نتائج الافكار در اصول فقه امامیه

نتائج الافكار

شرح ضوابط ... محمد ابراهيم الموسوى

نتائج الافكار شرح ضوابط الاصول

سید محمد ابراهیم الموسوی

فهرست ما في المجلد الثاني ويشتمل على خمسين ضابطة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى هدينا بترتيب عوائد موائد الايادي الى نهاية معارج الافهام وارشدنا بتهذيب فرائد فوائد المبادى الى غاية مناهج
الحلال والحرام ووفقنا لتحصيل فصول ضوابط الاصول باتقان قوانين شريعة سيد الانام وبلغنا الى غاية المامول ونهاية المسئول باحكام
الاحكام والصلوة والسلام على من ارسل لتمهيد قواعد الدين وتشييد معالم الاسلام وآله واصحابه الطاهرين مفاتيح الرحمة ومصابيح
الظلام وبعد فيقول الراجي عفو ربه الكريم عبده الموسوي ابرهيم عفا الله عنه انى بعد ما انتخبت مما كنت حررته سابقا من المسائل الاصلية
وبحثا الاحكام الشرعية الفرعية كتاب ضوابط الاصول اجابة لمسئول بعض الفحول ورايت كثرة رغبة المشتغلين فى ادراك مطالبه وشدة
ميل المحصلين الى فهم مسائله لاشتماله على زوائد فوائد لم يحم حولها احد واحتوائه على عوائد موائد لم يدم لضبطها امد وبيانه كان لبسطه
بعض الهمم قاصرا عن الوصول الى غوامض دقايقه والبلوغ الى مغالق حقايقه سنح ببالى الفاتر ان اشمر عن ساعد الاجتهاد ثانيا واستنصف
العمال لاكسلا ولا متوانيا بتصنيف وجيزة تشتمل على امهات مسائل الاصول وتاليف مختصر يحتوى كل اصل منه على ما لا يحتوى عليه ابواب كل
فصول بعض زاعم الايجاز المخل والاطناب الممل مبا لغا فى الاختصار مدرجا فيه من المطالب لابكار ما لم تنل اليها ايدى اولو الابصار وسميته
بلباب الافكار راجيا ان يكون بمحل القبول عند اهل العقول ورتبته على مقدمة وخاتمة واصول **المقدمة** فى تعريف العلم وفائدته
وموضوعه فاعلم ان اصول الفقه علم لهذا العلم ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه فالاصل لغة ما يبتنى عليه الشئ
واصطلاحا يطلق على القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب مشترك بينها لفظا لفقد الجامع القريب المناسبة ولعدم صحة السلب التبادر
الذى الاصل عين كونه وضعيا اشتراكا تعينيا لاصالة التاخر وعدم تعدد الوضع والفقه لغة وعرفا الفهم الذى هو اعم من العلم ومن جعله
جعله بمعنى العلم لعله زعم ترادفهما لكن العرف يابأه

وضع الواضع لـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على اشرف خلقه محمد وآله الطاهرين **وبعد** فيقول الراجى عفو ربه الكريم عبده الموسوى ابرهيم
انى حين قرائتى كتاب معالم الدين على بعض اساتيدى المحققين عليهم الرضوان الى يوم الدين قد كنت اكثر مسائل العلم متفرقة غير مجموعة
فى ابواب منتشرة غير منظومة فى كتاب فاردت ان اجمع ما كان من مسائله الغريبة فى هذا الكتاب بعبارات مختصرة وجيزة فجاء بحمد الله
تام محررة المسائل محكمة الدلائل ينتفع منه المبتدي والواسط والواصل واسئل الله ان ينفعنى به وسائر الطالبين وان يجعله ذخرا
لفاقتى يوم الدين وسميته بضوابط الاصول ورتبته على مقدمة وخاتمة وفصول **اما المقدمة** ففى تعريف العلم وبعض من المسائل
اللغوية **فاعلم** ان اصول الفقه علم لهذا العلم وله جهة اضافية وجهة علمية ومعرفته من جهة الاضافة تتوقف على معرفة جزئيه اذ
الكل لا يدرك الا بادراك اجزائه فاعلم ان الاصول جمع الاصل وهو موضوع لغة لما يبتنى عليه الشئ وفى الاصطلاح يطلق على معان
كثيرة مرجعها اربعة القاعدة والظاهر والدليل والاستصحاب وهل هو مشترك لفظى بين الكل او مجاز او مشترك معنوى او حقيقة فى بعض
ومجاز فى اخر وبيانه يحتاج الى رسم مقدمة وهى ان اللفظ اذا استعمل فى معنيين او اكثر فاما ان يكون بين المعنيين مناسبة معتبرة وجامع
قريب او لا يكون شئ منهما او يكون احدهما دون الاخر فان كان الاول فاما ان يكون اللفظ مستعملا فى القدر المشترك استعمالا غالبا
او بقدر يعتد به فهو مشترك معنوى لان الغالب فى امثال ذلك الاشتراك المعنوى واما ان لا يكون مستعملا فى القدر المشترك اصلا
او مستعملا فيه نادرا فاحدهما مجاز والاخر حقيقة وان كان الثانى تعين الاشتراك اللفظى اذ لا جامع قريبا حتى يكون مشتركا معنويا
ولا مناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا وكونهما مجازين بلا حقيقة ينفيه بعد التسليم امكان المجاز بلا حقيقة ووقوعه كون الاشتراك اللفظى
اغلب منه فيقدم وان كان الثالث بان كان بينهما جامع قريب فقط فان كان مستعملا فى القدر المشترك بقدر معتد به فمشترك معنوى لما مر
وان لم يكن مستعملا فيه اصلا او مستعملا فيه نادرا فمشترك لفظى اذ المفروض ان لا مناسبة بينهما حتى يكون احدهما حقيقة والاخر
مجازا واما المجاز بلا حقيقة فمطروح بما مر وان كان الرابع اى عكس الثالث فهو حقيقة ومجاز اذ لا جامع حتى يكون مشتركا معنويا
يمكن المصير الى الاشتراك اللفظى لانه مغلوب بالنسبة الى الحقيقة **فاعلم** ان ما نحن فيه من القسم الذى لا جامع فيه ولا مناسبة
فتعين فيه الاشتراك اللفظى بين الاربعة المذكورة لما ذكر ولعدم صحة السلب والتبادر فان قلت لعل التبادر اطلاقى قلنا ان الاصل ان
يكون وضعيا ثم هذا الاشتراك ليس تعينيا بل تعينى لاصالة تاخر الحادث ولاستلزام الاول تعدد وضع واضع اللغة والاصل عدمه
والفقه لغة وعرفا الفهم ومنه قوله تعالى لا يكادون يفقهون قولا ولا يفقهون تسبيحهم وذهب جمع الى ترادف الفهم والعلم

تعريف الاصول

تسليم ذ

الغالب ذ

والمجاز ولا الى المجاز بلا حقيقة لما مر

اذا تبين ذلك

تعريف الفقه

واصطلاحا هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم خصوص التصديق المتبادر لا التصور ولا الاعم ولا بعارضه صحة التقسيم لاشتمالها على التشبيه المحصور ويكون ما الذات قوى منها و الاحكام جمع الحكم وهو يطلق على الاسناد والالزام وامر الحاكم لرفع الخصومات ومراده الخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء او التخيير والمراد بالخطاب هنا نفس الكلام الملقى لا القاء الكلام منه لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد وان كان من نحو الشجرة كتكلمه مع موسى للعرف ونفسي وهو المفهوم الحاصل من اللفظي وكلامه تعالى عندنا لفظي وعند الاشعري نفسي ايضا للاجماع وقوله تعالى وكلم الله موسى لو كان متكلما معه بالنفسي لشمل سائر الانبياء ثم المراد من الحكم ان كان المعنى المصطلح فالقيد

والحق تغايرهما بالتشبيه بينهما عموم متضادة فان في العالم الفطن يقوى له فهيم وعالم وبعبدقا الاول فقط على العامي الفطن فيقال فهيم لا عالم والثاني فقط على البليد الذي علم شيئا او اكثر فيقال له عالم لا فهيم فان قلت كما نص اهل اللغة حيث كان بين المعنيين المتقدمين عموم من وجه يكون الفقه بمعنى الفهم كذا نصوا بكونه بمعنى العلم فما وجه تخصيصك اياه بالاول مع ان قاعدتهم لزوم العمل على الكل من وجه كلفظ الغنا فقيل انه ترجيع الصوت وقيل انه الصوت المطرب العلماء عملوا بهما وجمعوا بينهما وقالوا ان الغنا صوت مطرب مع الترجيع قلنا سلمنا ورود النص منهم على كونه بمعنى العلم لكن يحتمل كون الناص منهم بذلك من يزعم ان العلم والفهم مترادفان على ان اهل يقول اللغوي انما هو لا جل حصول الوصف حيث جعنا الى العرف رأينا ان بناءهم على معنى واحد مطابق لاحد النصين فعلمنا بان اللفظ موضوع لهذا المعنى فقط بحيث لا يحمل هذا اللفظ ولا يفهم منه على خلافه فضلا عن خصوص النص على الخلاف وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالعلم هنا التصديق كما هو المفهوم منه عند الاطلاق لا خصوص التصور ولا الاعم كما هو مصطلح الميزان كما قال بعض الافاضل وهو ورد عليه ثم ما ذكرت من كون العلم حقيقة في التصديق المتبادر منافاة لصحة التقسيم اي صحة تقسيمه الى التصديق وصحة التقسيم علامة لكون اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين فيحصل التعارض بين التبادر وصحة التقسيم وكما يمكن كون التقسيم لفظيا لا معنويا كذا يمكن كون التبادر اطلاقيا فالارجح العمل بالتبادر وطرح التقسيم يمكن ان يجاب عنه اولا بان التبادر امارة قطعية والتقسيم امارة ظنية فيقدم الاول وثانيا بان التبادر فيما نحن فيه وضعي لشهادته صحة السلب عن التصور فيعلم انه تصور انه ليس بعالم وثالثا ان العمدة في باب الالفاظ بناء العرف وبناؤهم هنا على كون العلم مجازا في التصور فتدبر والاحكام جمع حكم وهو يطلق لغة على معان شتى الى ان حرر بعضهم القطع ايجابا او سلبا وعلى الالزام الامر والنهي وعلى خصوص امرها كم بين المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما وفي الاصطلاح خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير والخطاب يطلق على القاء الكلام نحو الغير وعلى نفس الكلام الملقى والمراد هنا الاخير والكلام على قسمين لفظي وهو الصوت الخارج عن المقطع المفهم للمراد سواء كان من الجارحة المخصوصة ام غيرها كالشجر فانه تعالى قال الله تعالى تكلم على موسى عليه السلام مع ان الله تعالى اوجد الصوت في غيره ونفسي وهو المفهوم الحاصل من الكلام اللفظي وكلام الله تعالى عندنا لفظي وعند الاشاعرة نفسي لنا على ذلك اجماع الفرقة المحقة عليه وقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فانه يرد النقض على الاشعري بانه تعالى لو كان متكلما مع موسى بالكلام النفسي للزم كون سائر الانبياء ايضا كليما له تعالى ايضا وليس كذلك اذ فيه فضل فالمراد بالحكم في التعريف ان كان المعنى الاصطلاحي لزم الدور ولا استقامة في قيد الشرعية والفرعية الا ان يقال الاعتقادات ايضا الاعمال على تكلف كما في انها الاعمال الباطنة فيستعمل التعريف فقط ويكون توضيحا وهو خروج عن ضابطة التعريف وثانيا انه داخل في المدلول للادلة الكاشفة هو نفس الكلام هذا على مذهبنا واما على مذهب الاشاعرة فيرد ايضا الاول استلزام العينية فان الحكم على مذهبهم هو كلام الله النفسي المتعلق باعمال المكلفين وهو لا يكون الا شرعية فرعية والثاني ان الحكم الشرعي هو طلب الشارع عن المكلف ولا شك ان الطلب امر نسبي يحتاج الى المنتسبين الطالب والمطلوب ولو كان الحكم عبارة عن الكلام النفسي فانهم يقولون بقدمه لزم كون النفس قديما وهو يستلزم اللزوم وجود التكليف بالمكلف وهو سبحانه تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا ولو سلم ذلك فمعارضه بما اذا كان المكلف جاهلا بالتكليف كالصبيان والمستضعفين او نائما فانهم ان قالوا ببقاء التكليف لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا وشرعا وتجويز الاشاعرة اياه غير مسموع وان قالوا بعدم بقائه لزم تغير القديم وهو من لوازم الحدوث الثالث انهم قالوا في بحث الامر والنهي ان الامر هو طلب الفعل بقول مخصوص والنهي طلب الترك كذلك وانكارهم الكلام اللفظي يستلزم عدم كونه تعالى آمرا وناهيا مع انه امر ونهى بالضرورة مضافا الى الاية الكريمة ان الله يأمر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر والحق ان الايرادين الاخيرين واردان عليهم وان لم يقولوا فيما نحن فيه بان المراد من الحكم هو ذلك بل هو من المعاني لان ورود هذين الايرادين مسبب عن قولهم بكون كلامه تعالى نفسيا قديما وان كان مع قطع النظر عن التعريف وان كان المراد من الحكم النسبة الخبرية كما اختاره بعضهم وجعله احترازا عن موضوعات الاحكام ففيه ولا عدم الانعكاس بخروج النسب الانشائية كقوله تعالى اقيموا الصلوة فان قلت الفقيه اذا اعتقد بالانشاء انشاء من اعتقاده بها الاعتقاد بالنسب الخبرية فيعتقد من خطاب اقيموا الصلوة بوجوب الصلوة وهو الفقه قلنا يلزم من ذلك ان التصديق بالانشاء ليس فقها مع انه بنفسه من الفقه كما لا يخفى فتدبر وثانيا انه يلزم خروج جميع الموضوعات عن الفقه مع ان بعضها داخل في التعريف فان الموضوعات اما صرفة وهي الجزئيات للكليات المتعلقة بالتكاليف واما مستنبطة وهي عبارة عن نفس تلك الكليات وهي على قسمين لغوية ان كانت مستندة الى اللغة وشرعية ان كانت مستندة الى الشرع والاولان خارجان عن الفقه واما الثالث فمن شأن الفقيه البحث عنه كما جرى عليه ديدنهم فالقسم الاخير داخل في الفقه وخارج عن التعريف فان قلت ان معرفة الموضوعات انما هي من المبادي وهي ليست مقصودة بالذات بل المقصود بالذات بيان الاحكام المحضة والمبادي قد يذكر في العلوم وقد

كانهوا الصلوة وتوهم ان الفقه هو النسب الخبرية الحاصلة من تلك الموضوع بان لا نسلم كون التصديق بالانشاآت منها هو نفس الفقه فيه خروج كل الموضوعات صرفة ومستنبطة
وشرعية مع كون الاخيرة من المعرف ومن شان الفقيه بيانها ولذا تعرضوا لها وكونه قيل ان معرفة الموضوع من باب المبادى قلنا ان المراد بهذه المعرفة ان كان تصور الموضوع استدرك
قيد الاحكام لان الظاهر ان المراد بالعلم التصديق فتصور الموضوع لم يكن داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الحكم او التصديق بموضوعية الموضوع او ان الموضوع موضوع ذو نسبة
خبرية كيف يخرج من قيد الاحكام الذى هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهبه من كون الموضوعات خارجة او المسائل فكذا لو اريد النسب الجزئية لم يخرج الموضوعات

يذكر فيه غيرها فلا باس باخراج الموضوع عن التعريف قلنا سلمنا خروجه ولكن يلزم على ذلك احد المحذورين لان المعرفة في قولك معرفة
الموضوع ان كان عبارة عن تصور الموضوع لزم استدراك قيد الاحكام فان هذا القائل قائل بكون العلم في التعريف عبارة عن التصديق
كما هو الظ منه فتصور الموضوع ليس داخلا في الجنس حتى يخرج بقيد الاحكام وان كان عبارة عن التصديق بموضوعية الموضوع وان الموضوع
موضوع فهذا يكون من النسب الخبرية فكيف يخرج من قيد الاحكام الذى هو بمعنى النسب الخبرية فلا يطرد التعريف على مذهبه من كون الموضوعات
خارجة وان اريد من الاحكام المسائل فيرد عليه ما ورد على فرض ارادة النسب الجزئية وان اريد من الاحكام النسب الجزئية لم يخرج الموضوعات
الشرعية التى هى ليست من الفقه على مذهب القايل وهو الحق ايضا فلا يطرد التعريف وان اريد من الاحكام التصديقات فيكون الفقه عبارة
عن التصديق بالتصديقات ففيه انه ان اريد من التصديقات المفسرة للاحكام تصديقات نفس الفقيه فيرد عليه اشكالات **الاول**
ان تصديق الفقيه بتصديقاته الماخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه نفس التصديقات الماخوذة والا لزم ان لا يسمى الفقيه العالم
بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها وهذا واضح البطلان **الثانى** انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها فاسدا لانه ظاهر في الرجوع الى العلم المذكور
في التعريف وعلى هذا يلزم ان يكون علم الفقيه بعلمه حاصلا عن الادلة وهذا غلط جدا لان الحاصل عن الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه **الثالث**
انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان تصديقات الفقيه ليس من شانها ان يؤخذ من الشارع بل الذى من شانه ذلك هو متعلقات
تصديقه اى المصدق به وان اريد بالتصديقات تصديقات الشارع فيرد عليه امور اربعة **الاول** ان تصديق الفقيه بتصديقات الشارع
لا يسمى فقها بل الفقه هو تصديقه بمصدقاته **الثانى** انه يلزم ان يكون قيد عن ادلتها فاسدا لانه اما ان يكون متعلقا بالعلم كما هو
الظ ففيه ان العلم بعلم الشارع ليس حاصلا عن الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او يكون متعلقا بالاحكام فيلزم ان يكون علم
الشارع ماخوذا من الادلة وهو فاسد **الثالث** انه يلزم ان يكون قيد الشرعية فاسدا لان معناه ما من شانه ان يؤخذ من الشارع
والتى من شانها ان تؤخذ من الشارع وهو بط اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل شانه بيان مصدقاته **الرابع** ان الاحكام التكليفية
كلها حادثة وعلمه تعالى قديم ولا ربط بين الحادث والقديم فتامل وان كان المراد من الحكم الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية لزم استدراك
قيد الشرعية وان خرج بالفرعية العقايد وايضا يلزم خروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول والقول بان الاحكام الوضعية كلها
مؤلة بالتكليفية فان كون الدلوك مثلا سببا لوجوب الصلوة واجبة عنده وهكذا فلا يلزم عدم الانعكاس ففيه انه لا يمكن التاويل في
بعض الوضعيات كما لو مات شخص عن ولد صغير له وصى يكون التركة بينهما نصفين والحال انهما ليسا بمكلفين فيكون نصف المال
لهذا الولد بالوصية لا يؤل الى الحكم التكليفي بالنسبة اليه وكما لو اتلف صبى مال احد حكم بالضمان ولا حكم تكليفيا عليه فالنسبة بين الحكم التكليفي
والوضعي عموم من وجه وان كان المراد بالحكم الخمسة التكليفية والخمسة الوضعية بناء على حصر بعضهم الوضعيات في خمس هى الشرطية و
الجزئية والمانعية والصحة والفساد ففيه اولا استدراك قيد الشرعية وثانيا لزوم عدم الانعكاس بناء على كون الوضعيات من الفقه وعدم
انحصارها في الخمسة بل لا حصر لها ومرجعها وعلامتها التى تعرف بها كون الحكم وضعيا النسب المجعولة على سبيل الاقتضاء او التخيير ويكون مآلها
ومرجعها الى الاحكام التكليفية بمعنى ان يكون من شانها ذلك فلا يرد ما قلناه في مسئلة الضمان فان من شانها ان ترجع الى ذلك وان لم يكن
راجعة بالفعل وان كان المراد بالحكم مطلق الاحكام الخمسة صادرة من الشارع ام من غيره كالاوامر العرفية والخمسة الوضعية فلا يرد عليه استدراك
الشرعية ولكن يخرج بعض الوضعيات **فالحق** ان يراد بالاحكام مطلق الخمسة التكليفية فلا يرد استدراك قيد الشرعية ويحكم بخروج الوضعيات
عن المعرف كما هو الحق عندنا وستعرف ان شاء الله في الكلام شيئا ناسب ذكره في هذا الكلام **اعلم** انهم قد اختلفوا في عدد الاحكام الوضعية فقيل
خمسة وقد مر وقيل تلك الخمسة مع السببية والحق انه كلما يكون يتحقق مشروطا بالامور الاربعة العقل والقدرة والبلوغ والعلم فهو تكليفي والا
فوضعي من غير تحاش وقال البعض بعدم كون الصحة والفساد من الامور الشرعية الوضعية اى ليس من شانها الاخذ من الشارع لانهما امران عقليان
فان اتى المكلف بالمامور به حكم العقل بالصحة وان لم يات به على وجهه حكم بالفساد ولا مدخلية للشرع فيهما وفيه اولا ان صحة المعاملات وفسادها
عبارة موقوفان ببيان الشرع الشارع والعقل لا يدرك ترتب الاثار وعدمه وليس الصحة فيها عن الامتثال بالامر حتى يستقل العقل بها وثانيا ان المراد
العقلية بالشرعية ما من شانه بيان الشارع وان يستقل به العقل كما في ساير الاحكام التكليفية التى يستقل فيها والشرعية يحتمل معان خمسة **الاول**
ما اخذ من الشارع ببيان الشرع **والثانى** ما اخذ من الشارع بلسان العقل والشرع **الثالث** ما من شانه ان يؤخذ من الشارع بلسان
الشرع والعقل وان لم يؤخذ بالفعل **الرابع** ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ سواء كان بلسان الشرع او العقل **والخامس**
ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع والاول مع الخامس باطلان حتى على ما اخترناه في معنى الاحكام لعدم الانعكاس
بخروج التكاليف التى استقل بها العقل ولم يرد من الشارع شيء مع دخولها في الفقه بداهة والثلثة الباقية كلها صحيحة على ما قلناه في معنى

من المبادی

لم يخرج الموضوعات الشرعية او التصديقات لكون الفقه تصديقا بالتصديقات ففيه انه ان اريد من التصديقات المفسرة للاحكام تصديقات نفس الفقيه فتصديق الفقيه بتصديقاته الماخوذة من الشرع لا يسمى فقها بل الفقه نفس التصديقات الماخوذة والا لم يكن الفقيه العالم بالاحكام الشرعية الغير المتفطن لعلمه فقيها ويلزم ايضا فساد قيد عن ادلتها لانه ظاهر في الرجوع الى العلم والحال ان الحاصل من الادلة علم الفقيه لا علمه بعلمه وفساد قيد الشرعية لان تصديقات الفقيه ليس من شانها ان تؤخذ من الشارع او تصديقات الشارع فتصديق الفقيه بتصديقات الشارع لا يسمى فقها بل الفقه تصديقه بمصدقاته ويلزم فساد قيد عن ادلتها لانه ان تعلق بالعلم كما هو الظاهر فالعلم بعلم الشارع ليس حاصلا من الادلة بل العلم بالمعلومات حاصل منها او بالاحكام لزم ان يكون علم الشارع ماخوذا من الادلة وفساد قيد الشرعية اذ ليس من شان الشارع بيان تصديقاته بل مصدقاته او الاحكام التكليفية استدراك قيد الشرعية وخروج الاحكام الوضعية مع انها من الفقه على قول لا يمكن تاويلها في بعض المقامات بالتكليفية فان النسبة عموم من وجه الا ان يراد الاول الخمسة التكليفية والوضعية الخمسة الشرطية والجزئية والمانعية والصحة والفساد
منه

فصيرهما مسلك العبد المذكور عليه اختصاص الوضعية في الخمسة ولا عكس وان كل ما يكون تحققه مشروطا بالامور الاربعة العقل والبلوغ والعلم والقدرة تكليفي وما عداه وضعيه
حتى مثل السببية ولا يصح ان يراد الاحكام التكليفية مصدرها من الشارع ام غيره فلا يستند ولا مبدا الشرعية واما الوضعيات فالحق خروجها عن المعرف وعدم كونها مقصودا بالذات
من الفن بل انما يتكلم فيها لرجوعها الى التكليفية والمراد بالشرعية ليس ما اخذ من الشارع بل بيان الشرع ولا ما من شانه ان يوخذ من الشارع وقد اخذ منه بلسان الشرع حذرا من خروج ما
يستقل به العقل بل ما من شانه ان يوخذ من الشارع بلسان الشرع او العقل او ما من شانه ان يوخذ منه وقد اخذ بلسان الشرع او العقل او ما اخذ من الشرع بلسان العقل او الشرع هذا

على المختار في معنى الحكم وان جعلناه النسبة الخبرية او الخبر او التصديقات او المسائل فرعية قيد الشرعية باعتبار الاثنة الخمسة بل ينتقض التعريف طردا او عكسا وبالفرعية ما تعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرة و خروج الوضعيات لا يضر لما مر وبتصورها معان ثلاثة اخر لا يطرد معها التعريف والظرف في قولنا عن ادلتها التفصيلية يمكن ان يكون متعلقا بالعلم كما هو الظاهر وبعامل مضمر كالمستنبطة وبالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول يخرج من جنس الادلة علم الله تعالى لانه غير مسبب عن سبب ومن خصوصها علم النبي والملائكة لعلمنا بالضروريات بل وعلم الانبياء ايضا اذ كانت الاضافة للعهد فبسببه قيد التفصيلية وعلى الجنس حتى يخرج به علم المقلد فقد ان علم انما هو مستفاد من دليل تفصيلي الا ان يقول بعهدية التفصيلية فلم لا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى قيد التفصيلية ولو قيل ان العلم ظاهر في القطعي والحكم في الواقعي فيخرج اغلب الابواب لانها ظنيات او شكيات فان قلنا العلم بمعنى الظن انتقض طردا بدخول ظن المقلد اذا حصل من الادلة المعهودة وعكسا بخروج القطعيات النظرية والشكيات او بمعنى الاعتقاد الراجح انتقض طردا بما مر وعكسا بالشكيات او اضمر في وجوب العمل مع حمل العلم على ما هو بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح انتقض طردا بما مر وايضا فلما اذا العلم او الظن بوجوب العمل مسئلة اصولية لا فقهية

الاحكام واما على القول بكونها عبارة عن النسب الجزئية فلا يصح قيد الشرعية باعتبار الاثنة الخمسة اما على الاول فلانتقاض التعريف عكسا بما استقل
باثباته العقل وطردا بالقصص الواردة في الكتاب فانها يصدق عليها انها نسب جزئية ماخوذة من الشارع ببيان الشرع واما على الثاني فلعدم
اطراده ايضا بما ذكر واما على الثالث فلعدم اطراده ايضا بمثل ما قلناه في سابقه واما على الخامس فلعدم انعكاسه بمثل ما قلناه في الاحتمال الاول
وعدم اطراده بمثل ما قلناه في الاحتمال الثالث وكذا لا يصح قيد الشرعية بمعانيها الخمسة اذا اريد من الاحكام النسب الجزئية او التصديقات او
المسائل اي المحمولات المنتسبة الى الموضوعات فان الاشكالات الواردة هناك آتية هنا واما الفرعية ففيها معان اربعة الاول ما يتعلق بعمل المكلف
تعلقا حقيقيا اعم من ان يكون المتعلق الاعمال الظاهرية او الباطنية الثاني ما يتعلق بعمل المكلف تعلقا حقيقيا ام ظاهريا مع كون المتعلق
اعم من الاعمال الظاهرية او الباطنية الثالث ما يتعلق بعمل المكلف سواء كان التعلق حقيقيا ام ظاهريا ويكون المتعلق الاعمال الظاهرية
الرابع ما يتعلق بكيفية عمل المكلف تعلقا حقيقيا وكان المتعلق من الافعال الظاهرية لا سبيل الى الاول اما اولا فللزوم عدم اطراد التعريف
بالنسبة الى بعض مسائل اصول العقايد كوجوب الاعتقاد بالمعاد فانه من مسائل الكلام واما ثانيا فلعدم انعكاسه بالنسبة الى الاحكام الوضعية
بناء على كونها من المعرف ولا الى الثاني لعدم الاطراد ايضا كما عرفت وان انعكس بالنسبة الى الوضعيات ولا الى الثالث لعدم الاطراد بالنسبة الى
بعض المسائل الاصولية كجواز العمل بالظن ووجوب التقليد ونحوهما فان لها تعلقا بعيدا بالاعمال الظاهرية فتعين الرابع وخروج الاحكام الوضعية
غير مضر كما مر وتحقيقه يقتضي تحقيق المسائل الفقهية التي هي نفس المعرف فنقول مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانها ويكون المقصود الذي
من تدوين العلم متعلقا بها كما هو المعلوم من الاستقراء والوجدان والمقصود بالذات من تدوين علم الفقه بيان الاحكام التكليفية الشرعية
المترتبة عليها الثواب والعقاب ليستخرجها المستنبط عن ادلتها ويعمل هو ومقلده بها فالاحكام الوضعية ليست مقصودة بالذات من تدوين هذا
العلم وانما يبحث عنها فيه لكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول لو لم يكن راجعة الى وجوب الاجتناب عنه وعدم جواز الصلوة
معه لم يصح للفقيه البحث عنه والتعرض له وكذا سببية دلوك الشمس ونحوها فثبت خروج الاحكام الوضعية عن المعرف واما قوله عن ادلتها التفصيلية
فيحتمل كون الظرف فيه متعلقا بالعلم كما هو الظاهر او متعلقا بعامل مضمر كالماخوذة او المستنبطة او متعلقا بالفرعية بمعنى المتفرعة وعلى الاول يخرج
من جنس الادلة علم الله تعالى لان علمه غير مسبب عن سبب ومن خصوص الادلة علم الانبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الانبياء
والملائكة وان كان مسببا عن سبب لكن ليس مسببا عن خصوص الادلة بل من جهة اخرى كالكشف والالهام من جانب الملك العلام وخرج ايضا
من قيد عن ادلتها علم المقلد اذا كانت الاضافة للعهد اي الادلة المعهودة عند الاصوليين فاذن صار قيد التفصيلية مستدركا واما جعل
الاضافة للجنس بمعنى ان المراد من الادلة معناها الاعم من التفصيلية والاجمالية وقيد التفصيلية لاخراج علم المقلد ففاسد لان علمه لم يخرج من
التفصيلية فان علم بعض المقلدين ايضا ناش عن دليل تفصيلي فانه اذا ورد عليه مسئلة من مسائل الجزئية لزم عليه اجراء الدليل بان هذا ما
افتى به المفتي وكلما افتى به المفتي فهو حكم الله تعالى في حقي اللهم الا ان يقول بعهدية التفصيلية فحينئذ لا يقول بعهدية الادلة حتى لا يحتاج الى
القيد الزائد **ثم اعلم** ان في المقام ايرادا مشهورا **وهو** ان الظاهر من العلم هو القطعي ومن الحكم الواقعي فيخرج عن التعريف اغلب ابواب
الفقه لابتنائه غالبا على الادلة الظنية وكذا يلزم خروج الشكيات والوهميات عنه واجيب عنه بوجوه سبعة كلها مخدوشة الاول التصرف في
في لفظ العلم بجعله بمعنى الظن وفيه عدم صحة التعريف طردا وعكسا لدخول الظنون الحاصلة للمقلد العامي من الادلة المعهودة مع انها
ليست فقها وخروج القطعيات النظرية والشكيات والوهميات مع انها من الفقه الثاني التصرف في لفظ العلم بجعله بمعنى الاعتقاد الراجح و
فيه عدم اطراد التعريف بمثل ما قلناه وعدم انعكاسه بخروج الشكيات والوهميات الثالث والرابع والخامس اضمار وجوب العمل وجعل العلم
العلم بمعنى الظن فيكون المعنى الفقه هو الظن بوجوب العمل بالاحكام الشرعية او الاعتقاد الراجح او ابقائه على ظاهره وفيها مع لزوم عدم طرد
التعريف وعكسه بمثل ما قلناه في الاول والثاني عدم صحة التعريف راسا اذ العلم او الظن بوجوب العمل من المسائل الاصولية لا الفقهية
السادس اضمار لفظ المدلولية وابقاء العلم والاحكام بمعنييهما الظاهر فاذن الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية وفيه اولا ان
العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل الفقه هو العلم بنفس المدلولات ولو سلم فلا ينعكس التعريف بخروج الظنيات لانه اذا كان الدليل
ظنيا كان مدلوله ظنيا ومعنا معه العلم بكون حكم النفس الامري مدلولا له ولو سلم لم يطرد التعريف لامكان ان يكون للمقلد ايضا
بكون الاحكام مدلولات للادلة فتدبر وثانيا لزوم عدم اطراد التعريف بالنسبة الى الشكيات والوهميات فان العلم بمدلولية الاحكام انما
فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك والموهوم بل انما يجري الاصول الفقاهتية كاصل البراءة ونحوه مما يرجع اليه عند عدم الدليل
فكيف يحصل القطع بمدلولية تلك الاحكام النفس الامرية من تلك الاصول التي تجري في الاحكام بدليل اجمالي صغراه هذا مما حجب الله
تعالى علمه عني وهو ثابت بالوجدان وكبراه وهو كل ما حجب الله تعالى علمه عني فهو موضوع عني ثابت بالنص **السابع** التصرف في

او لفظ المدلولية مع ابقاء العلم والحكم بمعناهما الظاهر فيصير الفقه هو القطع بمدلولية الاحكام الواقعية انه اندفع بان العلم بمدلولية الاحكام لا يسمى فقها بل هو نفس العلم بالمدلولات وبخروج الطلبات بل التشكيكات ايضا وبدخول علم المقلد بكون الاحكام مدلولات للادلة او جعلت الحكم اعم من الظاهري والعلم بمعناه الحقيقي فيراد العلم بالحكم النفس الامري من حيث هو ليس فيها الا اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية فيصح ايراد اخر سيظهر قلنا ههنا وجه ثامن اقل محذورا وهو جعل الاحكام بمعنى الاحكام الظاهرية والعلم بمعناه الظاهر وظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم لان المطلوب هو الحكم الواقعي والمقطوع هو الحكم الظاهري ولا يرتبط ذلك بمذهب المصوبة وتوهم ان العلم بالحكم الظاهري من حيث انه حكم ظاهري لم ينشأ عن الادلة التفصيلية مدفوع بجعل العلم عند تعلق القيد به لا بشرط بناء على تعلقه به او جعل الاحكام عند تعلق القيد بها معراة عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر فالمعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشئة او المتفرعة او الماخوذة ذاتا عن الادلة التفصيلية فتدبر ولو قيل ان ظاهر العلم هو الفعلي وظاهر الاحكام الجميع فلا يوجد للفقيه مصداق فان حملت لام الاحكام على العهد الخارجي فلا معهود او الذهني او جنس الجمع او المفرد فدخل ظن المتجزي قلنا على المختار من امكان التجزي واعتباره محتوى مسئلة واحدة تحمل الاحكام بمعنى الحكم وان قلنا بامتناعه او عدم اعتباره لم يمكن حصول العلم للمقلد ولا للمتجزي ولو في واحدة وايضا على ما اخترناه يستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات الثمانية المتقدمة في دفع الايراد السابق وكذا على القول بامتناعه وعلى القول بامكانه ووقوعه وعدم اعتباره شرعا لم يصح الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب المعالم حمل العلم بمعنى الاعتقاد ومذهبه في التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فالتعريف لا يطرد ثم اعلم ان ظ كلماتهم في دفع الايراد السابق كون العلم فعليا وههنا جعلوه ملكيا وهو متناقض الا ان يكون نظرهم هناك الى دفع ذلك الايراد من حيث هو مع قطع النظر عن فعلية العلم وعدمها وههنا الى دفع هذا الايراد فمن جعله هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن وهكذا لكن يلزم على هذا سبك مجاز من مجاز في اربعة من الثمانية فتأمل

لفظ الاحكام بجعلها اعم من النفس الامرية والظاهرية وابقاء الحكم بمعناه الظ وفيه ان العلم بالحكم النفس الامري من حيث انه حكم النفس الامري ليس فقها بل اذا صار مقرونا بوصف الظاهرية ويرد عليه ايراد اخر سيجيء ان شاء الله وههنا وجه ثامن اقل محذورا من سوابقه وهو ان يتصرف في لفظ الاحكام بجعله بمعنى الاحكام الظاهرية فقط والتفصيل ان لله تعالى حكمين واقعي وهو المجعول عن الشارع المقدس على طبق صفات كامنة وظاهري وهو ما اعتقد المجتهد انه حكم الله تعالى بعد استفراغ وسعه في الادلة سواء كان ذلك مطابقا للواقع ام خطا هذا على طريقة الامامية رضوان الله عليهم واما الاشاعرة خذلهم الله تعالى القائلون بالتصويب فلا ينقسم الحكم عندهم على هذين القسمين ويقولون ان احكام الله تعالى تابعة لاراء المجتهدين وكلامهم هذا يحتمل احتمالات ثلث الاول انه لا حكم لله اصلا فيصير راي المجتهد محالا له الثاني انه لما علم الله ما ان راي المجتهد يتعلق بالحكم الفلاني اوجد الحكم قبل وجود رايه الثالث انه تعالى خلق احكاما فيطابقها اراء المجتهدين من باب القضية الاتفاقية وعلى الاحتمال الاول كما هو ظاهرهم يلزم فساد اخر في التعريف وهو عدم صحة قولهم ان الفقه هو العلم بالاحكام عن الادلة لان ما لا يكون موجودا لا يمكن طلبه وتحصيله من الادلة اذ الدليل على الشيء فرع وجود ذلك الشيء اذا عرفت ذلك فالمجتهد اذا استنبط الحكم عن دليل ظني يكون مظنونه حكما ظاهريا له ويقطع بانه مكلف بما ادى اليه ظنه للعقل القاطع والضرورة الدالة على قبح التكليف بما لا يطاق اذ لا يمكنه تحصيل العلم وهذا الاحتمال المذكور مراد العلامة قده من قوله ان الظن في طريق الحكم لا فيه نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فالايراد عليه بانه يناسب مذهب المصوبة لا المخطئة فاسد اذ المراد بالحكم الذي طريقه ظني الحكم النفس الامري وبالحكم في قوله قطعية الحكم الحكم الظاهري وهذا حكم صحيح لا غبار عليه بل لو كان مراده من الحكم في المقامين شيء واحد ايضا لم يناسب مذهب المصوبة لانه اذا لم يكن نفس الحكم موجودا فكيف يكون طريقه الموصل اليه موجودا حتى يكون ظنيا ام قطعيا فلا بد ان يكون الحكم على مذهبهم ايضا غير الحكم الحاصل بعد الراي كالحكم الثابت للشافعيين مثلا فلا بد من الخروج عن الظ قطعا ثم هذا الاحتمال وان كان مخدوشا بان العلم بالاحكام الظاهرية او نفس الاحكام الظاهرية بوصف الظهور كما هو الظاهر ناشيا عن الادلة التفصيلية لكنه يمكن التفصي عنه بجعل العلم عند تعلق القيد به لا بشرط بناء على تعلقه به او بجعل الاحكام عند تعلق القيد اليه معراة عن وصف الظهور بناء على الاحتمالات الاخر فيصير المعنى الفقه هو العلم بالاحكام الظاهرية الحاصلة او المستنبطة او الناشئة او المتفرعة او الماخوذة ذاتها عن الادلة التفصيلية فتدبر وثانيهما ان الظ من لفظ العلم الفعلي ومن لفظ الاحكام الجميع لانه جمع محلى باللام فيصير التعريف ان الفقه هو العلم الفعلي بكل الاحكام ولازمه ان لا يوجد مصداق للفقيه في الخارج لان المسائل تتجدد يوما فيوما فكيف يحيط بها المجتهد بل لا يصح التعريف لشيء من معاني الجمع المحلى اما على الاستغراق فلما عرفت واما على العهد الذهني او جنس الجمع او جنس المفرد فلدخول المقلد المتجزي بناء على عدم حجية ظنه فلا يطرد التعريف فانهم اختلفوا في امكان التجزية في الاجتهاد وعدمه عقلا والقائلون بامكانه اختلفوا في حجية ظنه وعدم حجيته والقائلون بحجية ظنه اختلفوا في جواز تقليد الغير اياه وعدمه لكن الحق في المقام الاول الامكان وشاهده العيان وسيجيء ان شاء الله زيادة بيان وفي المقام الثاني هو الحجية وجواز عمله بظنه وفي المقام الثالث عدم جواز تقليد الغير اياه فنقول على ما اخترناه من امكان التجزي واعتباره لا يمكن القول بكون الاحكام في التعريف باقيا على ظاهره وهو الاستغراق ولا حمله على العهد الخارجي وهو ظاهر ولا على الذهني ولا على جنس الجمع لعدم انعكاس التعريف بالنسبة الى المتجزي الذي يقدر على استنباط حكم واحد فتعين الاخير وهو جنس المفرد فيصير الاحكام بمعنى الحكم ويستقيم التعريف واما على القول بامتناع التجزي بعدم انفكاك الاجتهاد عن الاطلاق صح في الجميع وكذا على القول بوقوعه وعدم حجيته واعتباره بناء على ابقاء العلم على معناه الظاهري يصح في الجميع اذ العلم لا يمكن حصوله للمتجزي ح ولو في مسئلة واحدة وايضا على ما اخترناه من وقوع التجزي واعتباره يستقيم التعريف بالنسبة الى كل المحتملات المتقدمة في دفع الايراد الاول من كون العلم بمعنى الظن او الاعتقاد الراجح او الظن بوجوب العمل او الاعتقاد والقطع به او المدلولية او بالاحكام اعم من الظاهرية والواقعية او بالظاهرية فقط وكذا على القول بامتناعه واما على القول بوقوعه وعدم اعتباره شرعا فلا يصح ثلثة من الاحتمالات الثمانية الاول والثاني والسادس لدخول علم المتجزي مع انه ليس بفقيه عنده والعجب من صاحب المعالم انه كيف جعل العلم بمعنى الاعتقاد الراجح مع ان مذهبه في مسئلة التجزي على وقوعه وعدم اعتباره فان التعريف لا يطرد ح **واعلم** ان الظ من كلماتهم في الاحتمالات المذكورة في دفع الايراد الاول كون العلم في التعريف فعليا والحال انهم جعلوه في مقام دفع الايراد الثاني ملكيا وهذا تناقض الا ان يكون نظرهم في المقام الاول متعلقا بدفع الاشكال الوارد حيث كون الاحكام في الاغلب ظنيا ولم يكن نظرهم في فعلية العلم وعدمها اصلا وفي المقام الثاني جعلوا العلم ملكيا دفعا للايراد الثاني فمن جعل العلم هناك بمعنى الظن جعله هنا بمعنى ملكة الظن ومن جعله هناك بمعنى الاعتقاد الراجح جعله هنا ملكة الاعتقاد وهكذا لكن يلزم على هذا في الاحتمالات الاربعة الاول من الثمانية سبك مجاز من مجاز ثم انك قد عرفت سابقا ان معرفة اصول الفقه باعتبار الاضافة موقوف على معرفة جزئيه وبعد ما عرفت الجزئين **فاعلم** ان من العلماء من قال ان نفس اضافة الاصول الى الفقه تعريف لهذا العلم باعتبار

ثم اذا عرفت فاعلم انه قد يقال ان نقل اضافة الاصول الى الفقه بتعريف هذا العلم باعتبار الاضافة ومنه ان معنى الفقه ظاهر والمراد من الاصول ان معناه اللغوي لم يرتبط اذ لا يختص بمبنى الفقه في هذا العلم ولو سلمنا افادة الاضافة الاختصاص لم يخرج مثل علم الرجال ايضا او الادلة فلانه كون هذا الفن باجتماع ادلة الفقه لا عوارضها او القواعد تشمل قواعد الفقه التي ليست داخلة في الفن او الظواهر او الاستصحاب ايضا فتأمل عند اولي الالباب ويمكن جعله بمعنى القواعد مع جعل الاضافة للعهد اي القواعد المعهودة المذكورة في الفن المقصودة بالذات من تدوين هذا العلم التي هي عوارض الادلة واما بيان مثل مبادي اللغة ونحوها فانما هو استطراد او من باب المبادي لكن على العهد يصح ارادة معنى اللغوي ايضا ثم انه باعتبار المعنى العلمي

الاضافة فنقول ان معنى الفقه ظاهر ومراده من الاصول يحتمل ان يكون معناه اللغوي ويحتمل ان يكون احد المعاني الاربعة المصطلحة ولا يصح التعريف بشيء من الاحتمالات اما على الاول فلان المعنى ح ما يبتني عليه الفقه ولا ريب ان ابتناء الفقه لا ينحصر بهذا العلم بل هو مبتن على غيره من العلوم ايضا كالنحو والصرف والرجال وغيرها فلا يطرد التعريف وتوهم ان الاصول اسم معنى اذا اضيف افاد الاختصاص فالمعنى المباني المختصة بالفقه فيخرج مثل النحو والصرف وغيرهما مما ليس من المباني المختصة بالفقه بل يكون من مباني الفقه وغيره ايضا مدفوع بانا سلمنا خروج مثل النحو لكن علم الرجال لكونه من المباني المختصة بالفقه لا يخرج بالاضافة ايضا فلا يطرد التعريف مع ان منع كون الاضافة مفيدة للاختصاص واما على الاحتمال الثاني فان اريد من الاصول الادلة فلازمه كون المذكور في علم الاصول ادلة الفقه وليس كذلك اذ المعقول فيه هو عوارض الادلة لا انفسها وان اريد به القواعد يشمل قواعد الفقه التي ليست داخلة في علم الاصول ايضا وان اريد الظاهر او الاستصحاب ففساده غني عن البيان والتحقيق انك عرفت سابقا ان مسائل كل علم ما دون العلم لاجل بيانه وبرهن من المطالب لتحقيقه وكان هو المقصود الاصلي والغرض الذاتي من التدوين وهذا ماخوذ من الاستقراء فنقول ان مسائل اصول الفقه انما هي عوارض الادلة اذ المقصود من تدوين العلم بيان ذلك واما بيان غير العوارض كمبادي اللغة وبعض المسائل الكلامية فانما هو استطراد او من باب المبادي فالمراد من الاصول هو القواعد والاضافة للعهد اي القواعد المعهودة المذكورة في العلم فيطرد التعريف وينعكس لكن لو جعلنا الاضافة للعهد صح التعريف حتى اذا جعلنا الاصول بمعناه اللغوي فلا يختص صحة التعريف بجعله بمعنى القواعد واذا عرفت معنى اصول الفقه من جهة الاضافة **فاعلم** انه باعتبار العلمية هو العلم باحوال الادلة من جهة ابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليها وبعبارة اخرى هو العلم باحوال الادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها فالعلم بمنزلة الجنس وباحوال الادلة يخرج احوال غيرها من النحو وغيره وبقيد الحيثية خرج العلم باحوال الادلة لا من تلك الحيثية كالعلم بكون الكتاب معجزة ونحو ذلك وبقولنا الاحكام يخرج العلم باحوال ادلة غير الاحكام التكليفية بعد ما عرفت من ان المختار جعل الاحكام عبارة عن خصوص التكليفية وبقولنا الشرعية خرج غيرها ككون امر مطلق المولى حجة على عبده وبالفرعية خرج الاصولية الاعتقادية فالعلم باحوال ادلتها خارج عن هذا العلم وقال المشهور انه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وقول بعض ان العلم كما هو المختار عبارة عن التصديق والجزئيات عبارة عن التصورات فهي خارجة بقيد العلم فاسد اذ ليس المراد بالجزئيات الذوات حتى يكون العلم بها تصورا بل المراد بها جزئيات القواعد وهي التصديقات الشخصية نعم الجزئيات التصورية خارجة من لفظ العلم لما ذكر وخرج بالممهدة للاستنباط علم العربية والمنطق وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام لكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات ونحو كمسئلة الصحيح والاعم ومسئلة جريان الاصل في ماهية العبادة وعدمه وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية وهذا التعريف فاسد من وجوه الاول ان المراد بالممهدة ان كان الممهدة مطلقا في السابق واللاحق لزم انه لو مهد شخص المسائل اللغوية وغيرها للاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية لكان داخلا في هذا العلم وهو باطل وان كان المراد الممهدة سابقا لا غير فان كان المراد ما مهده كل العلماء او ما مهده السابقون الذين كانوا في صدد بناء هذا العلم لزم خروج اكثر المسائل الاصولية وان كان المراد ما مهده البعض مطلقا لزم انه لو مهد مسئلة في زماننا السابق هذا بقليل يكون داخلا وما سبقها بعد ذلك بقليل يكون خارجا وهو بديهي البطلان الثاني ان اخراج ما يستنبط منه الماهيات بقيد الاحكام على مذهبه ليس صحيحا فان الاحكام عنده عبارة عن النسب الجزئية والعلم عنده عبارة عن التصديق فان كان المراد بالماهيات التصورات فخرج من العلم والا لم يخرج بقيد الاحكام لانها ايضا نسب خبرية الثالث انه لا يطرد بالنسبة الى بعض المسائل اللغوية المذكورة في هذا العلم فان التعريف صادق عليه مع انه خارج عن العلم الرابع انه لا ينعكس بالنسبة الى بعض مسائل العلم كحجية الظن لان الظاهر من التعريف كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط والعلم بالمسئلة المذكورة ليس علما بقاعدة ممهدة للاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية قريبا وان قيل بالخروج عن ذلك بجعل السبب اعم من البعيد والقريب لزم دخول الاسباب البعيدة للاستنباط مثل ما يستنبط منه الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم والمسائل اللغوية والكلامية مع انه لا معنى لتعلق معرفة مسائل الاصول بتمهيد العلماء فانه تخالف اذا عرفت تعريف العلم فلابد لك من معرفة موضوعه لان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات ومن معرفة غايته لعدم حصول زيادة البصيرة الا بمعرفتها **فاعلم** ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية التي دون العلم لبيانها كما مر وموضوع اصول الفقه هو ادلة الفقه لان تدوين العلم انما هو لبيان دليلية الادلة وعوارضها وح يرد على القوم ابحاث الاول انهم خصوا الموضوع بالادلة الاربعة المشهورة وهو باطل لما مر من ان الموضوع هو مطلق الدليل وهو غير منحصر في الاربعة فلو حصل العلم من غيرها ايضا دليل وكذا الاستصحاب بناء على السببية المطلقة فانه دليل وليس من الاربعة وان كان ماخذه منها فان هذا لا يوجب كونه منها وسيجيء ان شاء الله زيادة تحقيق في محله الثاني انهم جعلوا الموضوع نفس الاربعة المذكورة وهو فاسد لما قلنا من ان الموضوع انما هو كلي الدليل لا خصوص المذكورات الثلث

علم باحوال الادلة من حيث هي احوالها من جهة ابتناء الفروع عليها فهو العلم باحوال ادلة الاحكام الشرعية الفرعية من حيث انها ادلتها فخرج احوال غيرها كالنحو ونحوه والعلم بكون الكتاب معجزة وباحوال ادلة غير الاحكام التكليفية للعلم من ان الاحكام عبارة عن الخمسة وخرج غير الاوامر الشرعية كامر المولى عبده والاعتقاديات وقد يعرف بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ويرد عليه خروج ما لم يمهد بعد من مسائل هذا الفن مطلقا او خروج ما لم يمهد بعض العلماء بعد بعض ان اريد ما مهده الكل ودخول بعض المسائل اللغوية المذكورة في الفن وان اخراج ما يستنبط منه الماهيات بقيد الاحكام لا يلائم مذهبه لان الاحكام عنده عبارة عن النسب الجزئية والعلم عن التصديق فان كان المراد بالاحكام التصورات خرجت بقيد العلم والا لم يخرج بقيد الاحكام لانها ايضا خبرية ويخرج ايضا مثل العلم بحجية الظن لان الظاهر من التعريف كون القواعد الممهدة سببا قريبا للاستنباط وان اريد الاعم دخلت الاسباب البعيدة مثل ما يستنبط منه الماهيات كمسئلة الصحيح والاعم ونحوها مع انه لا معنى لتعلق معرفة هذا الفن بتمهيد العلماء ثم ان موضوع هذا العلم الادلة التي يبحث فيه عن اثبات دليليتها وعوارضها بل مطلق دليل الفقه وان كان غير الاربعة فلا وجه لتخصيص الموضوع بالاربعة او جعل الموضوع نفس الاربعة لا كلي الدليل منه

ولا يجعل الموضوع الدليل بوصف كونه دليلا حتى يخرج مثل حجية الكتاب وذلك لان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية وغاية النزاع عن حضيض
التقليد والفوز بعليين تحصل في تقسيم اللفظ والمعنى مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على كثيرين فكلي وان لم يكن كغيره بالفعل فلا يخرج ثم الكلية والجزئية وصفان للمفاهيم
بنفسها وان لم يلاحظ استفادتها من لفظ موضوع لها العدم صحة السلب لئلا يقال ان الواضع تصور امرا كليا او جزئيا ومن انما يتصفان باتصاف المفاهيم بها البسيطة تصورها او
حصولها في الذهن بل النفس المفهوم لا بشرط ويصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى فيقول فاعل كلي له انواع ولفظ زيد كلي له افراد وخصوص اللفظ به عمرو جزئي وكذا
المهملات ثم الكلي باعتبار تفاوت
افراده في الظهور والخفاء من حيث
الفهم من اللفظ اما متواطئ او
مشكك بالتشكيك البدوي
او المضر الاجمالي او المضر المبين العكس
ثم اللفظ والمعنى ان اتحدا فهو
متحد اللفظ والمعنى ولم يجعل له
مثالا وان تعدد اللفظ فقط
فهما مترادفان كالانسان
البشر بخلاف الناطق والضاحك
فانهما متساويان او المعنى
فقط من غير تعدد الوضع
فهو حقيقة ومجاز او مع
تعدد الوضع وهجر الاول
لكن مع كون المناسبة ملحوظة
عند الوضع الثاني فمنقول
ونقضه عكسا بانه اذا اشتهر
احد المعنيين بحيث صار الآخر
مهجورا يسمى ذلك منقولا
وان لم يلاحظ المناسبة فلا بد
من عدم اشتراط ملاحظة
المناسبة فيه مدفوع بان
الاطلاق المنقول عليه مجاز
لانه شبه منقول او مع
ملاحظة المناسبة وصل
الثاني لكن مع هجر الاول
فرتجل فيفسخ القول
باشتراط ملاحظة عدم
المناسبة في المرتجل نظرا
الواضع ذلك بعيد جدا
او مع عدم الهجر فمشترك
تتبع

ما يرد على بعض حيث جعل الموضوع الدليل على كونه متصفا بوصف الحجية وجعل النزاع في حجية اصل الدليل كحجية الكتاب من مسائل الكلام
وتقرير البحث ان الحجية ايضا حال من احوال ذات الدليل فيكون من مسائل الاصول فالموضوع هو الدليل لا بشرط اتصافه بالحجية اذا عرفت
ذلك **فاعلم** ان اصول الفقه مقدمة للفقه اذ به يعرف كيفية استنباط الاحكام وبه يترقى عن حضيض التقليد وبه يتشبث بالفوز و
السعادة الابدية فغاية اشرف الغايات **ضابطة** مدلول اللفظ ان كان قابلا للصدق على الكثير من سمي كليا والا فجزئيا والمراد
بقولنا قابلا من خروج كلي الافراد في الخارج وكذا الجزئي وهذا اصطلاح اهل الميزان وعليه انعقد اصطلاح جل العلماء حتى الاصوليين
ثم ان الكلية والجزئية هل هما من صفات المفاهيم لا بشرط شيء وان لم تكن مستفادة من لفظ ام يشترط في اتصاف المفهوم باحدهما كون اللفظ
موضوعا له وكان ذلك المفهوم مستفادا منه حتى يتصف باحد الامرين فعلى الاول هما من صفات المفاهيم انفسها وعلى الآخر من اقسام ما
يستفاد من اللفظ ظاهر العلماء **والحق** الاول لعدم صحة السلب لئلا يقال مثلا ان الواضع تصور امرا كليا ووضع اللفظ بازائه وهذا
شاهد على كونهما وصفين للمفاهيم بنفسها لا من حيث وضع اللفظ لها ثم ان اتصاف المفاهيم بهما هل هو بشرط تصورها وحصولها في الذهن
ام النفس المفهوم لا بشرط الحق الاخير الا ترى انه يصح ان يقول تصورت امرا كليا ثم انه يصح اتصاف اللفظ بهما من دون ان يتصور له معنى بل يجري
ذلك في الالفاظ المهملة ايضا الا ترى انه يصح ان يقال ان لفظ الفاعل وهيئته كلي له افراد وكذا لفظ زيد الذي تلفظ به عمرو في الساعة الفلانية
جزئي وان كان لفظ زيد كليا له افراد كثيرة وكذا لفظ ديز فتوهم اشتراط الاتصاف بوجود مفاهيم في ازائها غلط لما عرفت من عدم صحة السلب
ضابطة الكلي عندنا سوى ما اصطلح عليه اهل الميزان قسمان متواطئ ومشكك فان هذا التقسيم عند اهل الميزان باعتبار
التفاوت في الوجود تقدما وتاخرا شدة وضعفا زيادة ونقصانا وعدمه وعندنا باعتبار تفاوت الافراد في الظهور والخفاء بالنسبة
الى فهمها من اللفظ ودلالته عليها فما تساوت افراده ظهورا او خفاء فمتواطئ والا فمشكك وربما قيل ان الاخير ما يكون سببا للتشكيك
بين ان يكون اللفظ حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا ولا باس به **وفايدة** هذا الاصطلاح كثيرة منها ما يظهر في قولهم ان شرط حمل
المطلق على العموم التواطي ليس في ذلك الاصطلاح وتجديده ومخالفة اهل الميزان ان غرض الاصولي استنباط الحكم من الدليل والدليل في الغالب
شيء للفظ فاصطلحوا ما يرجع الى عالم اللفظ بخلاف اصطلاح اهل الميزان فانه راجع الى عالم اللب ثم التشكيك ما بدوي غير مضر كالماء بالنسبة
الماء للشرب بمجرد السماع يشك ابتداء في ارادة الماء الغير الصافي عن اللفظ ثم بعد التامل يعلم ان الماء الغير الصافي بقليليه يشمله اللفظ
وانه مراد من اللفظ كالماء الصافي فهذا شك بدوي ابتدائي غير مضر في دلالة اللفظ واما تشكيك مضر اجمالي موجب لاجمال اللفظ بمعنى ان خفاء
الفرد جعله بحيث اذا طلق اللفظ شك المخاطب شكا مستمرا في ارادته من اللفظ وعدم ارادته فصار اللفظ بالنسبة اليه مجملا فيفقد اضر التشكيك
بظ اللفظ المطلق واما تشكيك مضر مبين العدم اي وصل خفاء الفرد بمرتبة يضر بالاطلاق بل يخرجه عن المراد فيحكم المخاطب بمجرد سماعه ان
هذا الفرد غير مراد في هذا الاستعمال كما لو نذر عدم الاكل في بيت زيد فانه لا ينصرف الى مثل اكل حنطة واحدة ويعلم ان هذا الفرد غير
مراد من اللفظ ثم ان التقسيم السابق انما هو باعتبار نفس المفهوم من حيث هو مع قطع النظر عن حصوله في الذهن وعدمه ودلالة اللفظ عليه و
عدمه وكون لفظ نحو معلوم لا ودلالة اللفظ على المفهوم الآخر وعدمه فعلى هذا يمكن ان يكون المشترك اللفظي كليا بالنسبة الى جميع المعاني
وضده والبعض وكذا الحال في المرادف والمنقول والمرتجل واما هذا التقسيم فانما هو باعتبار دلالة اللفظ وظهوره بالنسبة الى افراده
ضابطة اللفظ والمعنى اما ان يتحدا او يتعددا او يختلفان اما الاول فيسمى متحد اللفظ والمعنى ولم يجعل له مثالا وان تعدد اللفظ
فقط سمي مترادفا وليس المراد بالترادف التساوي بان يكون المرادف المساوي مترادفين لان الاول يطلق في ما اتحد فيه المفهوم والمصداق
وتعدد اللفظ كالانسان والبشر والاخير فيما تعدد اللفظ والمفهوم واتحد المصداق كالناطق والضاحك وان تعدد المعنى فقط فلا يخ اما
ان يكون التعدد ناشيا عن تعدد الوضع او عن وجود المناسبة وملاحظتها والاخير يسمى حقيقة ومجازا والاول اما ان يكون المناسبة ملحوظة
فيه عند الوضع الثاني ام لا والاول منقول ويرد بناء على اشتراط ملاحظة المناسبة في المنقول عدم انعكاسه فان اللفظ الذي كان له
معنيان ثم اشتهر في احدهما بحيث صار الآخر مهجورا يسمى منقولا وان لم يلاحظ المناسبة كما ان المرتضى ره حكم بكون الامر في عرف الشرع منقولا
الى الوجوب مع انه يقول باشتراكه لغة فيه وبين الندب ويمكن الجواب بان اطلاق المنقول على مثل ذلك مجاز لانه شبه المنقول والثاني اما
ان يكون المعنى الاول فيه مهجورا ام لا والاول مرتجل فيفسخ القول باشتراط ملاحظة عدم المناسبة في المرتجل لعدم ملاحظة الواضع عند الوضع
عدم المناسبة مستبعد جدا والثاني مشترك ويرد بناء على تعريفه بانه لفظ له معان متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة
عدم انعكاس التعريف بخروج المشتركات التعينية مع كون المناسبة ملحوظة وبخروج المشترك الذي لم يتعدد وضعه كان يقول الواضع وضعت
لفظ العين للذهب والفضة فالوضع مرة واحدة مع انه مشترك قطعا ويمكن الجواب بان مقصودهم من تعريف المشترك هو التعييني منه لا التعيني

بجزء

فيرد على تعريفه بان لفظ العين مثلا متعددة باوضاع متعددة مع عدم ملاحظة المناسبة خروج المشترك المعين مع كون المناسبة ملحوظة الا ان يكون الغرض تعريف المعين وخروج ما لو
قال الواضع وضعت العين للذهب والفضة فانه مشترك والوضع واحد الا ان يريد من تعدد الوضع تعدد التخصيص وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة تكون ومترا
بقي مثل اسم الاشارة قسما خامسا اذ لا مناسبة حتى تكون حقيقة ومجازا ولا تعدد في الوضع حتى تكون مشتركا او منقولا او مرتجلا الا ان يتوهم على مذهب المتقدمين دخوله في متحد اللفظ
والمعنى اذ المراد من المعنى اعم من المجاز **اصل في الوضع واركانه** للوضع معنى مشهور هو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه يخرج باللفظ مثل الخطوط والاشارة واورد
عليه بان المشترك اللفظي لا يدل على معانيه بنفسه ورد بان ذلك ناش عن تعدد الوضع الا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه انه اذا تعدد الواضع كان الواضع الثاني جاهلا بالاول او متحدا وكان غير ملتفت الى الوضع الاول والاصح في الجواب ان المعاني مفهومة من نفس اللفظ والقرائن فيه معينة للمراد لا مفهمة للمعنى وغير مشهور وهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وهذا يشمل الوضع النوعي الحاصل في المجازات فهو اعم من الاول لكن لفظ الوضع حقيقة في الاول للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو وقلة الاستعمال فيه تم لهم في تشخيص الواضع كلام ا لعراه عن الفائدة ثم الوضع باعتبار الواضع اما لغوي او عرفي عام او خاص وباعتبار الموضوع اما شخصي ان كان شخصا خاصا من اللفظ كزيد او نوعي ان كان امرا كهيئة فاعل ونحوها مما يندرج تحته انواع مختلفة الحقيقة سواء استفيد ذلك من جعل الواضع او من التتبع الكاشف عن مقصود الواضع ووحدته تتبع

ليرد ما ذكرت وبان المراد بالوضع وتعدده كثرة التخصيص وتعدده وهو حاصل في امثال ما ذكرته من العبارة وان كان الوضع فيه عرفا واحدا
لا متعددا وان تعدد اللفظ والمعنى فالالفاظ متباينة تكون ومترادفة فالاول كان يوضع لفظ العنب لمعنى والخمر لاخر والثاني كان يضع لفظ
الليث للاسد والارنب لفظ الغضنفر للاسد والثعلب فهما بالنسبة الى الاسد مترادفان والى الاخيرين متباينان وكان بالنسبة الى كل من
معنييهما مشتركان ان اعتبر وضعهما لهما اولا والا فمنقولان ان كان الوضع ثانيا بملاحظة المناسبة او مرتجلان ان لم يلاحظ النسبة مع
هجران المعنى الاول ويختلفان كان يكون للفظ سابقا معنيان ثم هجرا او وضع اللفظ لمعنيين اخرين بالنسبة الى احدهما بالمناسبة والى
الاخر بعدمها فصار احدهما منقولا والاخر مرتجلا بقي الكلام في ان ما يكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة يكون
قسما خامسا لعدم المناسبة حتى يكون حقيقة ومجازا وعدم تعدد الوضع حتى يكون مشتركا او مرتجلا او منقولا لا يبعد ان ذلك وارد على
مذهب المتاخرين واما على مذهب المتقدمين فداخل في قسم متحد اللفظ والمعنى لانا نقول ان المراد من المعنى في قولهم اللفظ والمعنى ان اتحدا
هو الاعم من الحقيقة والمجاز ولا فيكون الحقيقة والمجاز ايضا من اقسام متحد اللفظ والمعنى مع انهم عدوه من متكثر المعنى **ضابطة**
لما كان علم الاصول مشتملا على نبذ من المسائل اللغوية فلا بد في معرفتها من معرفة الوضع والواضع والموضوع والموضوع له وآلة الملاحظة وههنا
مقامات ختنة الاول في الوضع وله معنيان مشهور وغير مشهور اما الاول فهو تعيين اللفظ بازاء شيء للدلالة عليه بنفسه وبراد في قولهم
الوضع تعيين الواضع اللفظ بازاء شيء متى اطلق او احس الاول فهم منه الثاني فعلم الاختصاص باللفظ خرج غيره من الخطوط والاشارات ونحوها
فان ذلك لا يسمى وضعا وان كان فيه تعيين شيء بازاء شيء واورد عليه بعدم انعكاسه بخروج المشتركات اللفظية لعدم دلالتها على معانيها بانفسها
اجيب عنه بان عدم دلالة المشترك على معانيه بنفسه ناش عن تعدد الوضع والا فالواضع عند الوضع وضعه للدلالة على المعنى بنفسه وفيه ان ذلك انما يتم فيما
اذا كان الواضع متعددا وكان الواضع الثاني جاهلا بالوضع الاول او كان متحدا ولكن غير ملتفت الى الوضع الاول اذ كان ملتفتا مع الوحدة او
عالما مع التعدد فلا يتم **والحق** في الجواب انه لا بد من معرفة المراد من الفهم والدلالة الماخوذين في التعريف اما الدلالة فهي كون الشيء بحيث يلزم من
العلم به العلم بشيء اخر واما الفهم فله معنيان احدهما انتقال المعنى الى الذهن وان لم يعين المراد وثانيهما انتقال المعين تعيين المراد فان اريد من الفهم
الاول فلا يرد اذ المعاني يفهم منها بانفسها وانما القرائن فيها معينة لا مفهمة وان اريد الثاني فالايراد بحاله والاول اولى لان الشرح مقدم على
الجرح واما غير المشهور فهو تعيين اللفظ للدلالة على المعنى وقولهم ان للمجازات وضعا نوعيا ماخوذ من هذا فهذا التعريف شامل لها وايضا
واعم من المعنى السابق وهل لفظ الوضع حقيقة في المعنيين او في الاعم منهما فيكون استعماله في الاخص استعمالا للكلي في الفرد او في الاخص منهما الحق
الاخير للتبادر وصحة السلب عن الاعم من حيث هو وللاصل اي اصالة الحقيقة المقررة من لزوم الرجوع الى ما هو اغلب استعمالا ودخالة على الحقيقة وحمل الا
استعمالا على المجاز عند الشك ولا ريب ان الغالب استعماله هو الاخص وايضا كونه حقيقة في الاخص قطعي بعد نفي الحقيقة في المشترك الاعم فقط الا قليله
استعمالا على سبيل الانفراد بان يراد القدر المشترك منفردا من دون ارادة احد الفردين ولو من الخارج ولا قائل بالمجازية في الاخص والحقيقة في الاخر
بعد نفي القدر المشترك واذا ثبت الحقيقة في الاخص بعد ما ذكرنا ثبت المجازية في الاخر لان الحقيقة والمجاز اولى من الاشتراك **المقام الثاني**
في الوضع من جهة الواضع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في تعيين الواضع انه الخالق او المخلوق ولعرائه عن الفائدة اسقطناه من البين الثاني
في بيان اقسامه بالنسبة الى الواضع فنقول ان الوضع بالنسبة الى الواضع ينقسم الى اللغوي والعرفي الخاص والعام لان الواضع اما ان يكون واضع
اللغة ام لا وعلى الثاني اما ان يكون الواضع شخصا معينا او جمعا معينا بان حصل الوضع من اتفاقهم على استعمال اللفظ في معنى واما ان يكون
كل اهل اللسان ولا يختص بطائفة دون طائفة اخرى كوضع الدابة لذي القوائم الاربع فان كان الاول وان كان الثاني بقسميه فهو الثاني والا
فهو الثالث **المقام الثالث** في الوضع من جهة الموضوع والكلام فيه يقع في مقامين الاول في اقسامه بالنسبة الى الموضوع والثاني في تعيين
الموضوع في الاوضاع النوعية اما الاول **فاعلم** ان الوضع باعتبار الموضوع ينقسم الى شخصي ونوعي لان الموضوع ان كان شخصا خاصا
من الالفاظ كلفظ زيد فالوضع شخصي وان كان امرا عاما كهيئة فاعل فالوضع نوعي فالمراد من كون الموضوع شخصيا ان يكون تحته افراد متفقة
الحقائق فان لفظ زيد له افراد متصورة صادرة من اللافظين فهو نوع لافراده المتفقة الحقيقة والمراد من كون الموضوع نوعيا ان يكون تحته
انواع مختلفة الحقائق كهيئة فاعل فان لها مصاديق كثيرة كضارب وعالم وقائل ونحوها من الالفاظ المختلفة المندرجة تحت تلك الهيئة العامة
فالاعلام الشخصية واسماء الاجناس وضعها شخصي والمشتقات والمركبات اسمية او فعلية اخبارية او انشائية والاسماء الداخلة عليها اللام
واللاحقة بها التنوين والمجازات وضعها نوعي ثم ان الوضع النوعي اما ان يكون بجعل الواضع كالامثلة المذكورة واما ليس بجعله بل نحن
نفهم بالتتبع في مثل الاوضاع ان الواضع رضي باستعمال اللفظ في هذا المعنى ولا يبعد ان يكون الوضع النوعي في غير المجازات مما ذكرناه انفا
من المشتقات وغيرها من قبيل الاول والوضع المجازات من قبيل الثاني وبذلك يظهر الفرق بين المقامين ويندفع ما توهم في المقام من ان

في الوضع وأقسامه

فمن هذا الباب وضع المجازات ثم الموضوع في الوضع النوعي هل هو العام المنطقي كما يقتضيه العنوان ام العام الاصولي خلاف ثم على كون الاستعمال الخاص لا حقيقة ولا مجازا وجهان ثم
اذا شك في كون الوضع نوعيا ام شخصيا فالاصل هو الاول لقلة الحادث فيه وهذا من اللغوية بل العرا بينا ان كان الواضع البشر ثم كل من الموضوع له والة الملاحظة اما عامان او
خاصان ولا اشكال في وجود القسمين والاول عام والثاني خاص ولا ريب في عدم وجوبها والعكس فالقدما على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده في مثل الضمائر والحروف واسم
الاشارة فيدعون ان وضعها عام والموضوع له خاص لا انهما عامان وهو الحق للتبادر والاصل فيه كونه وضعيا وكاشفا من اللغة والاصل عدم الالتفات الى الشهرة وللزوم المجاز بلا
حقيقة ولعدم انقسام الكلمة الى ثلاثة انتهى

وضع المشتقات نوعي وكذا المجازات وضعها نوعي فلم يكن استعمال المشتق حقيقة بخلاف استعمال المجازات مع وجود الوضع النوعي فيهما وذلك
لما عرفت من ان الوضع في المشتقات جعلي من الواضع فيكون حقيقة بخلاف المجازات فتدبر **واما الثاني** فاختلفوا في ان الموضوع في
الوضع النوعي هل هو العام المنطقي ام الاصولي بمعنى ان الموضوع نفس النوع المتصور او جزئياته المتصورة في ضمنه اجمالا ويكون هذا النوع المتصور
عنوانا لها لا نفس الموضوع فقيل بالاخير لانه لو لم يكن كذلك لزم ان يكون استعمال المشتق في معناه لا حقيقة ولا مجازا لان الافراد اذا لم يكن نوعها
فلا يكون نحو ضارب موضوعا واذا لم يكن موضوعا لم يكن استعماله حقيقة وهو واضح ولا مجازا لانفاقهم على توقف صحة المجاز على الوضع وان المجاز
بلا وضع باطل وفيه ولا بالنقض بالاعلام الشخصية فان لفظ زيد الصادر من المتكلم حال استعماله في المسمى على هذا لا يكون حقيقة ولا مجازا لان
الواضع لم يضع كل لفظ زيد صدر عن اي شخص للرجل الخاص فالاستعمال الخاص ليس حقيقة ولا مجازا بل لو سلمنا في المشتقات ان الموضوع هو
الجزئيات نحو ضارب في ناصر قلنا ان كلا منهما متعدد باعتبار صدوره من المتكلمين فما يكون موضوعا هو ما صدر عن الواضع والبواقي
لا يكون حقيقة ولا مجازا على زعمك الفاسد الا ان يقول الخصم في الاوضاع الشخصية بان الموضوع هو كل فرد من افراد زيد وفي النوعية كل فرد
من افراد المشتقات التي يكون على هيئة الفاعل مثلا من اي قائل صدر فيكون كل جزئي من الجزئيات موضوعا في المقامين فلا يرد النقض
كما لا يرد انه على هذا لا فرق بين الاوضاع الشخصية والنوعية لوجود الفرق بكون الموضوع في الشخصي هو شخص اللفظ معلوما وملحوظا بالتفصيل
من غير ملاحظة امر آخر بخلاف النوعي فان الموضوع فيه وان كان تلك الجزئيات لكنها ملحوظة اجمالا في ضمن امر عام لا تفصيلا لكن هذا مخالف
لفهم العرف لانا نرى ان القائل باني وضعت لفظ زيد لابني لا يعني ان كل زيد يصدر من اي قائل موضوع لابنه بل لا يتخيل ذلك اصلا وثانيا
الحال ان الواضع اذا وضع هيئة الفاعل للذات صدر منه المبدء فهذا الموضوع لكونه كليا لا وجود له اصلا الا في ضمن الافراد فجعله موضوعا
مستلزم لكون الافراد موضوعا فظهر فساد مدرك هذا القول لكن لا دليل على بطلان اصل قوله فيكون كل من الاحتمالين صالحا لان
يكون موضوعا ولا دليل على تعيين احدهما ثم لو شككنا بعد ثبوت وضع في انه نوعي او شخصي فالاصل يقتضي الحكم بالاول لان النوعي
اقل تعددا وحادثا من الشخصي على ان الواضع اما الخالق او المخلوق وعلى التقديرين يكون النوعي اولى من الشخصي لانه ان كان الاول لزم اللغو
لان الوضع الشخصي لا يفيد الا فائدة النوعي فبعد امكانهما معا يكون ارتكاب التعدد لغوا فان كان الثاني مضافا الى اللغوية ربما يلزم عليه
العسر والعذر في وضع الاشخاص لكثرتها **المقام الرابع والخامس** في الوضع من جهة الموضوع له والة الملاحظة فكل واحد منهما قد
يكون عاما وقد يكون خاصا فهذه صور اربعة العامان والخاصان والمختلفان ولا اشكال في وجود العامين والخاصين وفي عدم وجود
ما كان الوضع فيه خاصا والموضوع له عاما وانما الاشكال في عكس ذلك فالقدماء على عدم وجوده والمتاخرون على وجوده وهو الاظهر
لوجوه الاول ان المتبادر من كلمة هو المسموعة من وراء الجدار هو الشخص الخارجي من الغائب المذكر لا المفهوم فثبت كون الموضوع له جزئيا
وانما كون الوضع عاما فلانه مسلم عند الخصم مع ان الوضع الخاص للجزئيات الغير المتناهية متعذر على الواضع المتاصل ولغو فان قلت
ان هذا الدليل يدل على وجود القسم الرابع في العرف لا للغة قلنا بضميمة اصالة عدم النقل يتم المط فان قلت مرجع هذا الدليل الى اصالة
عدم رفع المواتنة بين اللفظ والمعنى اللغوي لا يجري هذا فيما نحن فيه لان القدماء على فريقين منهم من يقول بان هو مثلا موضوع للمفهوم
الكلي بشرط استعماله في الخصوصيات ومنهم من يقول انه موضوع للمفهوم الكلي لا بشرط ولكن اتفق استعماله في الخصوصيات لا غير وعلى
التقديرين لا يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي اصلا فلا يكون مواتنة في البين حتى يبقى الاصل عدم رفع تلك المواتنة اذ المواتنة انما
يحصل من كثرة الاستعمال ولا استعمال هنا فلا يجري الاصل قلنا ان كان النقل المفروض تعينيا فيجري فيه اصالة عدم تعدد الوضع وان
كان تعينيا فيجري فيه اصالة عدم ارتفاع الارتباط الحاصل بين اللفظ والمعنى اللغوي اذ لا شك ان بين اللفظ ومعناه اللغوي ارتباطا
يوجب عدم جواز الاستعمال في الخصوصيات الا مع ملاحظة ذلك المعنى اللغوي وان لم يستعمل اللفظ فيه اصلا ولا شك ان حصول الوضع
الثانوي لكثرة الاستعمال يوجب ارتفاع هذا الارتباط والاصل عدم ارتفاعه فالاصل جار مطلقا فان قلت هذا التبادر اطلاقي
ناش من كثرة الاستعمال في الخصوصيات قلنا الاصل ان يكون وضعيا فان قلت قرينة الشهرة موجودة قطعا فلا معنى للتمسك باصالة الوضع
قلنا الاصل عدم الالتفات اليها او مجرد وجودها غير كاف **الثاني** انه لو لم يكن كذلك لزم كون الضمائر واسماء الاشارة والمبهمات من المجازات
بلا حقيقة لانها لا تستعمل في المفاهيم الكلية حتى عند القدماء والمجاز بلا حقيقة اما ممتنع او غير واقع او نادر الوقوع وعلى التقادير لا يحمل ما نحن
فيه عليه اما على الاولين فواضح واما على الاخير فلان الظن يلحق المشكوك بالغالب لا بالنادر **الثالث** انه يلزم على قول القدماء عدم الفرق
بين الحروف والاسماء وعدم انقسام الكلمة الى الاسم والفعل والحرف اذ المميز بينهما هو استقلال المعنى في الاسم دون الحرف فلو كان الموضوع
له في الحروف المفهوم الكلي لا الجزئيات الخاصة لكان الحرف ايضا مستقلا كالاسم من غير فرق بينهما ولو كان الموضوع له فيه الجزئيات الخاصة

فيلزم

قوله وعدم جواز استعمال تلك الالفاظ في المعنى العام حتى مجازا او لتنصيص اهل اللغة بان نحو هذا حقيقة في الطرفين ولا حقيقة الا بعد الاستعمال ولا استعمال الا في الخصوصيات وللخصم وجوه ضعيفة يظهر ضعفها بادنى تامل **اصل في وضع المشتق** المشتق يطلق على ما اخذ من شئ اخر كان له ما اخذ من الالفاظ ومخالف ببعض على خصوص اسماء المشتقة والكلام هنا في الاخير تبيح

١

ثبت المطلوب وهو وجود القسم الرابع من اقسام الوضع فان قلت الفرق بينهما هو استقلال الاسم في الملفظ دون الحرف قلنا ان من الاسماء ما يكون على حرفين ومن الحروف ما يكون على ثلثة احرف فان قلت ان ذلك يثبت كون الحرف كذلك خاصة قلنا غرضنا اثبات الايجاب الجزئي مضافا الى انه لا قائل بالفصل بين الحروف وغيرها من المبهمات الاسمية فان قلت تقسيمهم الكلمة على الثلثة انما هو بالنسبة الى الوضع الثانوي او الاستعمال الا انه لم ينقل بلوغها حد الوضع التعيني والكلام انما هو بالنسبة الى الوضع الاول والتقسيم الى الثلثة فيه غير معلوم وعليه لا يلزم ما ذكرت قلنا كون التقسيم بالنسبة الى الوضع الثانوي والاستعمال الان فاسد لان الخصم ايضا لا يقول بحصول الوضع الثانوي في الخصوصيات ثم مضافا الى ان ثبوت الوضع الثانوي مدفوع بالاصل **الرابع** ان قول القدماء مستلزم لجواز استعمال تلك الالفاظ في المفهوم الكلي ضرورة صحة استعمال اللفظ فيما وضع له مع ان استعمالها في الكلي مما يستنكره العرف بل هو مستهجن وذلك كاشف عن عدم كون الكلي موضوعا له والا لصح الاستعمال فيه عرفا فان قلت اللفظ مستعمل في الكلي ويفهم الخصوصية من الخارج قلنا ان الخصم ايضا يسلم انه لم يستعمل في الكلي لما عرفت سابقا من ان القدماء على فريقين ولا يقول احد منهما باستعماله في الكلي مضافا الى ما مر من تبادر الخصوصيات وهذا التبادر لو لم يثبت الوضع فلا اقل من اثباته الاستعمال في الخصوصيات فان قلت لو كان تلك الالفاظ موضوعة للخصوصيات لزم صحة استعمالها في الكلي مجازا لوجود علاقة الجزئي والكلي مع انه لا يصح كما اعترف به قلنا نمنع الملازمة لان مجرد وجود نوع العلاقة لا يكفي حتى على مذهب من يقول في المجاز بكفاية نوع النوع لانه يقول بكفايته بشرط عدم الاستنكار عرفا والشرط هنا مفقود **الخامس** تنصيص اهل اللغة بان في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في غيرها والحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له والمفروض انه على مذهب القدماء لم يستعمل اصلا في الكلي الموضوع له فلا يصدق عليه الحقيقة اصلا فالتسمية في الحقيقة لا يتم الا اذا كان حقيقة في الخصوصيات التي استعمل اللفظ فيها اذ لم يستعمل في غيرها حتى تكون حقيقة فيه فان قلت لو لم يكن وضع الضماير واسماء الاشارة عاما والموضوع له كذلك لزم كونها من باب متكثر المعنى ضرورة انها ليس بمتحد المعنى والمتكثر المعنى منحصر باتفاق العلماء في المشترك والحقيقة والمجاز والمرتجل والمنقول وهذا خارج عن الكل واما عن غير المشترك فظ واما عن المشترك فلفقد الاوضاع المتعددة التي هي شرط الاشتراك واذا بطل كونها من متكثر المعنى لزم كون وضعها عاما والموضوع له خاصا ليتحد المعنى قلنا اولا ان المحذور مشترك الورود بيننا وبين الخصم لان المراد من المعنى في قولهم المعنى اما متحد او متعدد واما مطلق المستعمل فيه ومطلق الموضوع له او الموضوع له المستعمل فيه فان كان الاول كان ما نحن فيه متعدد المعنى وليس داخلا في الاربعة فيلزم بطلان الحصر وان كان الثاني لزم كون الحقيقة والمجاز من متحد المعنى وقد عدوهما من متعدد المعنى وان كان الثالث لزم خروج ما نحن فيه من الاقسام نحيا لعدم الموضوع له المستعمل فيه عند الخصم وثانيا ان ذلك قسم خامس لمتكثر المعنى والحصر في الاربعة ممنوع والتقسيم الى الاربعة مبني على طريقة القدماء والمتاخرون مشوا في التقسيم على طريقتهم محافظة الى ما استقر عليه عادتهم واشاروا الى ما هو المختار عندهم في طي المطالب فان قلت لو كان قسما خامسا فلم صرح صاحب تلم بكونه مشتركا معنويا قلنا اولا انه اراد ان هذا مثل في عموم الة الملاحظة وثانيا انه اقتدى بالقدماء في التسمية كما اقتدى بهم في التقسيم بالاربعة مع قولهم بوجود القسم الخامس فان قلت لو كان الموضوع له خاصا لزم تصور الامور الغير المتناهية وهو باطل قلنا ان اردت التصور التفصيلي منعنا الملازمة لكفاية الاجمالي وان اردت الاجمالي فبطلانه ممنوع هذا ان قلنا بان الوضع هو البشر والا فلا ايراد من اصله فان قلت اهل اللغة صرحوا بان هذا للمفرد المذكر وانا للحاضر المتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء وهكذا وتلك المذكورات معان كلية قلنا كلامهم محمول على ارادة المصداق لا المفهوم الكلي ويؤيده ان الغرض الاصلي من معاني الالفاظ تصحيح الاستعمال وتمييز الصحيح من الفاسد وهذا انما يحصل لو اريد المصداق لا المفهوم لان المفهوم لا يجوز الاستعمال فيه بالاتفاق **ضابطة** المشتق قد يطلق على ما اخذ من شئ اخر بان كان له ماخذ من الالفاظ وبهذا يدخل فيه كل الافعال والمشتقات بل المصادر فان لها ايضا مادة ض ر ب مثلا مترتبة وهيئة هي فتح الاول وسكون الثاني ولا ريب ان الافعال والمشتقات ليس مواد ها المصادر اذ المصدر ليس ماخوذا من المشتقات لا لفظا ولا هيئة ولا معنى فان المعنى المصدري ليس في المشتقات كما ان وزن المصدر ليس فيها بل مادة المشتقات هي مادة المصدر التي اشرنا اليها فالمصدر ايضا من المشتقات والمادة لا توجد في الخارج الا في ضمن واحد من تلك الهيئات وقد يطلق على خصوص ما يسمى المشتقة ومحل الكلام هنا الاخير وفيه مقامات الاول في وضع المشتق ان المالاحظ فيها هو الموضوع له المشتق ام لا الثاني في انها حقيقة في الماضي ام لا اما الاول **فاعلم** ان وضع المشتقات نوعي كوضع سائر الهيئات غير المصادر لانها لو لم تكن اوضاعا لا تحصى مع ان الاصل عدمها مع لزوم اللغو والعسر او العذر في جعل الاوضاع شخصية بعد اتحاد مفاد الشخصي والنوعي فلا حاجة في الاخير كما اشرنا سابقا واما الثاني **فاعلم** ان القائلين بوقوع الوضع العام والموضوع له العام اتفقوا على ان المراد بالخصوصيات هنا ليس الجزئيات الحقيقية كما في المبهمات بل خصوصيات الاصلية كضارب فان قلنا بان ما وضع له هيئة ضارب عام كان مفادها

من نفسه

فاعلم ان وضع المشتق نوعي حذرا من تعدد الاوضاع ولزوم اللغو والعسر او التعذر والاجحاف وصنعه قابل قسمين من الاقسام الستة المتصورة وهما كون الموضوع له

من اتصف بالمبدء وان قلنا انه خاص كان مفادها من اتصف بالضرب لكن من اتصف بالضرب ايضا كلي يصدق على زيد وعمرو وغيرهما
فهو جزئي اضافي بخلاف المشار اليه بهذا ثم ان كون الوضع عاما والموضوع له عاما في المشتقات يتصور على وجوه كون الطرفين كليا منطقيا
كان يضع ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء او كليا اصوليا كان يضع كل ما كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدء وكون الاول كليا منطقيا
والثاني اصوليا وعكسه ثم اذا كان الثاني عاما اصوليا فاما ان يعتبر التوزيع ام التعميم بمعنى انه وضعت ما كان على زنة فاعل او كل ما
كان على زنة فاعل لكل من قام به المبدء اي مبدء كان ولازمه صدق ضارب مثلا على كل من اتصف بمبدء له ما كالقتل والعلم وغيرهما
فيصدق كل واحد من المشتقات على كل مصاديق المشتقات الأخر اي وضعت ثلاثة لكل من قام به المبدء بنحو التوزيع والتقسيم فينقسم كل من
هذين القسمين من الاربعة الى قسمين فيصير الاقسام ستة ولا ريب في بطلان القسمين اللذين ليس فيهما التوزيع فيبقى صور اربعة فقيل ان
كلا منها صحيح لا مانع منه والمشتق قابل لكل منها لو ان الوضع على التقادير الاربعة عام والموضوع له ونحن نقول انه في صورة كون الموضوع له كليا منطقيا
سواء كان الموضوع ايضا كذلك ام عاما اصوليا نمنع الصغرى اي كون الموضوع له في المشتقات كليا منطقيا ولا نمنع الكبرى على ذلك التقدير اي
كون الوضع والموضوع له ح عامين وفي صورة كون الموضوع له عاما اصوليا فالصغرى اي كون وضع المشتقات من هذا الباب مسلم واما
الكبرى اعني كون الموضوع له ح عاما كالوضع فممنوع بل الوضع ح عام والموضوع له خاص اما الاول اعني منع كون الموضوع له في المشتق كليا
منطقيا فلوجهين الاول تبادر المبدء الخاص من هيئة ضارب عند الاطلاق فان المتبادر من الهيئة شخص متصف بمبدء خاص ومن
المادة يعلم ان هذا المبدء الخاص الغير المعين المدلول عليه بالهيئة هو الضرب فاما على ما يقول هذا القائل فلا بد ان يتبادر من الهيئة شخص
متصف بالمبدء الكلي ويفهم من المادة ان ذلك الكلي موجود في ضمن الضرب من دون تقييد المبدء الكلي بمبدء خاص معين في الخارج غير
معين من الهيئة كما قلناه والحاصل انه على طريقة هذا القائل معنى هيئة ضارب شخص متصف بالمبدء وعندنا شخص متصف بمبدء خاص
ولكن يعلم تعيين هذا الخاص المعلوم من الهيئة اجمالا من المادة تفصيلا وعلى طريقته لا يعلم الخصوصية من المادة لا اجمالا ولا تفصيلا
الثاني انه لو كان الموضوع له كليا منطقيا لجاز استعمال الهيئة فيه عرفا بلا استهجان مع انه لو استعمل الهيئة في ذلك المعنى لكان المستفاد
من ضارب هيئة ومادة الشخص المتصف بمبدء الضرب هذا لغو وهجو واما الثاني اي منع كون الموضوع له عاما ان قلنا بانه العام الاصولي
[illegible] ان المراد بالخاص على فرض كون الموضوع له خاصا هو الخصوصيات الاضافية لا الحقيقية والخصوصيات الاضافية هنا انما
هي افراد العام الاصولي الموضوع له بالفرض المتصورة اجمالا ولا ريب ان تصور افراد العام اجمالا لا يمكن الا بتصور الكلي المنطقي الجامع لتلك
الافراد فلا بد له من ملاحظة الكلي ليلاحظ تلك الافراد الموضوع لها اجمالا وليس هذا الا معنى الوضع العام والموضوع له الخاص لانه لاحظ
الكلي وجعله آلة لملاحظة الافراد ووضع اللفظ بازائها والحق ان وضع المشتق قابل لقسمين وهما كون الموضوع له عاما اصوليا
سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص واما الثالث فاعلم انه قد يطلق المشتق ويراد
به الماضي وقد يراد به الاستقبال وقد يراد به الحال وقد يراد به حال التلبس وقد يراد به القدر المشترك بين الماضي والحال او الحال و
الاستقبال وعلى التقادير المبدء اما من الحاليات او الملكيات او الحرف والنسبة بين الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعمال المشتق
في الماضي يتصور على وجوه اربعة اولها ان يقال على من ضرب في الامس ضارب ويراد انه ضارب الان اي يراد به معنى ضرب بعلاقة ما
كان وثانيها ان يراد به انه كان ضاربا في الامس بارادة الزمان والربط من نفس اللفظ وثالثها ان يراد به انه ضارب في الامس بارادة
الربط من اللفظ والزمان من الخارج كقولك هو ضارب في الامس ورابعها ان يراد به هذا المعنى ايضا لكن يراد الزمان والربط من الخارج
ويستعمل المشتق في مطلق التلبس بالضرب بلا ارادة زمان وربط منه بل من الخارج واما المستقبل فتصور فيه تلك الاربعة ايضا
فذلك ثمانية واما الحال كان تقول زيد ضارب وتريد به انه ضارب حال النطق فاما يراد فيه الزمان من اللفظ ام الخارج واما حال
التلبس فهو ان يراد من لفظ المشتق مطلق التلبس بالمبدء من دون ارادة الربط والزمان من اللفظ كالرابع في الماضي و المستقبل والثاني
في الحال واما القدر المشترك بين الماضي والحال فهو ان يراد من المشتق مطلق صدور المبدء من الذات حالا او ماضيا واما القدر
المشترك بين الحال والاستقبال فهو مطلق اتصاف الذات بالمبدء حالا ام مستقبلا ثم الظاهر اتفاقهم على ان المبادي لا تفيد حقيقة
الا الحال المقابل للملكة والحرفة وان الهيئة تفيد اتصاف الذات بالمبدء ان حالا فحالا وان ملكة فملكة وان حرفة فحرفة بان يستعمل
المبدء في الحال والملكة والحرفة ثم انه قد يتوهم ان كون المشتق حقيقة في حال التلبس اتفاقي وان كونه مجازا في القسم الاول من الماضي
والاستقبال كذلك وكذا القسم الثاني من الاستقبال اتفاقي ايضا كونه مجازا وان النزاع انما هو القسم الثاني من الماضي وقد يتوهم
المشتق حقيقة في حال النطق فقط وقد يتوهم ان القسم الثاني والرابع من الماضي الذي هو حال التلبس محل النزاع واما القسم الثالث

عاما اصوليا سواء كان الموضوع عاما اصوليا ام منطقيا وان الوضع عام والموضوع له خاص ثم انه يطلق ويراد به الماضي والاستقبال او الحال او حال التلبس او القدر المشترك بين الاول والثاني [illegible]

ثم المبدء اما من الحالات او الملكات او الحرف والنسبة بينها الاخيرين عموم من وجه ثم ان استعماله في كل من الماضي والمستقبل يتصور على وجوه اربعة وفي الحال على وجهين ومحل
النزاع من تلك الاستعمالات غير محرز والاصل فيه التوقف لقاعدة التوقيف ان لم يكن في المسئلة قدر متيقن في كونه حقيقة والا نفينا الحقيقة فيما عداه باصالة عدم الاشتراك
وثمرة النزاع تظهر في كراهة البول تحت الشجرة المثمرة فيختلف الحال بارادة المثمرة فعلا او ملكة او نوعا وكذا في مثل استعمال سؤر اكل الجيفة وقد ذكروا في استعمال المشتق فيما انقضى
عنه المبدء اقوال كثيرة واطالوا الكلام في نقضها وابرامها شايع

من الماضي والمستقبل فيكون عنه في كلا تمام وقد تبين ان المشتق حقيقة في القسم الثاني من الاستقبال ايضا ثم ان القسم الاول لا ريب فيه في كون
الاسناد مجازا اتفاقا لانه اسناد الى غير من هو له واما مجازيته لفظا الضرب فعلى القول بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فان اريد الزمان من
اللفظ فهو مجاز وان اريد من الخارج فان اشترط في حال التلبس مطابقة صادق النسبة الحكمية مع زمان الاتصاف بالمبدء فمجاز ايضا وان كان
المراد من المشتق هو مطلق المتصف بالمبدء بحيث يكفي فيه مطلق ارادة مطلق التلبس بالمبدء وان لم يكن فيه هذا الشرط فحقيقة وعلى القول بكون
المشتق حقيقة في حال النطق فقط فان اريد الزمان من الخارج فمجاز وان اريد من اللفظ فحقيقة عكس صورة كون المشتق حقيقة في القدر المشترك
بين الماضي والحال فظهر من تضاعيف ما ذكرنا انه ليس مورد علم فيه تفصيلا بكون المشتق حقيقة فيه بالاتفاق من كل تلك الموارد المذكورة
وكل لا مورد علم فيه تفصيلا بمجازيته لفظ المشتق اتفاقا وكذا محل الخلاف غير معلوم لوجود الخلاف نعم نعلم في الجملة بكون القسم الثاني من الكل
محلا للنزاع عند الكل فالاحسن التكلم في كل من تلك الموارد وتميز الحق من الباطل ثم ان ثمرة النزاع تظهر في مثل الشجرة المثمرة المكروه تحتها البول
وتفصيله ان اطلاق المثمر على الشجرة يتصور على وجوه ارادة ان الشجرة مثمرة بالفعل وارادة انها مثمرة بالملكة وارادة انها مثمرة بالنوع فان كان
المراد من اللفظ الاول فان قلنا بكون المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الثمرة على الشجرة وان قلنا انه حقيقة في
الماضي والقدر المشترك بينه وبين الحال فزمان الكراهة بعد ظهور الثمرة وان لم تكن موجودة بالفعل وهكذا فقس وان جعل المراد من
اللفظ الثاني فان قلنا ان المشتق حقيقة في حال التلبس فزمان الكراهة زمان وجود الملكة الثمرة وان لم توجد فيها بالفعل ما لم يذهب
الملكة بيبس الشجرة وان قلنا انه حقيقة في الماضي فزمان الكراهة بعد وجود الثمرة الى زمان وجود الشجرة قائمة رطبة او يابسة وهكذا
فقس وان جعل المراد من الثمرة الثالث فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة قائمة وان لم تثمر ابدا سواء حال اليبس وقبل حصول الثمرة و
غيرها وان جعلنا المشتق حقيقة في حال التلبس وان جعلنا حقيقة في الماضي خاصة او ايضا فزمان الكراهة زمان وجود الشجرة و
صدق الشجرة عليه وهكذا يوجد الثمرة في الحديث الناهي عن استعمال سؤر اكل الجيفة فان اكل الجيفة قد يكون فعلا وقد يكون ملكة وقد يكون
نوعيا فقس حال الحال على حال الثمرة السابقة وهكذا ثم ان الاقوال في المسئلة كثيرة اثنان منها للمتقدمين وهما كون المشتق حقيقة فيما انقضى
عنه المبدء مطلقا وكونه مجازا فيه كذلك وما قيل من التفاصيل للمتأخرين منها انه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء اذا كان المبدء من المصادر السيالة
كالتكلم والاخبار ومجاز في غير ذلك كالضرب الخ ان مراده من كونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء في القسم الاول انه يقال لمن هو مشغول بالتكلم
انه متكلم وان كان بعض الكلام منقضيا وليس مراده ان المتكلم في الامس يقال له حقيقة انه متكلم اذ لو كان مراده ذلك لم يكن فرق بين
السيالة وغيرها ولم يجز دليله ولم يطابق مطلوبه فليتامل ومنها انه حقيقة في المنقضي عنه المبدء اذا كان من الثبوتيات كالمؤمن والكافر
الذين يصدق عليهما هذان اللفظان حال النوم ايضا دون ما اذا كان من الحدوثيات كالضرب والتكلم والاخبار وظهر من ذلك ان
الحدوثي اعم من السيالة فان السيالة لا تطلق الا على ما تركب من افعال كالتكلم بحيث لو اراد الشخص الاتيان بالفعل الاخير انتفى الاول
كالاخبار بخلاف الحدوثي فانه قد يكون فعلا واحدا غير قار ايضا كضربة واحدة ومنها التفصيل بين ما طرء على المحل ضد وجودي فليس
بحقيقة وبين ما لم يطرء فحقيقة ومنها التفصيل بين كون المشتق محكوما عليه فحقيقة او محكوما به فمجاز فيما انقضى عنه المبدء ثم الاصل
في المسئلة التوقف لقاعدة التوقيف ان لم يكن في المسئلة قدر متيقن في كونه حقيقة والا حكمنا باختصاص الحقيقة به ونفينا الحقيقة في غيره
باصالة عدم الاشتراك كما ان اطلاق المشتق وارادة حال النطق نحو زيد ضارب مع كونه ضاربا حال النطق حقيقة عند الكل
اما من جهة كونه حقيقة في حال النطق فقط او في حال التلبس او في القدر المشترك بين الماضي والحال فالحاصل ان كونه في الجملة
حقيقة اتفاقي ظاهر فعند الشك في كونه حقيقة في الماضي او المستقبل ايضا يظهر انه هو محل النزاع يصير نفي تعدد الوضع متمسكا فيه
بالاصل **واما تحقيق الحق فاعلم** انه يمكن ان يقال ان المشتق حقيقة في حال النطق فقط لوجهين احدهما عدم صحة السلب
عن الضارب في الحال وصحة السلب عمن انقضى عنه المبدء فيصح ان يقال لمن ضرب امس انه ليس بضارب وكذا المستقبل فمن تركيب عدم صحة السلب
وصحة السلب ثبت انه حقيقة خاصة في ذلك وثانيهما التبادر كما في قولنا زيد ضارب وقائم وجالس وفيهما نظر اما الاول
فلان الحالية مستفادة من الهيئة التركيبية لا من المشتق بل هو لم يستعمل الا في الماضي بالمعرف فان تبادر ذلك افراد التلبس وصحة السلب
انما هو لاجل انفهام الحالية عن الجملة التي دخلها حرف النفي لا لاجل فهمها من المشتق والشاهد على فهم الحالية من الجملة الاسمية انك
لو وضعت جامدا موضع المشتق فهم الحالية ايضا كقولك هذا خمر واما الثاني فلما ذكر من ان تبادر الحالية ليس من نفس المشتق
بل من الجملة ويمكن ان يقال بكون المشتق حقيقة في الماضي لوجوه الاول عدم صحة السلب فانه يصح مثل قولنا زيد قائل فيما تقدم منه القتل قبل
ذلك الثاني عدم صحة السلب فلا يصح ان يقال انه ليس بقائل **الثالث** ان المشتق استعمل في الماضي وحال التلبس في اللفظ

والحق ان المشتق بنفسه لا يدل الا على اتصاف الذات بالمبدء وتلبسه به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر وعدم صحة السلب ولاتفاق النحاة
على امتياز الاسم من الفعل باب الاول لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الثاني وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الماضي كذا او بمعنى المستقبل كذا لاحتمال ان يكون المراد
المعنى المجازي فيبقى الحقيقة فيما عدا ما ذكرنا الاصل خذ دائما من الاشتراك وعملا بالتبادر للغير تم المستفاد من هيئة المشتق ليس الا التلبس بالمبدء لكن المبدء ان كان حال لنا انما
التلبس به او ملكيا فكل منهما هكذا لكن مقتضى القواعد اللغوية ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما مر من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمبدء والمادة لا تدل
الموارد كالفرق العلمي بحوشيها ها كلها حالتان لا ملكيات لكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال الى بعضها قد استعملت في الحرفة والملكة بحيث صارت
مشتركة بين الاثنين او الثلاثة كما في الفارسي فاسم بل اسم الحال والملكة والحرفة في اى منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب بلا بد من ملاحظة الموارد تتبع
المستعمل في معنيين ان لم يوجد بينهما مناسبة فاللفظ مشترك لفظي بينهما وان وجدت وعلم بعدم ملاحظة المناسبة فكذلك وان شك في
ملاحظة المناسبة حكم بعدم ملاحظتها للاصل فيلحق بما علم فيه عدم الملاحظة وان علم بالملاحظة حكم بالمجازية فنقول ههنا ان المناسبة
موجودة ومن الظاهر ان مستعمل المشتق في الماضي لا يلاحظ المناسبة بينه وبين التلبس وجدانا فيكون حقيقة في الماضي ايضا اعم من ان
يكون بطريق خصوصية الماضي او القدر المشترك بينه وبين الحال فان الغرض اثبات الحقيقة في الماضي في الجملة **الرابع** ان النحاة
قالوا ان اسم الفاعل بمعنى الماضي حكمه كذا وبمعنى الاستقبال حكمه كذا والظاهر من المعنى هو المعنى الحقيقي فيظن من ظواهر كلماتهم الحقيقية
في الماضي **الخامس** انه لو لم يكن حقيقة في الماضي لزم مجازية بلا حقيقة في مثل المتكلم ونحوه من المصادر السيالة لانهم يطلقون
المتكلم على المشغول بالكلام وان كان متنفسا او ساكتا قليلا دون من لم يكن ساكتا ولا متنفسا ولا ريب ان اطلاق المتكلم عليه بالنسبة
الى الكلمات المتقدمة اطلاق له على الماضي اذ لا يمكن الاطلاق الحقيقي ههنا اذ الكلمة بمجرد وجودها ينتفي فلا يمكن الاطلاق على وجه الحال فلو
لم يكن في الماضي حقيقة لزم المجاز بلا حقيقة لعدم استعماله الا في الماضي فلا بد ان يكون حقيقة في الماضي وثبت الامر في غير المصادر السيالة بعدم القول
بالفصل اذ تلك التفصيلات انما نشأت من المتاخرين والاقدمون مطبقون على عدم الفصل **السادس** انه لو كان مجازا في الماضي
لزم عدم صدق المؤمن على النائم حقيقة والحال انه يصدق عليه حقيقة ويثبت الامر في الباقي بعدم القول بالفصل **السابع** انه لو كان مجازا
في الماضي لزم عدم جواز الاستدلال بآية السرقة والزنا اذ ليس المراد القطع والجلد حال السرقة والزنا ولا معنى لاجراء الاستصحاب ايضا في
الجواب عن تلك الادلة يتوقف على بيان المختار مع ادلته **فاعلم** ان الحق ان المشتق بنفسه لا يدل على اتصاف الذات بالمبدء وتلبسه
به كائنا ما كان من دون مدخلية زمان من الازمنة وذلك للتبادر فان المتبادر من لفظ الضارب المسموع من وراء الجدار كما في العالم والقائم
والنائم وغيرها اذا سمعت مفردة معراة عن القرائن ولعدم صحة السلب عن المتلبس بالمبدء في الماضي بطريق يكون من افراد التلبس فلا
يصح ان يقال لمن ضرب امس انه لم يكن ضاربا وكذا المستقبل فلا يصح ان يقال لمن يضرب غدا انه لا يصير ضاربا ولاتفاق النحاة على افتراق الاسم
من الفعل بان الاسم لا يدل على الزمان وضعا بخلاف الفعل وهذا نص بالنسبة الى قولهم اسم الفاعل بمعنى الاستقبال كذا او بمعنى الماضي
كذا لاحتمال ان يكون المراد المعنى المجازي اذا ظهر ذلك قلنا انه بعد ما ثبت كون المشتق حقيقة في حال التلبس بالتبادر فتبادر الغير بالنسبة
الى الماضي علامة المجاز واذا ثبت الحقيقة ههنا بعدم صحة السلب ثبت المجازية في الماضي باصالة عدم الاشتراك فبعد ثبوت الحقيقة حال
في التلبس علمنا اجمالا ببطلان تلك الادلة السبعة المذكورة الحاكمة بالحقيقة في الماضي مضافا في الاول الى وجود التبادر ولكنه لعله لاجل
كون المجاز مانوسا فان دلالة عدم التبادر على الحقيقة اغلبية او الا فقد يوجد في المجازات لحصول الانس فاذن يحصل التعارض بين التبادر
الذي هو قطعي للقطع بعدم وجود القرينة وبين عدم التبادر الذي هو ظني فيقدم الاول وفي الثاني الى انه يفهم من قولك زيد قاتل عمرو
المضي لاجل القرينة فلا يصح السلب لذلك كقولك زيد ليس باسد بري بخلاف عدم صحة السلب الذي قلناه فان كان او يكون في
السلب وليس قرينة خارجة عن اداة السلب كما هنا وفي الثالث الى وجود الملاحظة ولكنه خفية لكون المجاز مرسلا وظهور الملاحظة
انما هو في الاستعارة التي يكون فيها علاقة المشابهة ولذلك بيانا ما فيما يحتج فيه في الملاحظة والعدم سلمنا عدم العلم بالملاحظة غايته الا
الشك فيها والاصل عدم الاشتراك واصالة عدم ملاحظة الغير غير معتنى به عند العقلاء وفي الرابع الى ان ظهور المعنى الحقيقي من لفظ المعنى
الذي هو قد يكون مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي مسلم الا ان حمل المطلق على الفرد الشائع انما هو لكونه قدرا متيقنا وذلك لا يتصور ههنا
لدوران الامر بين المتباينين اذ عند احتمال ارادة الفرد الغير الشائع اي ارادة الكلي في ضمنه لا يحصل اليقين في الفرد الشائع سلمنا لكنه لا يعارض
النص المذكور آنفا وفي الخامس الى ان هيئة المتكلم انما تدل على كون الذات متلبسا بالتكلم ومعنى التكلم ليس ايجاد الكلام حتى لا يصح ان
يقال لمن تنفس في البين انه متكلم ولا الاشتغال به اشتغالا حقيقيا حتى لا يصح ان يقال متكلم لمن سكت قليلا او اكثر من التنفس في البين بل
هو الاشتغال بالكلام اشتغالا عرفيا فيصح ان يقال المتكلم للمتنفس بل الشارب في البين فالتلبس به انما هو بحسبه ليس ههنا مجاز بلا حقيقة
بل حقيقة للارادة حال التلبس وفي السادس الى ان المؤمن من له الايمان وهو موجود حالة النوم ايضا في خزانة الاعتقاد وفي السابع
الى ان فهم المعنى ههنا للقرينة وهي ظهور ان القطع دائما او غالبا يكون بعد السرقة وكذا الجلد بعد الزنا **وتفصيله** انا نقول ان المفرد
من المشتق لا يتبادر منه الا حال التلبس وهو معناه الحقيقي ابدا ولكن اذا وقع في ضمن التركيب فقد يستفاد من التركيب حال النطق كما
في زيد ضارب ونحوه من الجمل الاسمية والشاهد على فهم الحالية من التركيب انك لو وضعت موضع المشتق جامدا او قد يستفاد
مطلق الاتصاف بالمبدء كقولك اكرم العالم واهن الجاهل وهذا يكون غالبا في الصفات التي لها دوام وثبات وقد يستفاد من الهيئة
التركيبية المضي وهذا يكون غالبا في الصفات الغير الثابتة الغير الدائمة كالضرب والسرقة والزنا والاية من الاخير وذلك لا ينافي كون المشتق

[illegible]

اصل في ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية او الخارجية الاصح وضع الالفاظ للمعنى لا بشرط المعاني الذهنية بوصف وجودها في الذهن ولا
للامور الخارجية كذلك ولا التفصيل بين ما لا مصداق له كالمعدوم وغيره وذلك للتبادر والاستقراء والاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر ولذا يصح السلب بعد تبين
الخطاء ولم يحكم بامتثال المامور معنا فان الاحتمال الثالث الى النقض بمثل المعدوم وتظهر الثمرة في التخطئة والتصويب وفي حصول الامتثال الاتيان بالمعتقد **اصل** في ان الالفاظ موضوعة
للامور النفس الامرية او المعلومة الاصح وضع اللفظ للامر النفس الامري لا المعلوم للتبادر والاستقراء وتم تارك الفحص ولزوم كونه مجهول الحال واسطة بين الفاسق والعادل وعدم
النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها

عموم من وجه والثمرة تظهر في لزوم الفحص وفي الشبهة المحصورة

حقيقة فيما ذكرنا ثم ان التمسك بعدم القول بالفصل في الثلثة الاخيرة من الادلة فاسد ثم ان الكلام الى هنا انما كان في افادة هيئة المشتق
بالنسبة الى زمان الماضي والحال والاستقبال واما الكلام في المشتق من حيث افادته الحال الحيا نام الملكة او الحرفة فتفصيله ان المستفاد
من الهيئة ليس الا التلبس بالمبدء لكن المبدء ان كان حاليا استفيد التلبس به او ملكيا فكذلك وهكذا ولكن مقتضى القواعد اللغوية
ان لا يفيد المشتق الا الحال المقابل للملكة والحرفة لما عرفت من ان الهيئة لا تدل الا على التلبس بالمادة ولا ريب ان المواد كالضرب والعلم
والاجتهاد والصرف والنحو كلها حاليات لا ملكيات ولكن في بعض المشتقات حصل النقل الى الحرفة كما في اغلب صيغ فعال كالخياط
والنجار ونحوهما بحيث لو استعملت في الحال كانت مجازات وفي بعضها النقل الى استعماله في الحرفة والملكة بحيث صارت مشتركة بين الاثنين
او الثلثة كلفظ القاري فانه قد يراد منه الحال وقد يراد منه الملكة وقد يراد منه الحرفة وفي كل منها استعمل كان حقيقة لعدم صحة السلب
وهكذا لا بد من ملاحظة الموارد **ضابطة** اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة بازاء المعاني الذهنية بوصف وجودها
في الذهن ام للامور الخارجية كذلك ام النفس المعنى لا بشرط شيء من الامرين ثم الالفاظ التي لا مصداق لها كالمعدوم ولا شيء موضوعة للامور
الذهنية بالوصف المذكورة وما سواها للخارجية كذلك على اقوال وتظهر الثمرة فيما لو قال اكرم زيدا فاعتقد المخاطب عمروا انه زيد فاكرمه
فعلى الاول هو ممتثل بخلاف ما عداه وفي التخطئة والتصويب في الموضوع الصرف كالصلوة الى الجهات الاربع فالتخطئة على مذهب القايل بالوضع
للامور الخارجية والتصويب على مذهب القايل بالوضع للامور الذهنية والتحقيق في المسئلة هو القول الثالث لوجهين احدهما ان المتبادر
منها نفس المعنى لا بشرط بلا تقييد بحصوله في الذهن بطريق التصديق والاعتقاد ولا بحصوله في الخارج وثانيهما الاستقراء فانا تتبعنا
وجدنا الواضعين حين الوضع لا يعتبرون الا نفس المعنى وان شئت فاختبر نفسك في تسميتك ولدك زيدا فلم يخطر ببالك شيء من الشكوك وهو واضع اللغة
بالغالب فان قلت لو لم يكن موضوعة للامور الذهنية لما تغير الاسم فيما لو رأينا شبحا شبهناه من بعيد واعتقدنا انه زيد ثم ظهر انه عمرو
فنسميه ولا بزيد ثم بعمرو وليس ذلك الا لتغير الاعتقاد والامر الذهني فالالفاظ تابعة للاعتقاد وموضوعة للمعتقدات قلنا لا اولا انه
لا ينافي كون الالفاظ موضوعة للمعنى النفس الامري لان تسمية المعاني النفس الامرية بتلك الالفاظ والتعبير عنها بها انما هو باعتقاد
المتكلم اذ لا سبيل الى الواقع في التعبير عنه الا بطابقة الاعتقاد فهذا الاختلاف في التسمية انما هو لاختلاف الاعتقاد بنفس الامر وثانيا
نقول ان مذهب الخصم اما ان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية بشرط المطابقة مع نفس الامر ام مطلقا فان قال بالاول فالدليل مقلوب
عليه اذ لو كان كذلك لما تغير الاسم وان قال بالثاني ففيه انه خلاف المتبادر وانه لو كان كذلك لما صح سلب زيد عن عمرو المعتقد اولا انه زيد
في الشبح المذكور مع انه خلاف البداهة ولكان العبد المامور باكرام زيد ممتثلا في المثال المذكور لو اعطى الدرهم عمروا المعتقد اولا
انه زيد حتى بعد ظهور انه عمرو وهو خلاف البداهة فظهر بطلان القول بالوضع للامور الذهنية واما بطلان القول بالوضع للامور الخارجية
فاولا بانه خلاف المتبادر وثانيا بالنقض بالفاظ لا مصاديق لها في الخارج كالمعدوم واما بطلان مذهب المفصل فالتبادر والاستقراء المذكور
بل هو يجري جوابا عن الوضع للامور الذهنية والخارجية **ضابطة** اختلفوا في ان الالفاظ هل هي موضوعة للامور النفس
الامرية ام المعلومة وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في ان النسبة بين هذه المسئلة وسابقتها عموم من وجه
الاول لان من يقول هنا بوضع الالفاظ للامور المعلومة يقول لو قال المولى اعط درهما العالم النحوي من الجماعة المعهودة لم يجب على العبد الاعطاء
الا بعد العلم بالشخص المعين العالم النحوي ولا يجب عليه الفحص عنه اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من علمنا انه نحوي واما من يقول بالوضع
للامر النفس الامري فهو يقول في المثال بوجوب الفحص عن العالم النحوي من باب المقدمة اذ معنى الامر اكرم من الجماعة المعهودة من كان في الواقع
عالما نحويا علمت به ام لا فيجب تحصيل العلم من باب المقدمة فيمكن لمن قال في المسئلة السابقة بالوضع للامر الذهني ان يقول هنا بالوضع
للامر المعلوم او بالوضع للامر النفس الامري المقابل للمعلوم فان قال بالاول لم يلزمه الفحص وان قال بالثاني لزمه كما ان من يقول بوضع الالفاظ
للامور الخارجية يمكنه هنا القول بوضع الالفاظ للمعلومات فلا فحص عليه والقول بوضعها للامور النفس الامرية فلازمه الفحص فالنسبة
بين الكل من الذهني والمعلوم عموم من وجه وكذا بين الخارجي والنفس الامري بحسب القول **الثاني** في بيان ثمرة النزاع في لزوم
الفحص وعدمه في المثال المذكور ومثله اية النبأ وفي الشبهة المحصورة فان الامر بالاجتناب عن الحرام مثلا ان قلنا فيه بان الحرام موضوع
للمعلوم لم يجب الاجتناب عن الشبهة وجاز ارتكاب الجميع وان قلنا انه موضوع للامر النفس الامري فمعناه ما كان في الواقع معلوما بالتفصيل فكذلك
ان قلنا بانه موضوع للامر النفس الامري ليس منصرفا الى المعلوم بالتفصيل لزم الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة ومما جعل التخطئة و
التصويب من ثمرات هذه المسئلة فمحل كلام **الثالث** في وضع الالفاظ للامور النفس الامرية التبادر والاستقراء المتقدم ولانه
لو كانت موضوعة للامور المعلومة لما كان العبد المامور باكرام زيد مستحقا للذم بترك اكرامه اذا لم يكن بشخصه معلوما عنده وامكن تعيينه

جمع الالفاظ موضوعة بازاء المعاني من حيث هي لا من حيث انها معلومة او موجودة في الذهن

في ان الالفاظ موضوعة للامور النفس الامرية لا المعلومة

اصل في تعارض العرف واللغة

اذا تعارض العرف واللغة ولم يكن للشارع اصطلاح خاص ولا قرينة على المراد وجهل تاريخ صدور الخطاب ففي تقديم اصالة تأخر العرف او العرف كما هو المشهور للاستقراء او التوقف وجوه والارجح تقديم اللغة لان مرجع التعارض الى تعارض العرف اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع نعم لو قال اللغوي ان اللغة كذا او في العرف كذا الحق تقدم العرف نتيج

بالفحص مع ان بناء العقلاء على الذم وايضا يلزم كون مجهول الحال واسطة بين العادل والفاسق والتالي باطل لعدم صحة سلب صفتي الفسق والعدالة عنه فان قلت الالفاظ وان كانت موضوعة للامر النفس الامري لكنها في مقام التكاليف محمولة على المعلوم حذرا من لزوم التكليف بما لا يطاق قلنا لزوم التكليف بما لا يطاق ثم لانه بعد الفحص اما يرتفع الاشتباه فلا كلام واما يستمر الاشتباه فان كان الامر دائرا بين امور غير محصورة فلا كلام ايضا العدم لزوم الاجتناب حينئذ او بين امور محصورة فلا يلزم التكليف بما لا يطاق في تعلق الخطاب لامكان الاتيان بجميع المحتملات او ترك جميع المحتملات اذا كان الامر دائرا بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب وان كان دائرا بين الواجب والحرام فان كان احدهما مسبوقا باليقين فيستصحب وان لم يكن كذلك يرجع الى المرجحات فان وجدت والا فالحكم بالتخيير مع القرعة كما سيجيء انشاء الله مفصلا ضابطة اختلفوا فيما اذا تعارض العرف واللغة على اقوال وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقامات **الاول** في تحرير محل النزاع **اعلم** ان العرف اما مستحدث متأخر بالقطع عن زمن صدور الخطاب عن الشارع واما مقدم عليه بالقطع بان كانت اللغة مهجورة قبل ذلك بالقطع واما لا قطع بتأخر العرف عن زمن صدور الخطاب سواء علم المقارنة ام شك فيها وكذا لا انقطع بهجر اللغة قبله لا اشكال في الصورة الاولى في تقديم اللغة وتقديم العرف في الثانية الكلام انما هو في الثالثة وغرضهم من هذا النزاع استنباط مراد الشارع من لفظ الكتاب والسنة فيجب على من اراد ذلك الفحص من القرائن فان وجدت القرينة على المراد فهو والا فان كان للشارع في هذا اللفظ عرف عليه والا فان علم عرف زمان الشارع حمل عليه وان لم يوجد شيء من ذلك فلا يخلو من وجوه ستة اما ان يكون معنى عرف زمان ذلك الشخص معلوما واللغة مجهولة فلا اشكال في تقديم العرف لاصالة الاتحاد وعدم النقل وهذه الصورة ليست محلا للنزاع لا يقال انها معارضة باصالة تأخر الحادث لانا نقول انها لا تصلح للمعارضة اذ تلك الصورة لا تخلو عن صور اربع لانه اما ان يعلم استعمال ذلك اللفظ في زمان اللغة مع الشك في معناه المستعمل فيه او يعلم عدم الاستعمال للفظ فيه مع القطع بعدم وجود ذلك المعنى ايضا في ذلك الزمان او يشك في استعمال ذلك في ذلك الزمان مع العلم بوجود ذلك المعنى في ذلك الزمان ووجود معبر عنه فيه ولكن لا يعلم انه ذلك اللفظ ام غيره او يشك في الاستعمال في اللغة مع الشك في وجود المعنى ايضا واما الصورة الاولى فالرجحان فيها لاصالة عدم النقل لا لاصالة تأخر الحادث للعلم باستعمال ذلك اللفظ في اللغة ايضا كما هو المفروض بخلاف اصالة عدم النقل **الثاني** انه باتفاق منا ومنك ثبت في اللغة حادث فنحن متفقون بتقدم حادث لكن الشك في انه هل هو ذلك المعنى العرفي ام غيره فكما ان الاصل عدم تقدم حدوث ذلك المعنى العرفي فكذلك الاصل عدم تقدم ذلك الغير فاصالة تأخر الحادث التي مرجعها الى اصالة عدم تقدم الحادث معارضة بمثلها فيكون اصالة عدم النقل سليمة عن المعارض واما الصورة الثانية فلا يجري فيها شيء من الاصلين بل يحكم بمقتضى المعنى العرفي والوجه ظاهر واما الثالثة فيعمل فيها ايضا بالعرف لاصالة عدم تعدد الحادث واما الرابعة فلا شك فيها في تقديم العرف لاصالة تأخر الحادث واما ان يكون عكس ذلك اي يكون معنى عرف زمان اللغة معلوما وعرف زمان ذلك الشخص مجهولا فيحكم فيها بالمعنى اللغوي لاصالة عدم حصول النقل في العرف الى معنى اخر واما ان لا يكون شيء منهما معلوما فيحكم بالتوقف والرجوع الى الاصول الفقاهية العملية واما ان يكون كلاهما معلومين مع العلم باتحادهما فلا يتصور فيه النزاع واما ان يكون كلاهما معلومين متخالفين فيحمل كلام الشرع على اللغة ويحكم بحدوث العرف بعد صدور الخطاب او يحمل كلام الشرع على العرف وذلك محل الاشكال والنزاع والاقوال فقيل بتقديم اللغة لاصالة تأخر العرف وقيل بالتوقف وقيل بتقديم العرف واجيب عن اصالة تأخر العرف بان الاصل انما يفيد الظن المعتبر اذا لم يكن الشهرة على خلافه ومنها المشهور تقديم العرف واحتجوا عليه بوجوه الاول ان اكثر خطابات الشرع مطابق للعرف فيحمل المشكوك على الغالب الثاني الشهرة الثالث بعد مخالفة هذا العرف مع عرف الشارع مع انه لم يمض الا قليل من الزمان فان التخالف يحتاج الى زمان طويل واجيب عن الاول بانه ان اريد من الاستقراء الاستقراء في الالفاظ المخالفة معانيها العرفية مع اللغوية ووجد ان عرف الشارع على طبق عرف المتأخر فهو ممنوع لانه ليس الا صورة متعددة وان اريد به الاستقراء في الالفاظ المتحدة معانيها لغة وعرفا فلا ينفع في شيء وعن الثاني بان الشهرة حجة اذا لم يعلم مستندها او فساد مستندها وههنا يعلم المستند وفساده وهو الاستقراء الذي عرفت مع ان الشهرة المفيدة للظن حجيتها في المسائل الاصولية ممنوعة وعن الثالث بانا نشاهد تغير العرف يوما فيوما مع ان ذلك الاستبعاد يؤيد تقديم اللغة واما التوقف فحجته تعارض الادلة من الطرفين اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو الاول للاصل المذكور ولان مرادنا باللغة في تعارض العرف واللغة هو اللغة الواصلة الينا من متون اللغة المتداولة في يومنا هذا ولا ريب ان زمان نقل متون اللغة انما هو بعد زمن الشرع او اواسط زمن الشرع كزمن الائمة عليهم السلام او بعدهم بقليل فعلى هذا نقول اولا ان المقصود الاصلي من تدوينهم الكتب اللغوية معرفة الفاظ الكتاب والسنة فلا ريب ان اهل هذه الكتب انما بينوا ما كان متعارفا في زمن الشارع ومتداولا في محاوراته عرفه فيجب تقديم اللغة وثانيا انا نعلم ان ديدن اللغويين انهم انما نقلوا وذكروا الفاظا كانت متعارفة في محاوراتهم وعرفهم لبعد نقلهم المعاني المتداولة

تعارض العرف واللغة

اصل في تعارض عرف السائل والمسؤول اذا تعارض عرف السائل والمسؤول ففي تقديم عرف السائل او المسؤول او بلد السؤال مط او ان وافق عرف السائل او ان وافق عرف المسؤول او ان وافق عرف احدهما او الوقف او غير ذلك وجوه والحق ان صور المسئلة كثيرة لان كلا من السائل والمسؤول اما عالم باصطلاح الاخر او جاهل فيهما اما عالمان او جاهلان او مختلفان ثم المسؤول العالم باصطلاح السائل اما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه او يشك او لا يلتفت الى غير ذلك من الاقسام والمرجع في الكل بناء العرف او حكم القوة العاقلة كما لو كان المسؤول جاهلا باصطلاح السائل فانه لا يتصور حمل كلامه على اصطلاحه اصل في الفاظ الموازين والمقادير اطلاق الفاظ الموازين والمقادير على الناقص او الزائد بيسير انما هو من باب المجاز للتبادر وصحة السلب ولزوم التسلسل لولاه فلا تاتي في الشرعيات وان حصل التسامح في العرفيات في الامور الحقيرة وذلك انما للاحتياط او للاصول اللفظية

شايع

في تعارض عرف السائل والمسؤول

في الزمن السابق عن زمنهم المهجورة في عرفهم كقبل زمن النبي صلى الله عليه وآله من اوايل العرب لا نقلوا ايضا من العرف المتاخر عن عرفهم لانه لا يتصور اذ تبين ذلك ظهر ان التعارض بين الفريقين انما هو في العرف المتاخر اللاحق والعرف السابق القريب من زمن الشارع الذي ليتمونه لغة فحمل كلام الشارع على العرف الاقرب الى زمانه اولى من حمله على العرف الابعد ولازمه تقدم اللغة وقد ظهر بما ذكرنا المقامات الاخران وهما ثمرة المسئلة وبيان الحق من الاقوال ضابطة اختلفوا في تعارض عرف السائل والمسؤول فقيل بتقديم عرف السائل وقيل بتقديم عرف المسؤول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف بلد السائل وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف المسؤول وقيل بتقديم عرف بلد السؤال ان وافق عرف احدهما وقيل باقوال اخر والتحقيق ان ههنا صور لان كلا من السائل والمسؤول اما ان يكون عالما باصطلاح الاخر او جاهلا فهما اما جاهلان او عالمان او مختلفان وصورتان من تلك الاربع وهما صورتا علم المسؤول باصطلاح السائل سواء علم هو اصطلاح المسؤول ام لا لكل منهما اربع صور لان المسؤول اذا علم باصطلاح الاخر فاما ان يعتقد بان السائل ايضا يعلم اصطلاحه او يعتقد عدم علمه به او يشك فيه او لا يلتفت اصلا فهذه ثمانية مع الاثنين الباقيين عشرة فهذه العشرة مع ملاحظة بلد المسؤول وبلد السائل وبلد السؤال تبلغ ثلثين والثلثون مع ملاحظة كون مدلول اللفظ الصادر من المعصوم من المقادير والموازين او غيرهما يصير ستين اما الحكم في صورة كون المسؤول جاهلا سواء كان السائل عالما ام جاهلا كان السؤال في بلد السائل او المسؤول او غيرهما كان مدلول اللفظ من المقادير والموازين او غيرهما فهو تقديم عرف المسؤول في كل تلك الصور الاثنا عشر لان حمل لفظ المتكلم على غير مصطلحه مع عدم اطلاعه غير معقول فلا يتصور ارادته فلا يمكن الحمل عليه بقي منها صورة وهي ان يكون السؤال في بلد غيرهما مع كون المسؤول عالما بعرفه سواء علم المسؤول علم السائل باصطلاحه او عدمه او كان شاكا او غير ملتفت وسواء اعتقد المسؤول علم السائل بعرف هذا البلد او جهله او كان شاكا او غير ملتفت فهذه الصور ستة عشر سيجيء حكمها آنفا واما اذا كانا عالمين وكان السؤال في بلد المسؤول مع كون مدلول اللفظ من المقادير والموازين فان كان المسؤول معتقدا بعلم السائل باصطلاحه او غير ملتفت بعلمه به قدم عرف المسؤول لبناء العرف عليه فان قلت فكيف تحمل رواية الف ومائتي رطل على العراقي حيث سئل المعصوم ع عن الكر والسائل عراقي قلنا ان ذلك لدليل خارجي وهو ان المعصوم سئل عن الكر في مكة فاجاب ستة مائة رطل وذلك محمول على الرطل المكي لانه ضعف العراقي اذ لا يمكن حمله على المدني والعراقي فيجب حمله على المكي فيصير الفا ومائتي رطل عراقي فذلك قرينة لحمل الرواية الاولى على العراقي ولولا ذلك لوجب حمله على المدني وان كان معتقدا بجهله به قدم عرف السائل لما مر ولاستلزام الحمل على غيره اي على عرف المسؤول الاغراء بالجهل ولغوية كلام المسؤول وان كان شاكا فلو كان شكه مع ما يزول به كون غالب الواردين في بلد عالمين باصطلاح اهله قدم عرف المسؤول والا فالتوقف لان بناء العرف في تعيين الموازين والمقادير وتعيينها اذا وجد في كلامهم غير معين فلا بد من التوقف ثم مع هذا الفرض لو وقع السؤال في بلد السائل قدم عرفه مط سواء اعتقد المسؤول علمه باصطلاحه او جهله به او كان شاكا او غير ملتفت الى علم السائل وجهله لبناء العرف ومع ايضا لو وقع السؤال في بلد غيرهما فالمسؤول اما ان يكون عالما بعرف تلك البلد او جاهلا به فان كان عالما فاما ان يعتقد بعلم السائل بعرف ذلك البلد او بجهله به او يكون شاكا او غير ملتفت وعلى التقادير الاربعة اما يعتقد بعلم السائل باصطلاحه او بجهله بها او يكون شاكا او غير ملتفت فالاقسام ستة عشر فان كان المسؤول معتقدا بعلم السائل بعرف البلد حمل على عرف البلد مط وكذا لو كان غير ملتفت فعلم حال ثمانية من ستة عشر وان كان شاكا في علمه وجهله به فالتوقف مط اي في كل الاربعة وان اعتقد بجهله به فان اعتقد بجهله باصطلاحه ايضا قدم عرف السائل والا فالتوقف مط اي في جميع الثلثة الباقية وان كان المسؤول جاهلا بعرف تلك البلد فان اعتقد بجهل السائل باصطلاحه حكم على عرف بلد السائل مع فقد المرجحات الخارجية والا فالتوقف في الثلثة الباقية هذا كله اذا كانا عالمين باصطلاح كل منهما واما لو كان المسؤول عالما بعرف السائل والسائل جاهلا باصطلاح المسؤول فهذا ايضا ينقسم الى تلك الاقسام وحكمها حكمها بعينها واما الصور الستة عشر التي بقيت في صورة كون المسؤول جاهلا بعرف السائل مع وقوع السؤال في بلد غيرهما مع علم المسؤول بعرفه فحكمها حكم الستة عشر السابقة بلا تفاوت الا في شاذ من الاقسام فمجموع الاقسام المبين حكمها اربعة وثمانون هذا كله اذا كان مدلول اللفظ الصادر عن الامام عليه السلام من المقادير والموازين والمساحات وان كان غيرها من الاقسام فالاقسام ايضا بعدد الاقسام السابقة والاحكام ايضا كما سبق لكن يعتبر المحمولة على التوقف هنا اكثر كما اذا علم كل منهما بعرف الاخر وكان السؤال في بلد غيرهما مع كونهما عالمين بعرفه مع كون المسؤول عالما بعلم السائل بعرفه وبعرف تلك البلد فالحكم هنا الوقف بخلاف الاقسام السابقة فان الحكم فيها الحمل على عرف تلك البلد واستخراج احكام الصور بالرجوع الى بناء العرف ثم ان تلك المذكورات انما هي الاقسام المثمرة والا فالاقسام تترقى الى خمسمائة ضابطة اطلاق الفاظ الموازين

خاتمة في الحقيقة الشرعية تطلق المتشرعة على كل من تدين بدين الاسلام ولو عاميا والحقيقة الشرعية على كل لفظ استعمله الشارع في المعنى الشرعي بطريق الحقيقة تعيينا ام تعيينا والشارع على جاعل احكام الشرع ومخترعها وهو الله سبحانه لا غير نعم الشارع بمعنى المبين يمكن اطلاقه على النبي وآما التفويض الوارد في الاخبار فمن باب الاذن في بيان الاحكام على طبق المصالح لا جعل الحكم كما مر بيانه ثم الالفاظ التي اختلف في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها قد استعملت في المعنى الشرعي في لسان الشرع ولو مجازا لا انها باقية على معانيها اللغوية والزوائد شروط وقيود فهمت من الخارج كما عن القاضي تابع

فائدة في اطلاق الاوزان والفاظ المقادير على الناقص

الاول والمقادير على الناقص والزائد يسيرا هل هو بطريق الحقيقة العرفية او المجاز والمسامحة وجهان وتنقيح البحث يرسم مقامات الاول في تشخيص اصل الحقيقة والمجازية والحق انها حقايق في المقادير والموازين المعينة واطلاقها على ما دون او على ما زاد على سبيل المجاز والمسامحة للتبادر في التام وصحة السلب عن الزائد والناقص وما يترائى في بادي النظر من التبادر وعدم صحة السلب فهو ناش عن القرائن والغفلة عن الزيادة والنقصان لقلتهما مضافا الى انه لو كان حقيقة فيهما لزم التسلسل فيلزم حصول الامتثال بما بيان متقال من الحنطة اذا امر بما بيان منها الثاني في انه على فرض الحقيقة في الزائد والناقص هل هي عرفية طارية ام لغوية الحق الاول للاصل فتامل ولكونهما من الغلبة الحاصلة مندرجة قطعا الثالث في انه هل يجوز التعدي في التسامح في الشرعيات ايضا لو شككنا في حال العرف وعلمنا بكونهم شاكين في جواز المسامحة وعدم جوازها ام لا بل المرجع هو الاصول اللفظية ام العملية الحق الاخير لعدم الدليل على الجواز وح فهل المرجع الاصول اللفظية ام العملية للشك في حال العرف الحق الاول لان الشك بدلي الرابع في انه على فرض مسامحة العرف في الشرعيات بان يقصرون الصلوة في اقل من ثمانية فراسخ بشبر هل يعتبر مسامحتهم فيها حتى يكون الاحكام متعلقة بما يطلقون الالفاظ عليه مسامحة ام لا يعتبر مسامحتهم ويكون متعلق الاحكام نفس المداليل الحقيقية لتلك الالفاظ فيه اشكال من ان الالفاظ حقايق في المقادير المعينة فيجب حملها عليها والحكم بانها مراد الشارع وعدم اعتبار مسامحة العرف غاية ما في الباب عدم كونهم عاصين في المسامحة لغفلتهم واما الملتفت فليس له المسامحة ومن ان مراد الشارع لو كان هو المعاني الحقيقية مع عدم جواز المسامحة لاجل تعلق الحكم بنفس المعنى الحقيقي لكان اللازم عليه تنبيه العرف والبيان لهم حذرا من الاغراء والتقرير على الخطاء وهو خلاف اللطف فيقوى الاعتبار بمسامحتهم كما عليه جمع من الفقهاء والمختار هو لزوم الاحتياط في المواضع التي ثبت فيها مسامحة العرف مسامحة جلية لتصادم قواعد اللفظية مع القواعد والاصول العملية ايضا لا دليل على اعتبارها هنا فيجب الاحتياط الخامس في ان مسامحتهم هل هي ثابتة في الشرعيات ام لا الحق ان العرف يتسامحون في بعض الموارد كالمسافات والموازين الردية وليعلم ايضا ان لفظ اليوم له اطلاقات خمسة يطلق على المجموع المركب من اربعة وعشرين ساعة وعلى قطعة من الزمان السارية فيها ويشهد بهذين الاطلاقين قول الفقهاء يجب القصر في اربع فراسخ مع الرجوع ليومه لكون هذه كفاية الرجوع في الليالي لزوم القصر ولو كان مع الذهاب فيها ايضا وعلى ما بين طلوع الفجر الصادق وغروب الشمس وعلى ما بين البياض القريب من طلوعها والبياض الثابت بعد الغروب بمقدار ساعة فصاعدا بيسير وعلى ما بين طلوعها وغروبها ولا شبهة في تحقق في الاطلاقين الاولين وانما الاشكال في الباقي والحق انه حقيقة في الرابع لانه المتبادر عرفا لا غير وكذا لفظ بياض اليوم المتداول في الالسنة ايضا حقيقة فيه ومما ذكر يظهر ورود الاشكال على جماعة من العلماء حيث حملوا اليوم في قوله عليه السلام مسير يوم على يوم الصوم من جهتين احدهما انك عرفت اطلاقات اليوم فكيف حملوا عليه بلا دليل واخريهما انا سلمنا كونه حقيقة فيه ولكن المتبادر من تركيب قوله عليه السلام مسير يوم هو مسير يوم بحسب المتعارف ولا شك ان المتعارف ليس يوم الصوم على ان مسير يوم الصوم ازيد من ثمانية فراسخ

فائدة في الحقيقة الشرعية

ضابطة في الحقيقة الشرعية وفيها مقامات الاول في بيان معنى لفظ المتشرعة والحقيقة الشرعية والشارع فالاول موضوع لكل من يدين بدين الاسلام عالما او عاميا والثاني موضوع لكل لفظ استعملها الشارع في المعاني الشرعية بطريق الحقيقة تعيينيا كان ام تعيينيا والثالث موضوع لمن جعل احكام الشرع واخترعها وهو بهذا المعنى منحصر في الله تعالى شانه واطلاقه على النبي صلى الله عليه وآله غلط وما يقال من انه زاد في اليومية هيئة ركعتين وانهما فرض النبي وانه صلى الله عليه وآله سن غسل الجمعة وانه تعالى فوض بعض الاحكام اليه فمعناه انه فوض بيان الاحكام المخلوقة له تعالى التابعة للصفات الكامنة اليه لما اعطاه الله تعالى من القوة القدسية المدركة للحسن والقبح الذاتيين اللذين هما ملزومان للاحكام المجعولة لما ثبت من كون الحسن والقبح عقليين لا انه فوض خلق الاحكام الى النبي صلى الله عليه وآله فالتفويض الوارد في الاخبار من باب الاذن في بيان الاحكام بما اعطاه من القوة العاقلة المستنيرة للبيان الاجمالي نعم يمكن اطلاق لفظ الشارع بمعنى المبين عليه صلى الله عليه وآله اما مجازا او على الاشتراك اللفظي ولكن لا يمكن صحة اطلاقه على الائمة بل على العلماء ايضا الا ان يقال المراد من بيان الشرع هو بيان مختص بالنبي صلى الله عليه وآله واما مختص بالائمة الثاني في ان الالفاظ التي اختلفوا في ثبوت الحقيقة الشرعية فيها هل استعملت في غير معانيها اللغوية في لسان الشرع ولو على سبيل المجاز ام لا بل كون تلك الالفاظ باقية على معانيها اللغوية ومستعملة فيها عند الشرع والزوائد شروط وقيود فهمت من الخارج كما عن القاضي وثمرة هذا النزاع يظهر في اجراء اصل العدم في ماهية العبادات فيمكن على طريقة القاضي اجراء الاصل مطلقا سواء كان الشك في الاجزاء المقومة او غير المقومة او في الشروط بخلاف غير القاضي فانه لا يمكن اجراء الاصل على مذهب الصحيحي مطلقا وكذا على مذهب الاعمي في الاجزاء المقومة واما في غيرها فيجوز مطلقا شروطا كانت او اجزاء للمطلوب والمراد بالجزء المقوم ما ينتفي بانتفائه الاسم وغير المقوم هو ما ينتفي

للاتفاق ولزوم عدم كون الاخرس المنفرد مصليا الا ان يجعل الدعاء اعم من القلبي واللفظي ولان تقييد المطلق بالمنفصل فى الاطرمجاز الا ان يكون انكاره لغير مجاز التقييد لانه مبنى على اجراء الاصل فى الاركان ثم تظهر الثمرة بينه وبينهم فى اجراء الاصل فى الاركان وفى الحمل على المعنى اللغوي بعد فقد القرينة فيما لا القائل بالحقيقة الشرعية نتايج

بانتفائه المطلوب وان صدق الاسم والثمرة جواز اجراء الاصل مط على مذهب القاضى انه مع الشك فى الجزئية والشرطية لا شك فى تحقق المهية اى مهية مدلول اللفظ وصدق الاسم وانما الشك فى التكليف والتقييد والاصل يقتضى البراءة والاطلاق بخلاف الصحيحى مط والاعمى لو كان شكه فى الجزء المقوم لعدم تحقق المهية فلا يمكن التمسك بالاطلاق لعدم تحقق صدق الاسم واصالة الاشتغال ثم ان تقسيم الاجزاء الى المقوم وغيره انما هو على مذهب الاعمى لانه على مذهب القاضى لا يكون مدلول اللفظ مركبا حتى يكون له اجزاء وعلى مذهب الصحيحى الاجزاء كلها مقومات وكذا الشرائط ايض مقومة للمهية وان كانت خارجة لعدم تحقق المهية وعدم صدق الاسم الا بها والفرق بين الجزء المهية وشرطها بعد اشتراكهما فى عدم تحقق المهية بدونهما ان الشرط لو فرض تحقق المهية على خلاف العادة بدونه لتحقق صدق الاسم بخلاف الجزء مثلا تاثير الفاعل شرط لتحقق الشئ لكن لو فرض تحققه بدون الفاعل لم يضر فى صدق الاسم بخلاف الجزء المادى والصورى فان صدق الاسم بدون تحقق الجزء تح غير معقول وتظهر الثمرة بين القاضى والقائل بالحقيقة الشرعية انه فى صورة تجرد اللفظ عن القرينة يحمل على المعنى اللغوى عند القاضى وعلى المعنى الشرعى عند القايل بالحقيقة الشرعية ثم ان الاصل فى هذا النزاع مع القاضى لان الاصل عدم النقل وعدم ثبوت الاستعمال فى المهية المخترعة فتامل وكذا الاصل العلمى معه لان قوله فى محل الشك فى الشرطية والجزئية مستلزم لنفى التكليف باصل البراءة بخلاف غيره والجواب عن القاضى اولا باتفاق الامامية وغيرهم على ان للشارع فى تلك الالفاظ اسماء فى المهيات المخترعة وهذا الوفاق لو لم يفد القطع فلا اقل من الظن الذى هو حجة فى الموضوع المستنبط وثانيا ان لازمه عدم كون الاخرس مصليا اذ لم يكن مقتديا اذ الصلوة لغة اما بمعنى الدعاء والاتباع وليس فيه شئ منهما مع انه فى العرف يصدق عليه المصلى الا ان يقال ان الدعاء اعم من اللفظى والقلبى وتبادر خصوص اللفظى عند الاطلاق تبادر اطلاقى لعدم صحة سلبه عن القلبى وثالثا بان المجاز والاستعمال فى الماهية المحدثة المركبة لازم على مذهب القاضى ايضا لانه قايل بحصول التقييد فى المعنى اللغوى وان الشروط قيود خارجية كما مر فنحن نقول ان اصح الاقوال فى تقييد المطلقات ان ما كان التقييد فيه منفصلا وكان المطلق متعلقا بالتكليف كقوله اقيموا الصلوة ونحوه فهو موجب لمجازية المطلق وكاشف عن ارادة الخاص من لفظ الصلوة فى المثال مطلق الدعاء ثم اريد من الالفاظ المثبتة للتقييد الخصوصية لزم التعدد وهو خلاف الاجماع فيجب ان يكون تلك الالفاظ المثبتة للتقييد كاشفة عن ارادة الخاص من لفظ المطلق فيكون لفظ الصلوة مجازا مستعملا فى المعنى الخاص المركب المخترع فتامل الا ان يقول القاضى انه اسلم هذا القسم من الاستعمال المجازى المسبب عند التقييد المطلق لكن لا اسلم المجازى الذى يدعيه الجمهور اعنى الاستعمال فى المعانى المحدثة الجملة استعمالا مجازيا خارجا عن التقييد وعلى هذا يترتب الثمرة التى جعلناها بين القاضى والجمهور لانه يمكن عنده ح اجراء الاصل فى الاجزاء وان كانت مقومة لان المراد من اللفظ عنده هو الدعاء المقيد فكل قيد ثبت بالدليل اخذ والا دفعه بالاصل كساير المطلقات بخلاف غيره فانه لا يمكنه اجراء الاصل اذا كان الشك فى الجزء المقوم وان كان اعميا ايضا للشك فى حصول المهية ايضا ح مع اصالة بقاء الاشتغال والجواب الحقيقى عن القاضى هو الاولى اى الاتفاق المفيد للقطع بواسطة القرائن الخارجية **الثالث** انه بعد ثبوت استعمال الشارع تلك الالفاظ فى المهيات المخترعة هل هو من باب الحقيقة او المجاز فيه اقوال قول بثبوت الحقيقة بالوضع التعينى واخر بالوضع التعيينى وثالث بعدم ثبوت الحقيقة مط ورابع بثبوتها فى الفاظ العبادات وعدم ثبوتها فى المعاملات **وخامس** بثبوتها فى الالفاظ المتداولة عبادة كانت ام معاملة وعدم ثبوتها فى غيرها **وسادس** بالعدم فى زمن النبى مطلقا والثبوت فى زمن الصادقين عليهما السلام **وسابع** بالثبوت فى الالفاظ المتداولة فى زمن النبى صلى الله عليه واله وغيرها فى زمن الصادقين عليهما السلام **وثامن** بثبوت الحقيقة فى بعض الالفاظ فى زمن النبى صلى الله عليه واله وفى بعض اخر فى زمن الحسنين ع روحى فداهما **وتاسع** بالتبعيض فى الالفاظ المتداولة فى زمن النبى صلى الله عليه واله فى بعض اخر فى زمن الحسنين ع وفى بعض اخر فى زمن الصادقين عليهما السلام وهكذا وبعض اخر لم يصر حقيقة الى الان وهذا القول عن بعض متاخر المتاخرين **والحق** عندنا التفصيل بين الالفاظ الواردة فى الكتاب والسنة فما يكون استعماله فى الكتاب والسنة فى المعنى الشرعى اكثر من استعماله فى المعنى اللغوى حملناه فى كلام الشارع على المعنى الشرعى وما لم يكن كذلك لم نحمله على المعنى الشرعى وان كان استعماله فى خارج الكتاب والسنة فى المعنى الشرعى اكثر من استعماله فى المعنى اللغوى فيحمل على المعنى اللغوى لعدم ثبوت الحقيقة فيه والفرق بين مختارنا وبين القول الخامس ان النسبة بين الالفاظ المتداولة والالفاظ التى يكون استعمالها فى المعنى الشرعى اكثر من الاستعمال فى المعنى اللغوى فى خصوص الكتاب والسنة عموم من وجه اذ اللفظ قد يكون متداولا فى الخارج مع ان استعماله فى المعنى الشرعى فى الكتاب والسنة لا يكون اكثر من استعماله فى المعنى اللغوى وقد يكون بالعكس وقد يجتمعان فالنسبة بين القولين ايضا بحسب الموارد عموم من وجه اذا عرفت ذلك فاعلم انهم ذكروا ان ثمرة النزاع تظهر فى الفاظ الكتاب والسنة فان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية حملنا تلك الالفاظ عند تجردها عن القرينة

فى بيان ثمرة النزاع

ثم بعد ثبوت استعمال الشارع فهل كونه بالوضع في كل الالفاظ تعيينيا ام تعينيا او في الفاظ العبادات خاصة او في الالفاظ المتداولة خاصة او في زمن الصادقين عليهم السلام او في الالفاظ المتداولة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وفي غيرها في زمن الصادقين او عدم الوضع مطلقا وجوه والحق ان ما كان من تلك الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة غالب استعمالها في المعنى الشرعي من اللغوي حملناه عند فقد القرينة عليه الا لا لبناء العرف والمتمسك للاثبات المطلق باللطف لشدة الحاجة وعدم تجشم القرائن كثيرا او بالاستقراء في احوال المصطلحين الواضعين بالمقتضى لتحقق الوضع تعيينيا او بان ثبوتها في بعض الالفاظ كالصلوة قطعي ويتم في غيره بالاجماع المركب لان التفاصيل لم تكن وانما نشأت من المتأخرين والقلب بضميمة الاصل

واضح الفساد نتايج

على المعنى اللغوي وان قلنا بثبوتها بالوضع التعييني حملناه على المعنى الشرعي مطلقا او بالوضع التعيني فلا يخلو اما ان يكون زمن صدور الخطاب وزمن حصول الوضع التعيني كلاهما معلومين او مجهولين او احدهما معلوما والاخر مجهولا وعلى الاول حمل على المعنى اللغوي ان كان زمن حصول الوضع التعيني مؤخرا وعلى الشرعي ان كان مقدما وفي المجهولين يتوقف لتعارض اصالتي تأخر الحادث مع فقد المرجح وعلى فرض معلومية زمان الصدور ومجهولية زمان الوضع يحمل على اللغوي لاصالة تأخر الوضع وفي عكسه يحمل على الشرعي لاصالة تأخر صدور الخطاب عن الوضع وهكذا قرروا الثمرة وفيه اولا ان هذا التفصيل بعينه جار في التعييني ايضا فما وجه تخصيص التفصيل بالتعيني والحكم في التعييني بالحمل على المعنى الشرعي على الاطلاق مع احتمال تأخر الوضع التعييني عن جملة من الاستعمالات وثانيا ان حمل الفاظ الكتاب بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية على المعنى الشرعي انما يصح لو كان الواضع لتلك الالفاظ هو الله تعالى ولو كان هو النبي صلى الله عليه وآله فلا يصح الا حمل الالفاظ التي عليه ويمكن الجواب عن الاول بان الذي يظهر من تتبع احوال الواضعين انهم اذا ارادوا ان يضعوا لفظا لمعنى بالوضع التعييني قدموا الوضع على الاستعمال حذرا عن اللغوية فاذا كان الوضع مقدما على نوع الاستعمال فلا احتياج الى التفصيل المذكور في حمل اللفظ على المعنى الشرعي على القول بثبوت الوضع التعيني وعن الثاني بان الواضع لتلك الالفاظ للمعاني الشرعية وان كان هو الرسول صلى الله عليه وآله لكن يحمل الفاظ الكتاب ايضا على المعاني الشرعية لكون الكتاب نازلا باصطلاحه اذ الظاهر ذلك **فاعلم** ان الدليل على المختار وهو ثبوت الحقيقة في الالفاظ الغالبة الاستعمال في المعاني الشرعية في الكتاب والسنة في زمن النبي صلى الله عليه وآله وعدمها في غيرها فيحمل غيرها على المعنى اللغوي عند عدم القرينة وثبوتها في الاول انما هو بالتعيين فيحمل تلك الالفاظ الواردة الغالبة الاستعمال على المعاني الشرعية في الكتاب والسنة عند عدم القرينة هو بناء العرف الا ترى ان الاطباء مثلا في زماننا لو تتبعوا كتاب افلاطون ووجدوا اللفظ الفلاني في كتابه مستعملا في المعنى المصطلح عندهم كثيرا وفي معناه الاصلي في قليل من الموارد ثم حصل لهم الاشتباه في مورد في ان مراده هل هو المعنى المصطلح عندهم ام غيره بان لم يعلموا انه كما يكون حقيقة الآن في المعنى المعهود عندهم هل كان حقيقة فيه ايضا في الصدر الاول كزمان افلاطون ام لا فلا شك انهم يحكمون باتحاد هذا الزمان مع الصدر الاول فيحملون هذا اللفظ في كلامه مجردا عن القرينة على مصطلح الاطباء وكذا حال اهل التواريخ والامثلة كثيرة فلاحظ احتج المثبتون على الاطلاق بوجوه **الاول** ان من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية تسهيلا لابراز ما في الضمير ففيما نحن فيه نقول المقتضي للوضع وهو شدة الحاجة وتوفر الدواعي موجود فمقتضى اللطف ان يضع الشارع تلك الالفاظ لتلك المعاني حتى لا يحتاج الى تجشم القرائن كثيرا وفيه اولا ان هذا الدليل لمي ظني ليس بحجة في الموضوع المستنبط كما سيجيء وثانيا ان تجشم القرائن كثيرا على فرض عدم الوضع انما هو فيما كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر من اللغوي واما في العكس فيجب عدم النقل عن اللغوي لما ذكر من لزوم تجشم القرائن الكثيرة وفي صورة تساوي الاستعمال في اللغوي والشرعي لا مرجح في البين اصلا للنقل لعدمه فلا وجه للاطلاق هذا الحكم **الثاني** الاستقراء الذي هو اقوى ادلتهم بيانه انا وجدنا ان اهل كل عرف خاص كالنحوي وغيره واهل كل صنعة وحرفة اذا ارادوا استعمال اللفظ في اصطلاحهم في غير المعنى اللغوي يضعون ذلك اللفظ اولا لذلك المعنى ثم يستعملونه فيه فمن الاستقراء في حال الواضعين نظن بثبوت الوضع من الشارع تعيينا وفيه اولا منع الاستقراء بانا وجدنا انهم على استعمال تلك الالفاظ فيما اصطلحوا عليه مجازا حتى بلغت مرتبة الحقيقة بمرور الايام ومقتضى تأخر الحادث وهو الوضع ايضا ذلك فكذا الشارع لالحاق الظن المشكوك بالغالب فهذه الالفاظ موضوعة عنده لهذه المعاني تعينا وثانيا انه مسلم فيما كثر استعماله لا مطلقا فالدليل اخص من المدعى **الثالث** انا قاطعون بثبوت الحقيقة في بعض الالفاظ كالصلوة والصوم بحكم الوجدان ونتم في الباقي بالاجماع المركب عدم القول بالفصل اذ القول بين القدماء منحصر في الاثبات والنفي المطلقين وانما نشأت تلك التفاصيل من المتأخرين ولا يمكن القلب بعدم ثبوتها في الالفاظ النادرة الاستعمال باصالة تأخر الحادث وفيما بقي بالاجماع المركب لان احد شطري اجماعنا ثابت بالقطع وشطري هذا الاجماع هو الاصل فكيف يعارض القطع وفيه اولا منع عدم القول بالفصل بين القدماء وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وسلمنا انحصار قولهم في اثنين ولكن من اين علمت ان احدهما الاثبات المطلق والاخر النفي المطلق وليس احدهما قول بالفصل وثانيا سلمنا اتفاق القدماء على القولين المذكورين لكن الاجماع المركب حجة من باب الكشف والوصف لا التعبد والوصف فيما نحن فيه على الخلاف لما نرى من بناء العرف على عدم ثبوت الحقيقة في الالفاظ الغير المتداولة النادرة الاستعمال **الرابع** انه لا شك في ثبوت مسميات تلك الالفاظ في الامم السابقة بل يظهر من بعضها ثبوتها في زمن الجاهلية عند مشركي العرب فلا يبعد دعوى ثبوت الحقيقة في تلك المعاني قبل البعثة فكيف بعدها وبعد انتشار الشريعة لا يقال ان ثبوت المسمى في الامم السالفة لا يدل على ثبوت التسمية عندهم اذ من الجائز ان يكون تعبيرهم عنها بغير تلك الالفاظ بل نقطع بذلك لان لغتهم غير العربية والتمسك بقوله تعالى واوصاني بالصلوة

في ادلة المثبتين

او بثبوت مسميات بعض تلك الالفاظ في الامم السابقة والظاهر انهم كانوا يعبرون عنها في لسان العرب بتلك الالفاظ ولم يحصل في شرعنا اختلاف في المعنى بحيث يوجب اختلاف الوضع
ولم يجد مفصلا بين الالفاظ من تلك الجهة وبذهاب المشهور الموجب للظن في الموضوع المستنبط بل استفاضة نقل الاجماع على الثبوت وعلى الحمل على المعنى الشرعي وبان العرف العام والمتشرعة
يحملون تلك الالفاظ الواقعة في الكتاب والسنة وغيرهما بمجرد سماعها على المعنى الشرعي مدفوع بان الظن الكذائي لا حجية فيه فتجتمع القرائن كثيرا انما يلزم اذا كان الاستعمال في المعنى الشرعي اكثر
من اللغوي لا في العكس فانه بالعكس ولا مع التساوي ففقد المرجح وبان الاستقراء انما يتم فيما اكثر استعماله لا مطلقا بل مقتضى الاستقراء هو تاخر الحادث كون الوضع حاصلا من كثرة الاستعمال
لا التعيين وبان وجود القول بالفصل بين الفقهاء مشهور وعدم الوجدان لا يدل على العدم ثم اتحاد القول بينهم في الاثبات المطلق والنفي المطلق ثم فلعل احد القولين منهم بعد تسليم
مردود بان هذا نقل بالمعنى لانا نقول ان الظاهر انهم كانوا اذا ارادوا التعبير عن تلك المعاني بالعربية عبروا عنها بتلك الالفاظ وهذا كاف في
ثبوت التسمية قبل البعثة فان قلت سلمنا ذلك اي حصول التسمية والوضع في الامم السابقة لكن ذلك لا يستلزم الحقيقة بالمعاني الثابتة
في شرعنا الاختلاف الكيفية قلنا واذا ثبت الوضع في السابق ثبت في شرعنا ايضا لعدم حصول الاختلاف المغير للوضع فان لفظ الصلوة
موضوع في السابق للامر القابل لهذا الاختلاف الغير المغير لاصل الموضوع له واذا ثبت في لفظ الصلوة ثبت فيما عداه بالاجماع المركب
اذ لا مفصل من تلك الجهة اي بين الالفاظ التي كانت مسمياتها قبل شرعنا وغيرها وفيه اولا ان عدم الاختلاف اي عدم اختلاف الوضع
باختلاف الكيفية ثم وثانيا منع الاجماع المركب لاحتمال وجود المفصل بل لا معنى للتمسك بالاجماع المركب في المسئلة التي رتقي اقوالها الى
هذا المبلغ وثالثا سلمنا لكن يمنع حجيته كما مر **الخامس** ذهاب المشهور الى ثبوتها وهو موجب للظن في الموضوع المستنبط وهو حجة
فيه بل القول بالنفي شاذ وعن الامدي والرازي والشيخ الطوسي وابن زهرة وغيرهم الاجماع على الثبوت والحمل على المعنى الشرعي في بعض الالفاظ
وليس هذا الا لعدم الاعتناء بالمخالف وفيه اولا ان الوصف غير حاصل من الشهرة بل هو في جانب التفصيل الذي اختراه لبناء العرف
عليه فالشهرة هنا ليست حجة وثانيا بانهم ادعوا الاجماع على الحمل على المعنى الشرعي وهو غير الوضع **السادس** ان اهل العرف العام
والخاص من المتشرعة بناؤهم على حمل تلك الالفاظ بمجرد سماعها على المعاني الشرعية سواء وقعت في الكتاب والسنة ام غيرهما فهذا يكشف
عن صيرورتها حقايق في تلك المعاني في زمن الشارع وفيه اولا ان دعوى بناء العرف على ذلك مطلقا ممنوع نعم ذلك مسلم عند عدم التفاتهم
الى الالفاظ تفصيلا واما بعد التفاتهم الى ان بعضها كثير الاستعمال في لسان الشرع في تلك المعاني وبعضها نادر الاستعمال فليس بناؤهم
على ذلك وثانيا ان غايته ما في الباب كون بنائهم على الحمل وهو اعم من الوضع الذي هو محل النزاع فيما نحن فيه **احتج** النافون بعد اصالة
عدم الوضع تعينيا وتعيينيا بوجهين **الاول** ان الشارع لو وضعها لبينها للحاضرين لكونهم مكلفين بمضامينها ولو بينها لهم لنقل
الينا لمشاركتنا معهم في التكليف ولو نقل لكان اما بالتواتر فليس بموجود لوجود الخلاف وبالاحاد فلا نفيد لان الواحد لا يفيد الا
الظن وهو ليس بحجة في المسئلة الاصولية واذا بطل التالي بطل المقدم **الثاني** انه لو وضع لها لكانت تلك الالفاظ غير عربية لان العرب
لم يضع فيها ولو كانت غير عربية لكان القرآن غير عربي لاشتماله عليها وهو باطل للاية الشريفة انا انزلناه قرانا عربيا والجواب عن الاول
اي الاصل باندفاعه بالادلة الاجتهادية الدالة على الثبوت في متكرر الاستعمال وعن الثاني اولا بمنع الملازمة الاولى ان اراد من البيان
تصريح الشارع بالوضع ضرورة ان تكليف الحاضرين بمضامينها يحصل بافهامهم المراد بالترديد والقرائن ولا يلزم خلو الوضع عن الفائدة
لان المقصود منه بيان المراد وهو يحصل بالترديد بالقرائن فتامل وثانيا بمنع الملازمة الثانية ان اراد من البيان غير التصريح لان سند
تلك الملازمة المشاركة في التكليف وهي لا يقتضي النقل بل يقتضي وجوب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان علمنا
والا سقط التكليف عنا ورجعنا الى الاصول الفقاهية العملية ولا يقتضي ذلك نقل التكليف الينا والا لعم الكل ولكانت الاحكام بأسرها
معلومة لكل المكلفين على ان غايته انه يجب عليهم التبليغ والاعلام والتكليف بالشيء لا يقتضي حصول الامتثال به هذا كله اذا كان مراد
المستدل من اشتراكنا معهم الاشتراك بحسب الظاهر اي فيما فهمنا انه كان تكليفا للشافهين فان اراد اشتراكنا معهم في التكليف بحسب الواقع فاصل
المشاركة ممنوع وثالثا بمنع الملازمة الثالثة لضرورة ان النقل الينا ليس منحصرا في التواتر والاحاد لامكان حصوله بالتتبع والاجتهاد والعلم
لا يقتضي الا مطلق الوصول الينا لا الوصول بطريق النقل ورابعا بمنع بطلان التالي في قوله الينا لكان اما بالتواتر او الاحاد لانا نختار نقله
بالتواتر وتحقق التواتر لا يوجب انتفاء عدم الخلاف لان حصول العلم بالتواتر مشروط بشروط مذكورة في محلها فربما كان الشرط حاصلا
لاحد دون اخر فيحصل الخلاف وخامسا بمنع بطلانه ايضا بانا نختار النقل بالاحاد فانه قد يفيد العلم بالقرائن ولا ينحصر افادته الظن سلمنا لكن
المسئلة من الموضوع المستنبط لا المسائل الاصولية فيكتفي فيها الظن اتفاقا سلمنا ان المسئلة اصولية ولكن لا نم لزوم العلم في كل مسئلة
اصولية وسادسا ان هذا الدليل لو تم افاد نفي الوضع التعييني لا التعيني الناشي من كثرة الاستعمال مع ان الكلام في مطلق الوضع وعن
الثالث اولا بالنقض لاشتمال القرآن على الالفاظ الغير العربية من الهندي والرومي والفارسي كالمشكوة والقسطاس والسجيل وثانيا
بان هذا يتم ان لو يكن واضع اللغات هو الله تعالى والا فلا اذ المعتبر في كون اللفظ عربيا ليس هو وضع العرب بل استعمالهم اياه وهو حاصل
لان العرب كانوا يتكلمون بتلك الالفاظ بعد وضع الشارع اياها لها وثالثا بمنع الملازمة الاولى لانها مسلمة لو لم يكن المعنى المستعمل
فيه اللفظ موضوعا له بوضع العرب مطلقا لا حقيقة ولا مجازا واما اذا كان موضوعا له بواحد منهما فلا وما نحن فيه كذلك لان رخصة
استعمال اللفظ في معنى اخر سوى الموضوع له اللغوي لعلاقة بينهما حاصلة فيكون تلك المعاني ايضا موضوعا لها تلك الالفاظ لغة
لكن بالوضع المجازي وفيه انه يتم لو كان استعمال الشارع اياها في تلك المعاني بعنوان المجاز وليس كذلك في المحقق مع ان الملازمة ممنوعة ان ساب

لاتحاد قولهم في اثنين منه
التفصيل ثم حجية الاجماع المركب
مع عدم الكشف ممنوع فانا
نرى بناء العرف على عدم ثبوت
الحقيقة في الالفاظ النادرة
الاستعمال وبان عدم اختلاف
الوضع باختلاف الكيفية ثم ثم
وجود الاجماع المركب هنا باطل
وبحجيته ثم كما مر وبان الوصف
من الشهرة بعد ما عرفت من
طريقة العرف غير حاصل ونقل
الاجماعات على الحمل على المعنى
الشرعي لا يدل على الوضع وبنا
العرف العام او المتشرعة على
الحمل على المعنى الشرعي مطلقا
بعد التفاتهم الى كثرة الاستعمال
وندرته ثم مع ان الحمل اعم
من الوضع ولو منك التالي
المطلق بالاصل بعد اندفع بما
او بان الشارع لو وضعها
لبينها للحاضرين لكونهم مكلفين
بمضامينها ولو بينها لنقل
الينا لمشاركتنا معهم في التكليف
ولو نقل لكان اما بالتواتر وهنا
فيه وجود الخلاف او بالاحاد
فلا يفيد الا الظن الذي ليس
بحجة في المسئلة الاصولية ففيه
منع الملازمة الاولى ان اراد
من البيان تصريح الشارع
بالوضع لامكان تفهيم المراد
بالترديد والقرائن والثانية
ان اراد من البيان غير التصريح
اذ المشاركة لا تقتضي النقل
الينا والا لعم الكل علمنا بالـ
الاحكام فالمشاركة انما ...
استفراغ الوسع في تحصيل
العلم بما كلفوا به فان علمنا
عملنا والا رجعنا الى الاصل
على ان غاية ذلك وجوب عليهم
التبليغ والتكليف بالشيء
لا يقتضي حصول ... فان ...
منع الملازمة الثالثة اذ ...
بعضه النقل في التواتر والاحاد
لامكان حصوله بالتتبع ...

والحق ان التواتر لا ينافيه وجود الخلاف والاحاد قد تفيد العلم وان الظن في الموضوع المستنبط كاف غير مجد وان هذا لو تم لنفى التعيين لا التعين او ملزوم كون تلك الالفاظ

غير عربية اذ العربية فرع الوضع في لغة العرب فيلزم كون القران غير عربي لاشتماله عليها وينافيه قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا ففيه بعد النقض بمثل المشكوة وعدم تمامية

اذ كان الواضع هو الله سبحانه منع الملازمة الاولى اذ المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك الالفاظ قد كانت موضوعة في اللغة لمعان لغوية وان

اريدت الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام المنقولة من المعاني اللغوية عربية والثانية اذ المراد انه عربي الاسلوب منع بطلان التالي والضمير في الاية الكريمة اما راجع الى

مبناو بل المنزل والى بعض القران والقران يصدق على البعض حقيقة ثم على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية يكون المعنى الشرعي اقرب المجازات لثبوت الحقيقة عند المتشرعة

الالفاظ الى اللغات انما هو بحسب كلية ما بالوضع فيها كما زعم المستدل بل المعتبر في الانتساب الى اللغات كون اللفظ موضوعا فيها وتلك

الالفاظ قد كانت موضوعة في اللغة لمعاني اللغوية وان اريدت الحقيقة في الحال لزم عدم كون الاعلام الشخصية التي تكون غالبها منقولات

لغوية عربية مع انه لو قيل به احد الا ما كان غير عربي في الاصل ورابعا بمنع الملازمة الثانية لان المراد من كون القران عربيا كونه عربي الاسلوب

فلا يضر وجود لفظ غير عربي فيه كما لا يضر في فارسية الكتب الفارسية اشتمالها على اللفظ العربي وخامسا بمنع بطلان التالي والضمير في الاية

الكريمة راجع اما الى السورة بتاويل المنزل واما الى بعض القران ولا تم ارجاعه الى الكل لان القران يطلق على السورة والاية حقيقة كما يطلق

على الجملة لان له وضعين احدهما اللغوي على وجه الاعجاز ولهذا المعنى افراد منها السورة ومنها البعض والاخر مجموع ما بين الدفتين الرابع

من المقامات انه على تقدير عدم ثبوت الحقيقة الشرعية هل يكون تلك المعاني الشرعية من اقرب المجازات حتى يحمل اللفظ عليها عند

قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي ام لا وكذلك العكس واما في الاول فذهب المحقق الخونساري الى عدم كون المعنى الشرعي اقرب

المجازات فيكون اللفظ عند قيام القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي مجملا والاقوى انه من اقرب المجازات فيحمل اللفظ عليه وتظهر ثمرة

الخلاف في الالفاظ التي لا نقول فيها بالحقيقة الشرعية وقامت القرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي فنحملها على المعنى الشرعي كلفظ نجس

في قوله تعالى المشركون نجس فان المراد منه ليس معناه اللغوي اي الكثافة لان كثيرا منهم في غاية النظافة والنزاهة فنحن نحمله بمجرد تلك القرينة

على ارادة المعنى الشرعي مجازا لانه اقرب المجازات اذ لا ريب ان تلك الالفاظ في تلك المعاني الشرعية حقايق عند المتشرعة فتلك

الالفاظ في زمان الشارع لا تخ اما ان كانت اظهر في تلك المعاني او كانت اظهر في غيرها او يكونا متساويين فان كان الاول فهو المطلوب

وان كان الثاني والثالث فيستبعد صيرورتها حقيقة في تلك المعاني في هذا الزمان القليل فان حقيقية اكثرها ثابتة في زمن

الصادقين ع واما في الثاني اي العكس فقيل بكون المعنى اللغوي من اقرب المجازات للمعنى الشرعي فنحمل اللفظ عليه عند قيام القرينة على عدم

ارادة المعنى الشرعي بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية لان تلك الالفاظ قبل نقلها الى المعنى الشرعي كانت ظاهرة بل نصا في المعنى اللغوي

بالنسبة الى المعاني الاخر حتى المعنى الشرعي فاذا نقلت الى المعنى الشرعي ارتفع الظهور بالنسبة الى هذا المعنى الشرعي المنقول اليه واما بالنسبة

الى المعاني الاخر فالاصل بقاء اظهرية المعنى اللغوي فيها بالنسبة الى تلك الالفاظ كما كانت قبل النقل وفيه ان الظهور كان مسببا عن

الوضع للمعنى اللغوي واذا ارتفع الوضع ارتفع الظهور وقيل بعدم كونه اقرب المجازات فيكون مجملا والاظهر التفصيل فان علم صدور

اللفظ في زمان الشارع حمل على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في المعنى اللغوي في ذلك الزمان القليل بحيث يصير مساويا

مع المعنى الاخر وان كان صدوره بعد مضي زمان طويل من النقل كان مجملا **ضابطة** بعد تحقق تصرف الشارع في تلك

الالفاظ اما بطريق التقييد والنقل او المجاز فلا يمكن ان يعلم ان مراد الشارع من تلك الالفاظ ما هو ومن المعلوم ان العلم بمراده لا بد

من ميزان اما منصوص من جانبه او اجماع او غيرهما كما ان العلم بالحقيقة والمجاز لا يحصل الا من ميزان كالنص والاستقراء ونحوهما من

العلائم ولا ريب ان الحقيقة المتشرعة ميزان العلم بمراد الشارع فكلما كان لفظ الصلوة مثلا حقيقة فيه عند المتشرعة فهو ما استعمل

الشارع فيه لفظ الصلوة ولا ريب ان هذا فرع اتحاد زمان المتشرعة مع زمان الشارع اذ لو كان متغايرين لم يكن الحقيقة المتشرعة

ميزان المراد الشارع فلا بد اذن من صرف الهمة الى بيان ان زمان الشارع متحد مع زمان المتشرعة ام لا فنقول لو قلنا بكون استعمال

الشارع بطريق التقييد كما قاله القاضي فالاصل المغايرة بين الزمانين فنحكم ان مراد الشارع من الصلوة الدعاء فكلما ثبت اعتبار

قيد فيه اخذنا به والا طرحناه فلو شككنا في جزء او شرط نفيا وجوبه باصالة عدم التقييد فيكون لفظ الصلوة ح معينا ما لا اصل

ولا يجري ح نزاع الصحيحي والاعمي لتساويهما في اجراء اصل العدم على هذا القول فلا يترتب على النزاع في مسئلتنا هذه ثمرة فان قلت

يمكن اثبات اتحاد الزمانين بالاجماع المركب فكل من قال التقييد قال المراد الشارع من تلك الالفاظ ما صارت حقيقة متشرعة

فيه مضافا الى اصل التشابه في الازمان فمتى علمنا بصيرورة تلك الالفاظ حقيقة عند المتشرعة في الهيأة المخترعة المركبة من

اجزاء وشرائط حكمنا بانها ايضا مراد الشارع من تلك الالفاظ لتشابه الازمان قلنا لم يثبت الاجماع المركب على ان كلما

اعتبر قيد في زمان الشارع اعتبر جزء في مفهوم اللفظ في زمان المتشرعة عند الاعمي فان الاجماع المركب من هيهنا ظهر بطلان اصالة

تشابه الازمان ايضا بثبوت المغايرة بما ذكر ولو قلنا بالمجازية حكمنا باتحاد الزمانين للوجهين المذكورين الا ان كل من قال بان

الشارع استعمل تلك الالفاظ في المعاني الجديدة مجازا قال ان المستعمل فيه ما يفهم منها عند المتشرعة حقيقة وثبوت الاجماع

المركب هنا وفاقي ظاهر ولان تلك الالفاظ صارت حقايق عند المتشرعة في المعاني الجديدة بطريق التعين لغلبة الاستعمال كما هو الظاهر

لظهور ان الوضع التعيني مسبوق بالاستعمالات المجازية ومن البعيد في الغاية ان يكون تلك الاستعمالات المجازية مغايرة للحقيقة التي

تحقيقية اكثرها ثابتة في زمان الصادقين و ذلك يكشف عن ان تلك المعاني المجازية كانت الظهر من غيرها من المجازات اللغوية اذ لو كان غيرها اظهر او مساويا لبعد صيرورتها حقيقية في تلك المعاني في هذا الزمان القليل وعلى القول بالثبوت بكون المعنى اللغوي اقرب المجازات لاستصحاب ظهوره بالنسبة الى سائر المعاني الا ان يدفع بارتفاع سببه وهو الوضع والحق انه ان علم صدور اللفظ في زمن الشارع حمل مع قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الشرعي على المعنى اللغوي لبعد خروج اللفظ عن ظهوره في الزمان القليل او بعد زمان طويل فمجمل ثم انهم ذكروا ان ثمرة النزاع في اصل المسئلة انه على القول بعدم الثبوت يحمل تلك الالفاظ اذا وردت في الكتاب والسنة مجردة عن القرينة على اللغوية وعلى القول بالثبوت بالوضع التعييني على الشرعية او التعيني فيتوقف مع معلومية تاريخ صدور الخطاب وحصول الوضع ولو بضميمة اصالة تاخر الحادث يعمل على مقتضاه ومع جهلهما فيتوقف لتعارض الاصلين وفقد المرجح ولو قيل هذا التفصيل يجري في التعييني ايضا لامكان تاخره عن بعض الاستعمالات مع انه لو كان الواضع هو النبي لم يحمل الفاظ الكتاب عليه قلنا ان الاستقراء في احوال الواضعين يقضي بتقدم الوضع على كل الاستعمالات حذرا من اللغوية وان الكتاب نزل باصطلاحه ع

لتكملة في الصحيح والأعم بعد اتفاقهم على تصرف الشارع في تلك الالفاظ انما بطريق التقييد او النقل او المجاز اختلفوا في ان المراد منها الصحيح او الاعم ولا ريب ان حقيقة المتشرعة
مبين للمعلم بمراد الشارع لكن لما كان اللفظ حقيقة فيه عند المتشرعة كان هو المستعمل فيه اللفظ عند الشارع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية اما للظهور او مركب الاجماع او لاقتضاء
الوضع التعيني ذلك لبعد مغايرة الاستعمالات المجازية للحقيقة الثابتة من كثرة الاستعمال لكنا على القول بالثبوت للوجهين مع الاولوية بالنسبة الى المجاز نعم على التقييد لا يجري
نزاع الصحيح والاعم لفساده بمنافي اجراء اصل العدم وحصول البيان فلا يترتب عليها النزاع ثمرة وظهر من ذلك الجواب عن هذا النزاع على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ويرجع الكلام
الى تعيين اقرب المجازات واشيعها ويكفي في صدق الاسم الحقيقة في الجملة ولو عند المتشرعة واما تعيين الاقرب الاعتباري بالاصل وتحصيل معرفة الماهية بذلك فهو فرع اعتبار القرب
بطريق التعيين كما يشهد به الطبع المستقيم فالظاهر اتحاد الزمانين وتشابههما ولعل هذا البعد سبب تحقق الاجماع المركب فان قلت لا اجماع مركبا من البين لان الشارع اعتبر السورة في الصلوة مجازا وليست جزءا منها عند الأعمي الا ان تعلمنا ان القدر المسلم هو اعتبار السورة
فيها في زمن الشارع في الجملة واما كونها بطريق الجزئية فلا نعم لو ثبت اعتبارها فيها مجازا عند الشارع بطريق الجزء لزم ان يكون جزء حقيقة
الان ولكن لم يثبت ذلك عند الاعمي بل عنده يكون السورة جزء المطلوب لا الماهية من حيث هي ولا يجري هذا الجواب في صورة التقييد اذ على
التقييد كما اعتبر الشارع قيد الصلوة وجب اثبات جزئيته عند المتشرعة ان اريد التمسك بالاجماع المركب فبين القولين بون بعيد
واذا ظهر اتحاد الزمانين على المجازية فلا يمكن الحكم بالبيان واجراء اصل العدم بقاعدة الاقربية الاعتبارية بل لا بد من ملاحظة الحقيقة
المتشرعة فان كانت مبينة من كل وجه حكم بان زمان الشارع كذلك ولا نزاع ح بين الصحيحي والاعمي بحمل كل اللفظ على معناه المبين وان كانت
مجملة من بعض الوجوه كما لو اختلف في عرف المتشرعة في ان السورة داخلة في الصلوة فتكون مرادة للشارع ام لا جاء نزاع الصحيح والاعم
وذهب كل فريق الى ما هو لازم من البراءة والاشتغال ولو قلنا بالنقل حكمنا باتحاد الزمانين ايضا للوجهين المذكورين مع الاولوية
بالنسبة الى المجازية ومما قررنا من ثبوت الاتحاد على القول ظهر ان النزاع يجري في صورة القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية ايضا كما يجري
على القول بثبوتها وما قيل من ان مبناء نزاع الصحيح والاعم على القول بالحقيقة الشرعية لظواهر اطلاق جماعة منهم من ان الفاظ العبادات
اسامي للصحيح او الاعم والمتبادر من الاسم هو اللفظ الموضوع ولان نزاع نفاة الحقيقة الشرعية في هذا المقام لو وقع لكان مرجعه الى النزاع
في ان تلك الالفاظ استعملت في الفاسد في لسان الشرع ام لا وهذا فاسد لان استعمال الشارع تلك الالفاظ استعملت في
الفاسد في لسان الشرع ام لا وهذا فاسد لان استعمال الشارع تلك الالفاظ في الاعم من الصحيح بل في خصوص الفاسدة مما لا شك
فيه للمتتبع فهو مدفوع بان المتبادر من الاسم وان كان هو اللفظ الموضوع لكن مقتضى ذلك انما هو موضوعيته في الجملة ولو عند
المتشرعة فللفريقين النزاع في انها عند المتشرعة اسامي للصحيح او الاعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فيجري النزاع ح على المذهبين الا ان
نزاع المثبتين الحقيقة الشرعية في تعيين الموضوع له ونزاع النافين لها في تعيين المعنى المجازي المستعمل فيه في زمن الشارع وبان نزاع النافي
بعد القطع باستعمال الشارع تلك الالفاظ في المعنيين مجازا انما هو في ان اي المجازين كان اقرب واشيع حتى يحمل اطلاق كلمات الشارع
عليه وانما الاقرب والاشيع هو ما صار حقيقة عند المتشرعة بكثرة الاستعمال كما اشرنا فلا بد للنافي من معرفة ان ما صار حقيقة عند
المتشرعة هو الصحيح ام الأعم حتى يحمل كلام الشارع عليه فظهر بما ذكر ان نزاع الصحيح والاعم جار على المذهبين من ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه
وان الحقيقة المتشرعة كاشفة عن مراد الشارع على القولين من النقل والمجازية وان النزاع يجري على مذهب الاشتغال واصل العدم
واعلم انه مع ذلك ايضا يمكن دعوى اختصاص ثمرة النزاع على القول بالحقيقة الشرعية لا المجازية وان جرى النزاع على القولين فيكون
الصحيحي كالاعمي في اجراء اصل العدم على القول بالمجازية وذلك لانه كما يمكن بيان مراد الشارع من تلك الالفاظ ببيان زمان المتشرعة وان
كان استعماله بطريق المجاز كذا يمكن بيان ما هو مجمل الان عند الصحيحي ببيان زمان الشارع بمعنى جعل بيان زمان الشارع دليلا
لما هو مجمل الآن مثلا لو شك في جزء حكم بعدم الجزئية وبان المستعمل فيه عند الشارع غير ما سوى ذلك الشيء المحتمل جزئيته بقاعدة
الاقربية لان الاقرب الى المعنى اللغوي اعني الدعاء والصلوة الغير المشروطة بالسورة فارتفع اجمال عرف المتشرعة ببيان زمان الشارع
بقاعدة الاقربية فلا نفرق بين الصحيحي والاعمي على القول بالمجازية في اجراء اصل العدم وان الفرق بينهما منحصر بصورة النقل الا ان يقال
بمنع اعتبار القرب الاعتباري ولو سلم في الجملة فلا نسلمه في خصوص المقام اذ لو كان القرب الاعتباري معتبرا لوصل الينا من الشارع
واذا لم يكن للصحيحي اجراء الاصل في صورة المجازية كما ليس له ذلك في صورة النقل بخلاف الاعمي فان له العمل بالاصل في الصورتين ومما ذكرنا في
عدم اعتبار قرب الاعتباري ظهر بطلان القول بالتقييد فلو كان التقييد صحيحا لوصل الينا من الشارع ولكنه لم ينقل احد هذا السلوك
من الشارع فلا بد من الاعراض عنه فظهر بعد بطلان قول القاضي انحصار نزاع الفريقين في المجازية والنقل وان الثمرة لا تثبت
لو تمت الا في الصورتين ثم المراد بالاعم ما يكون المصداق فيه متحققا وصدق اللفظ ثابتا ولكن شك في كون المصداق مرادا فالصلوة
بدون السورة صلوة حقيقة والشك في مراديتها والمراد من الصحيح ما تعلق الشك فيه بالمصداق والمراد معا فلا يعلم الصحيحي ان الصلوة
بلا سورة صلوة ام لا فان الشك في المصداق مستلزم للشك في المراد بخلاف العكس فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية عند
الصحيحي تساو وعند الاعمي المصداق اعم مطلق من المطلوب ثم ان الكل من الصحيح والاعم احتمالين يحتمل ان يراد من الصحيح الصحيح بالنسبة الى الاجزاء
والشرائط معا بان يكون الصلوة اسما للماهية المركبة من الاجزاء المعهودة حال كونها جامعة للشرائط الخارجة عن مفهومها وان يراد الصحيح بالنسبة
الى الاجزاء فقط وهذا يقال الصحيح بالمعنى الاعم والاول هو الصحيح بالمعنى الاخص وتظهر الفائدة في المتعينين عند الشك في الشرطية كما انه

الاعتباري ثم المراد بالاعم ما يكون صدق اللفظ فيه ثابتا والمراد مشكوكا وبالصحيح ما تعلق الشك فيه بالمراد والمصداق معا فالنسبة بين الصلوتية والمطلوبية تساو عند الصحيحي وهو مطلق عند الاعمي ثم الصحيح يحتمل بالنسبة الى الاجزاء والشرائط معا او الاجزاء فقط ويقابلها الاعم كذلك

في الصحيح والاعم

ثم ثمرة النزاع بين الصحيحي والاعمي في المجازية

فيظهر الفائدة عند الشك في الشرطية ولكن الظاهر ان المراد من الصحيح هو الاول كما يظهر من دليلهم ومن الاعم الاعم العرفي للتبادر الاركان ثم الاصح انها اسام للاعم لغة عند الاستعمال
ثم وصحة التقييد والتقسيم وعدم صحة السلب عن الفاسدة والاصل فيه وفي سوابقه الدلالة على الحقيقة ولعدم اختلافهم في كون صلوة الصبي صلوة بل اختلفوا في صحتها وفسادها
وللتبادر وملاحظة مقام بيانهم المهيات وتكلموا من الاخبار التعليمية وتقولهم بشرطها في الوضوء كذا وفي الصلوة كذا فان المتبادر شرائط الصحة للمهية الا ان يدعي تبادر الاخير فيصير
دليلا للخصم تتبع

ان الشك في العبادات اما في اصل الاعتبار بان يشك في ان السورة معتبرة في صحة الصلوة ام لا ولكن على فرض الاعتبار يعلم انها جزء ام
شرط واما لا يعلم الاعتبار وعلى فرض الاعتبار ايضا لا يعلم انه جزء او شرط فان كان الشك من القسم الاول بان يعلم الجزئية على فرض الاعتبار
لم يجر اصل العدم على الاحتمالين في الصحيح لعدم ثبوت الصغرى اي صدق اللفظ على الاحتمالين وان كان من القسم الثاني بان يعلم الشرطية
على فرض الاعتبار صح اجراء اصل العدم على الاحتمال الثاني في الصحيح دون الاول لفرض ثبوت الصغرى بالنسبة الى الشرائط على الاحتمال
الثاني دون الاول فان كان الشك من القسم الثالث اي ما كان الشك فيه في الاعتبار وفي الشرطية والجزئية معا فان كان في المقام
اصل يرجع اليه في مقامه وان الامر في الواجب بين الشرطية والجزئية وجب اتباعه وحكمنا بمقتضى الاصل انه شرط او جزء فيرجع الى احد القسمين
الاولين الا ان تميز الشرطية والجزئية فيهما كان اجتهادا وهنا صار فقاهتيا وان لم يكن في البين اصل مع حصول الشك في الاعتبار
فلا بد من العمل باصل الاشتغال على الاحتمالين في الصحيح كما لو علمنا بالجزئية على فرض الاعتبار لعدم ثبوت الصغرى بعد احتمال الجزئية
على شيء من الاحتمالين واما الاعم فيحتمل ان يراد به الاعم بحسب الاركان بان يكون الصلوة اسما للاركان المخصوصة فقط فيحكم حين الشك
في جزئية شيء او شرطيته بما عدا الاركان لثبوت الصغرى بعد تبرء الاركان وان يراد الاعم بحسب العرف فالصلوة ما يطلق عليه لفظها
عرفا فمتى صدق عرفا الاسم وشككنا في الزايد نفيناه بالاصل كالثانيا ما كان ثم لو شك الاعمي في صدق الاسم عمل باصل الاشتغال
كالصحيحي كما ان الصحيحي مثل الاعمي في اجراء اصل العدم اذا كان اللفظ مبينا عنده فمجرد الاعمية لا يلازم اجراء اصل العدم ومجرد الصحيحية
لا يلازم اجراء اصل الاشتغال بل الامر دائر مدار الاجمال والبيان اي ثبوت الصغرى وعدمه ثم الظاهر ان المراد بالصحيح هو الصحيح بالمعنى الاخص
لا الاعم وان ذهب اليه بعض لكنه ليس مشهورا ويؤيد ما ذكرنا استدلال الصحيحيين بقوله عليه السلام لا صلوة الا بطهور وكذا المراد
من الاعم العرفي بحسب الاجزاء والشرائط اذ المفهوم من الاعم عرفا هو ذلك اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق انها اسامي للاعم لوجوه **الاول**
الاستعمال لان تلك الالفاظ استعملت في الصحيح والفاسد والاصل فيما يستعمل في معنيين بينهما جامع قريب الاشتراك المعنوي الغلبة ولان
الظاهر من استعمال لفظ في معنيين او اكثر من دون نصب قرينة على الحقيقة والمجاز كون اللفظ حقيقة فيهما فتامل **الثاني** التقييد
فان تلك الالفاظ تقيدت بالقيدين فيقال صلوة صحيحة وصلوة فاسدة والاصل فيما تقيد بالقيدين ان يكون حقيقة في القدر
المشترك بينهما واما تقييد الماء بالمضاف والمطلق مع عدم كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما فهو نادر على ان التقييد لو لم يكن دليلا
على الحقيقة في القدر المشترك لزم التاكيد او النقض في قولنا صلوة صحيحة وصلوة فاسدة وكلاهما خلاف الاصل **الثالث** التقسيم
فيصح ان يقال الوضوء اما صحيح واما فاسد والاصل فيما ينقسم الى الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما الا ان اهل العرف
الجاهل باصطلاح اذا راى اهل ذلك الاصطلاح يقولون ان هذا الشيء اما كذا واما كذا حكم بان ذلك الشيء موضوع عندهم للقدر
المشترك **الرابع** عدم صحة السلب فلا يصح سلب الصلوة عن صلوة المرائي الجامعة لكل الشرائط والاجزاء سوى القربة وقولهم احيانا
ان الصلوة الفاسدة ليست بصلوة معناه انها ليست بصلوة مطلوبة لا انها ليست فردا من الصلوة فان الغالب في صحة السلب في امثال
المقام هو سلب المطلوبية كما يقال للخبز المحترق ظاهرا انه ليس بخبز حقيقة وكذا اللبن العتيق المتعفن ونحوه فيسلب عنه الاسم مع كونه من
افراد الحقيقة الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم صحة السلب علامة للحقيقة اذا لم ينشأ من المسامحات العرفية كما انهم يطلقون
القرآن على ما سقطت منه كلمة او اكثر بناء على القول بانه اسم لمجموع ما بين الدفتين قلنا الاصل في عدم صحة السلب ان لا يكون حقيقة
ناشيا من المسامحات للغلبة ولو كان الغالب التسامح فيما امكن التمسك بعدم صحة السلب لاثبات الحقيقة ابدا مع انه على مراتب
واذا كان الغالب عدم التسامح يلحق المشكوك بالغالب **الخامس** انهم اختلفوا في صحة الصلوة الطفل كسائر عباداته فمن يقول بان الامر
بعبادته تمريني يقول بفساد صلوته مع انه لا يصح السلب عنها اجماعا ولم يختلفوا في انها صلوة ام لا **السادس** ان سيدنا العلماء
في مقام بيان مهية العبادات كالوضوء ونحوه للسائل عنها انهم يقولون بان الوضوء غسلتان ومسحتان مثلا من دون ذكر شيء اخر من الشرائط
والاجزاء فلو كان الوضوء اسما للصحيح من كل جهة وكان الاشتراط بالشرائط جزء لما ذكروا للسائل كل الشرائط والاجزاء اذا سئل عنهم ان الوضوء
ما هو حذرا من الاغراء بالجهل فاكتفائهم ببيان بعض الاجزاء كاشف عن الوضع للاعم والا لزم الاغراء **السابع** ان الاخبار التعليمية
الواردة في مقام بيان العبادات من الوضوء والتيمم ونحوهما قد اقتصر فيها على ذكر الاجزاء فانهم كانوا في مقام تعليم الوضوء مثلا بالغسلات
والمسحات من دون ذكر اشتراط اباحة الماء وغيره من الشرائط ولو كان الاشتراط داخلا في المفهوم لوجب ذكره مع ان الوضوء
لا يكون وضوء صحيحا يحصل به الامتثال انه في مقام التعليم فقط والامتثال فرع تحقق القربة ومع ذلك فهو وضوء حقيقة لصدق اللفظ
الثامن المتبادر من الصلوة المسموعة من وراء الجدار الاعم من الصحيحة **التاسع** قول الفقهاء في شرطها في الوضوء كذا وفي

في ادلة الاعمي

في علامة صحة السلب

الصلوة

لفهم العرف التعارض بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولانها لو كانت للصحيح لزم دلالة النهي على الصحة والاستقراء اما لان الغالب في اجزاء الماهيات ان لا يكون مقومة او كان الغالب فيها لا يبطل الاخلال به سهوا من الاجزاء ان لا يكون مقومة له او لان الغالب في المطلق التقييد وفي العام التخصيص وللاجماع منهم سلفا وخلفا على اجراء اصل العدم عند الشك في الجزئية فلا يتم قول الصحيحي او على التمسك في غيره بالاطلاق وللصحيحيين تبادر الصحيح عند الاطلاق وصحة السلب عن الفاسدة وان الصلوة مثلا عبادة بل صحة الفاسدة ليست عبادة وانا نقطع بوجود جزء مقوم ولا نعلم بالخصوص فيسري الاجمال الى الكل وان موضوعات الاحكام توقيفية لا عرفية وقوله لا صلوة الا بطهور ويثبت حكم الاجزاء بالاجماع المركب وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب

الصلوة كذا فان المتبادر من امثال ذلك الغاء بركون الشرائط شرائط الصحة لا شرائط تحقق الماهية الا ان يدعى تبادر الاخر فيكون دليلا للصحيحي **العاشر** انه لو كانت اسامي للصحيحة لما كان بين قوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة معارضة لما يفهم التقييد اذ بناء على هذا اصل امر بالصحيح ولا تصل نهي عن الفاسد وليس المنهي عنه فردا من الصلوة حتى يكون تعارضا وتقييدا فهم العرف التعارض والتقييد هنا دليل الاعمية **الحادي عشر** ان النهي المتعلق بالعبادة كلا تصل في المكان المغصوب يدل على الاعمية بانضمام مقدمتين احديهما ان كلمة لا في لا تصل لا تدل على نفي الحقيقة ونفي الماهية واخريهما ان النهي في العبادات موجب للفساد فنقول ان الصلوة المتعلقة للنهي المذكور في المثال لو كان المراد بها الصحيح لزم دلالة النهي على الصحة وهو باطل **الثاني عشر** الاستقراء ونقرره بوجوه **الاول** ان ماهية العبادات المركبة اما ان يعلم بكون اجزائها اجزاء للماهية او يعلم بانها اجزاء للمطلوب خارجة عن قوامها او يشك في الامرين لا كلام في الاولين وفي الثالث نقول ان الغالب في هذا النحو من الاجزاء المشكوكة دخولها في المطلوب وخروجها عن القوام فالمشكوك يلحق بالغالب فيكون الصلوة اسما للاعم **الثاني** ان اجزاء الماهيات المركبة اما لا تفسد الماهية بالاخلال بها عمدا او سهوا زيادة او نقصا فهذا القسم هو الركن واما تفسد بالاخلال بها عمدا لا سهوا لا كلام في الاول وفي الثاني نقول ان الغالب في هذا القسم من الاجزاء التي لا يضر الاخلال بها سهوا هو خروجها عن قوام الماهية فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم **الثالث** ان الغالب في الماهيات المركبة ان جزء من اجزائها ولو واحدا خارج عن قوامها وان تعلق به الطلب وهذا القسم من الغلبة لو لم ندع القطع به فلا اقل من الظن المتاخم بالعلم فيلحق المشكوك بالغالب فيكون اسما للاعم بالعلم الاجمالي وهذا كاف في اثبات الاعمية وان لزم من هذا بحسب الظاهر اشتراكنا مع الصحيحيين في اجراء اصل الاشتغال لعدم العلم بالجزء الخارج عن القوام وتحقيق ذلك **الرابع** ان الغالب في المطلقات التقييد وفي العمومات التخصيص فيلحق المطلقات التي هي محل نزاعنا كالصلوة وغيرها بالغالب فيكون الصلوة من المطلقات المقيدة فيكون اسما للاعم اذ على الصحيح لا تقييد فيها اصلا ولم يخرج فرد من الافراد عن الاطلاق لانحصار افرادها في الصحيحة فلا يمكن التقييد بخلاف ما لو قلنا بالاعمية **الثالث عشر** الاجماع ونقرره بوجهين **الاول** ان العلماء سلفا وخلفا يتمسكون عند الشك في وجوب الاجزاء باصل العدم وهذا لا يمكن الا على مذهب الاعمي لان الصحيحي لا يقول بصدق الاسم مع الشك حتى ينفي وجوب الزائد بالاصل فان قلت نحن وان قلنا بوضع اللفظ للصحيح لكن نتمسك ايضا باصل العدم عند الشك لاجل الاجماع لا لكون اللفظ اسما للاعم قلنا هذا القدر كاف لنا في اثبات الاعمية اذ المقصود ترتب الاثار الخصوصية كونها اسامي للصحيح او الاعم **الثاني** ان العلماء من القديم والمتاخر قد تمسكوا في مقام اثبات الاحكام الشرعية في موارد الشك في الوجوب بالاطلاق وهو دليل الاعمية فقد تنازعوا في وجوب الجمعة في الغيبة فقال قوم بالوجوب للاطلاق الاية واخرون شرطوا اذن الامام لادلة واردة على الاطلاق كالاجماعات المنقولة ونحوها ولم ينكر الاطلاق احد وما قالوا ان الالفاظ اسامي للصحيحة فلا بد من الرجوع الى اصالة الاشتراط لاحتمال شرطية وجود الامام ثم لصحة الجمعة وكذا تنازعوا في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص فنكره قوم واثبته اخرون وجعلوا الثمرة فيما لو صلى مع وجود النجاسة في المسجد فعلى قول المثبت تفسد الصلوة للنهي وعلى قول النافي حكموا بالصحة لاطلاق الامر بالصلوة السالم عن المعارض ولم يعترض هنا احد على النافي انه اذا احتمل كون الازالة شرطا لصحتها لا بد ان يقول حكم بالشرطية للاصل الاشتغال ولوضع الالفاظ للصحيحة وكذا تنازعوا في جواز النافلة في السفر فجوزها قوم تمسكا بالاطلاق الادلة النافلة ولم يعترض احد منهم بان الالفاظ اسامي للصحيحة وبحتمل اشتراط صحة النافلة بعدم السفر فلا بد من الحكم بالشرطية لاصل الاشتغال وهكذا من الموارد ما لا يحصى فهذا اجماع منهم لاشتراك مع الاعميين في الثمرة وللصحيحيين وجوه **الاول** تبادر الصحيح عند الاطلاق **الثاني** صحة السلب عن الفاسد **الثالث** ان من جملة البديهيات ان الصوم والصلوة ونحوهما من العبادات وبالقطع ان الفاسد ليس بعبادة فيكون العبادة هي الصحيحي لا الفاسدة **الرابع** انا نقطع بان لماهية العبادة جزء مقوما ولا نعلم به بالخصوص فيسري الاجمال الى الكل فلا بد من اجراء اصل الاشتغال في الجميع **الخامس** انهم صرحوا بان موضوعات العبادات كالاحكام الشرعية توقيفية بحسب وصولها من الشارع ولو كانت اسامي للاعم كان المرجع العرف لا الشرع بخلاف ما لو كانت اسامي للصحيح **السادس** قوله لا صلوة الا بطهور فان ظاهره انتفاء المسمى بانتفاء الطهور فلا يتحقق الصلوة بلا طهور وهو ملازم لقول الصحيحي والحمل على نفي الكمال لا يمكن الا بدليل ونثبت اذا ثبت الصحيح بالنسبة الى الشرائط ثبت بالنسبة الى الاجزاء بالاجماع المركب **السابع** قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والتقريب يتقدم في سابقه **الثامن** انها لو كانت اسامي للاعم لزم تقييد كثرة في الماهيات وهو خلاف الاصل وعلى القول بالصحيح لا تقييد اصلا **التاسع** ان العلماء في مقام تعريف العبادات كالصلوة والصوم ونحوها فسروها بعبادة مخصوصة فقالوا الصوم عبادة مخصوصة وهكذا ولم يتعرضوا لبيانها مفصلا او لعدم الفضيل كاشف عن العلم عن كل بها بالاجمال او بالصحة **العاشر** تقسيمهم الصلوة الى الواجبة والمستحبة دون غيرها كاشف عن كونها اسما للصحيحة الا لذكر

وانه على الاعم يلزم تقييدات كثيرة وانهم في مقام تعريف العبادة يعبرون عنها بالجملة كقولهم الصوم عبادة مخصوصة وانهم قسموا الصلوة مثلا الى الواجبة والمندوبة ولم يدخلوا المحرمة في التقسيم نتايج

العمومات التخصيص

اسامي الصحيحين

وان ظ كلامهم في بيان الاجزاء والشرائط انها شرائط الماهية واجزاؤها لا الصحيحة ولا ريب في فقد الكل والمشروط بفقدهما وان من البعيد عدم صيرورة الصلوة مثلا
حقيقة في الصحيحة مع كثرة استعمالها فيها في الغاية فتأمل

والفرد المحرم ابعض في التقسيم الحادي عشر انهم اتفقوا على ان الفاتحة والطمانينة والركوع ونحوها من اجزاء الصلوة وان الطهارة والاستقبال
ونحوهما من شرائطها ومن المعلوم انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط خلاف بداهة العقل والقول بانها اجزاء وشروط للصحيحة لا الماهية
خلاف ظواهر كلمات الاصحاب فان ظاهرهم الشرطية والجزئية للمهية وهو ملازم للصحيحة البتة الثاني عشر ان اطلاق الصلوة مثلا على الصلوة الجامعة
للشرائط والاجزاء قد بلغت الغاية ومن البعيد عدم صيرورتها حقيقة في ذلك مع تلك الاستعمالات الكثيرة والجواب عن الاول اولا منع
التبادر الصحيح من اللفظ مجردا عن القرينة كالمكتوب في القرطاس من وراء الجدار واما تبادر الصحيح في مثل قول القائل علم ولدي الصلوة وصليت
المغرب بعد او تزوجت فهو ناش عن قرينة الامر وعن فعل المسلم وثانيا ان التبادر معارض لعدم صحة السلب عن الفاسد وهو نص بالنسبة
الى التبادر فيقدم عليه ويحمل التبادر على الاطلاقي سلمنا عدم تقدمه عليه فلا اقل من التعارض والتساقط فيبطل الاستدلال على
بعد التساقط فالمرجع الاصل وقد عرفت ان الاصل في ما استعمل في معنيين كونه حقيقة في القدر المشترك بينهما وثالثا ان هذا التبادر معارض
بما مر من اجماعهم على اجراء اصل المستلزم لاطلاق تلك الالفاظ على الفاسد والصحيح حقيقة على الظاهر فلا بد من طرح التبادر ورابعا سلمنا
لكن نقول المتبادر هو الفرد الصحيح الكامل المشتمل على المستحبات وهو المتعارف بين الناس مقتضيا مجازيته في غير هذا الفرد وهو ايضا ظاهر البطلان
لعدم كون المستحبات اجزاء فان قلت اذا سلمتم ان المتبادر من الصلوة هو الصحيح ولو تبادرا اطلاقيا لزمكم حمل خطابات الشارع على الصحيح للزوم
حمل المطلق على الفرد الشائع المتبادر واذا حملتم على الصحيح وحكمتم بان المراد وان كان الموضوع له اعم لزمكم اجمال اللفظ والعمل بقاعدة الاشتغال
وعدم اجراء اصل العدم وهذا هو مطلوب الصحيحي قلنا نجيب اولا بالنقض بالمعاملات فانكم ايها الصحيحيون قائلون بالاعمية ومع انها ايضا
تنصرف الى الفرد الشائع وهو الصحيح ومع ذلك تجوزون التمسك بالاطلاق واجراء اصل العدم فيها وثانيا بالاجماع المنعقد على جواز اثبات
العدم في ماهية العبادات عند الشك في الشرطية والجزئية فلا يضرنا هذا التبادر الاطلاقي وثالثا ان الذي يتعين انه هو المتبادر الفرد الجامع
المتعارف المشتمل على المطلوبات لا مطلق الصحيح وهذا التبادر لا يقتضي حمل اوامر الشارع عليه لعدم لزوم الاتيان بالمندوبات فلم يكن الفرد
المتبادر بالتبادر الاطلاقي مرادا واذا لم يكن مرادا دار الامر بين حمل اللفظ المطلق على معناه الاصلي الحقيقي اعني الطبيعة لا بشرط الاعم من
الصحيح والفاسد وبين حمله على المعنى الاقرب الى الفرد الشائع المتبادر وهو مطلق الصحيح وان لم يشتمل على المندوبات فالارجح الاول لا الاخير
ولعل الترجيح اقوى ما الاول ولازمه جريان اصل العدم ويمكن الخدشة بجواز ان يكون المتبادر من الصلوة شيئا الصحيح والكامل واذا ثبت عدم ارادة
الكامل بالدليل تعين ما بالتعين المتبادر من اللفظ ابتداء بالتبادر الاطلاقي فلا يجري اصل العدم ولا التمسك بالاطلاق ويمكن الجواب عنه بان
المسلم هو تبادر الفرد المتعارف بين الناس لا الكامل ولا مجرد الصحة بمعنى ان المتبادر هو المعروض اي الصلوة المتعارفة لا العارض اعني الصحيح
والكامل فلا ينفع للصحيحي هذا التبادر على الاطلاق ثم لا بد من التفصيل بانه ان كان الشك في الشرطية والجزئية بالنسبة الى الاجزاء المتعارفة فلا بد
من العمل بالاشتغال والا فبالاصل العدم فليس للصحيحي الاعتراض علينا بلزوم الاشتغال مطلقا للتبادر الاطلاقي بل هو يتم في بعض الموارد
ورابعا ان هذا التبادر الاطلاقي انما يثبت ثمرة الصحيحي لو كان ثابتا في زمن صدور الخطاب كما في زماننا واما لو كان متواترا بوصف
وحصل التبادر الاطلاقي في زمان المتشرعة فلا يجري ذلك في انصراف خطاب الشارع الى الفرد الشائع بل لا بد من حمل اللفظ في كلامه على
على المعنى الكلي الاعم واذا حصل الشك في كون التبادر الاطلاقي موجودا في زمن الشارع ام متأخرا عنه فالاصل هو التأخر فيكون اللفظ متواطيا
في زمن الشارع محمولا على الاعم وهو المطلوب فان قلت ان اصالة تأخر الحادث معارضة باصالة تشابه الازمان قلنا محل جريان اصالة التشابه
انما هو حيث ثبت في زمن الصدور شيء ولم يعلم ان ذلك هو عين الشيء الثابت في زماننا ام غيره كما لو علمنا باستفادة شيء من الامر في زمن
الشارع ونعلم انه يستفاد منه في هذا الزمان الوجوب ولا نعلم ان المستفاد منه في زمن الشارع ايضا هو الوجوب ام غيره فنحكم بالاتحاد لتشابه
الازمان والا لزم النقل وما نحن فيه ليس كذلك لانا نعلم بسبب ثبوت التبادر الاطلاقي في زماننا ولا نعلم ثبوته في زمن الشارع حتى نحكم
بثبوته في زماننا للتشابه فتنبه فان قلت كما ان الاصل تأخر التبادر الاطلاقي كذلك الاصل تأخر صدور الخطاب قلنا
زمن صدور الخطاب معلوم هو زمان المعصومين والشك في تأخر التبادر عن زمانهم فالاصل التأخر فان قلت لا بد من حمل خطاب الشارع
على ارادة الصحيح لقطع العقل بان الفاسد لا يتعلق به الطلب ولو كان المستعمل فيه الاعم لزم كون الفاسد مطلوبا قلنا اولا ان هذا يرد بعينه
على الصحيحيين في المعاملات فانهم قائلون فيها بالاعم ويعملون باصالة العدم وثانيا ان الاعمي لا يقول بان الفاسد مطلوب بل هو ايضا يقول
بانحصار المطلوب في الصحيح الا ان الصلوة مع فقد الجزء المشكوك صحيحة عنده بالاصل لصدق الاسم فهو يقول ما دام لم يثبت من الشارع بيان
الصلوة حكمنا بالصحة لصدق الاسم واذا ثبت منه شيء رفعنا اليد عنها وان صدق عليها الاسم ايضا الا ان يقال ان بعد التسليم ارادة
الشارع الصحة التي يقول بها الصحيحي الصحة النفس الامرية فكيف يمكن التمسك بالاطلاق واصل العدم عند الشك اذ الصحة بالمعنى المذكور ملازم

للاجمال

وانت اذا احطت خبرا بما دلنا استخرجت اجوبة تلك الادلة بتامل قليل ثم الحق الاعم العرفي لا الاركاني فى حكم العرف الكاشف عن الشرع كما مر فان علمنا الصدق
العرفي مع نقص بعض الاركان او عدمه مع تحقق الاركان عملنا بمقتضاه وان شككنا فى الصدق فحكمه كالصحيحي فتأمل

للاجمال من الخامس منها دعوى الاشكال ان يقال ان المراد من الصحة ان كانت الصحة الواقعية النفس الامرية التي نزل بها جبرئيل ع فكونها مطلوبة اول
الدعوى فان هذا لا يمكن تحصيله الا للاوحديين وان كان المراد عدم العلم بالفساد فمسلم ولا يجديه نفعا ونحن ايضا نقول بالصحة بهذا المعنى
مع ذلك اصل العدم عند الشك الحاصل انا نقول ان المتبادر من الصلوة هو الصحيحة اي الماهية المقيدة بالاجزاء والشرائط الثابتة لنا من الشارع
هذا نعمل بالاطلاق في الغير الثابتة والجواب عن الثاني اولا بان المراد من صحة السلب ان كان صحة السلب عن الفاسدة بالنسبة الى
الفردية والمطلوبية معا فمسلم وان كان بالنسبة الى المطلوبية فقط فهو مسلم لا يجديه نفعا وثانيا بان صحة السلب عن الفاسدة معارضة
بعدم صحة السلب عنها كما مر فلا بد من حمل احدهما على التسامح ولا ريب في ان التسامح في صحة السلب في امثال المقامات اكثر من التسامح في عدم صحة السلب
فيقدم وثالثا سلمنا التكافؤ فيرجع الى الاصل وقد مر ان الوضع للقدر المشترك بين المعنيين وعن الثالث اولا ان المراد من كون الصلوة عبادة
ان كل فرد منها عبادة فهو ممنوع وان كان جنسا نوعا وفي الجملة فهو مسلم ولا يجديه نفعا وثانيا انهم كما يوصفون الصلوة بالعبادة كذا يوصفونها
بالفساد فلا بد من التصرف في احدى العبارتين اما بجعل الاخير من باب التسامح والمجاز او بجعل العبادة فى الاول اعم من الصحيحة والفاسدة ويكون اطلاق
الصلوة على الفاسدة حقيقة وان كان اطلاق العبادة عليها مجازا فتعارضا وتساقطا فرجعنا الى الاصل الاولي اعني الاشتراك المعنوي وثالثا
ان المتبادر من الصلوة هو الصحيحة كما مر فيكون المعنى عند الاطلاق ان الصلوة الصحيحة عبادة وذلك لا ينافي اعمية الصلوة عن الفاسدة حقيقة
وعن الرابع اولا بالنقض لانكم كما قطعتم بدخول جزء في القوام اجمالا فنحن ايضا قاطعون بخروج جزء عن الماهية اجمالا فلا يثبت الوضع للصحيح
وهذا القدر يكفي في الوضع للاعم وان كان مقتضاه لا مشاركتنا مع الصحيحي في الثمرة ولكن الان لسنا في مقام الثمرة وسيجيء تفصيله ان شاء الله
وثانيا ان ما ادعيتم من القطع بدخول جزء من الاجزاء في القوام اجمالا لا الا ان كان بالنسبة الى الجزء الذي حكم العرف بخروجه عن القوام ويحكم
بصدق الاسم بدونه هذا بالنسبة الى الاعمي العرفي واما ان قلنا بالاركاني فلا يجري هذا الجواب بل لا بد من منع الصغرى وهو القطع الاجمالي
بدخول جزء في القوام ما سوى الاركان وعن الخامس اولا ان المراد من ثبوت الوقف على توقيفية موضوعات الاحكام العبادتية ان كان هو الوقف
على لفظ التوقيف منعنا وان كان الوقف على هذا اللب اعني لزوم الوصول من الشارع في الجملة سواء كان بلا واسطة او معها فمسلم ولا يجديه نفعا والفرق
بين المعنيين انه على الاول يكون المعنى ظاهرا انه يجب وصول الموضوعات من الشارع بلا واسطة كالاحكام لان الظاهر من لفظ التوقيف بخلاف ما اذا
انعقد الاجماع على اللب وهو وجوب الوصول من الشارع فانه اعم من ذلك ويشمل الوصول بواسطة اهل المتشرعة فلا ينفعنا الثاني بخلاف الاول
وثانيا سلمنا انعقاد الاجماع على لفظ التوقيف في الوصول بلا واسطة اذ قصارى ما استفدنا من تشبيه الموضوعات بالاحكام انها كالاحكام
في لزوم الوصول من الشارع واما لزوم الوصول بلا واسطة فلا يقتضيه التشبيه فان قلت انها كنفس الاحكام في لزوم الوصول بلا واسطة لان
مقتضى التشبيه كونها كنفس الاحكام ولان مقابلة موضوعات العبادات لموضوعات المعاملات وقولهم بانها توقيفية دون موضوعات المعاملات
يقتضي توقيفية موضوعات العبادات بلا واسطة قلنا لا نسلم ان مقتضى التشبيه ازيد من المشابهة في الجملة كزيد اسد فانه لا يقتضي الاشتراك مع الاسد
في كل الصفات والكيفيات بل في الشجاعة لا في الجزء ولا في غيره من الصفات وههنا ايضا يقتضي التشبيه الاشتراك في لزوم الوصول من الشارع في الجملة لا في كيفية
الوصول على انه لو كان كك لزم جواز استفادة الموضوعات من العقل كما يجوز استفادة الاحكام منه مع انه ليس كك وعلى فرض ظهور التشبيه في الاشتراك
في جميع الصفات ليس لكم هنا لما ذكر من استلزام ذلك جواز استفادة الموضوعات من العقل واما الجواب عن المقابلة فهو ان المراد من قولهم في
موضوعات المعاملات انه لا يلزم وصولها من الشارع لا بلا واسطة ولا معها بل هي توقيفية بالنسبة الى اللغة والمقابلة بهذا المعنى بلزوم الوصول في موضوعات
العبادة من الشرع ولو في الجملة وعدم لزوم وصول موضوع المعاملة حتى في الجملة وثالثا ان التوقيفية ان كانت قادحة في التمسك بعرف المتشرعة لاجل
للصحيحي اثبات الوضع للصحيح بتبادر عرف المتشرعة فلو سلمنا ان الظاهر من لفظ التوقيف هو التوقيف بلا واسطة وانه لا يجوز التمسك بالعرف فلم تمسك الصحيحي بعرف
المتشرعة بل لا بد من التوقف في ثبوت الوضع لحصول الاجمال فلا يثبت ما ادعاه الصحيحي من الوضع للصحيح وهذا القدر كاف لنا في مقام
عدم الوضع للصحيح وان كنا مشاركين مع الصحيحي في الثمرة الا انا لسنا في صدد ذلك فان قلت انا وان راجعنا الى عرف المتشرعة وجعلنا
تلك الالفاظ مهملة من حيث الوضع الا انا جعلناها مجملات من حيث المصداق او عملنا بالاصل لاشتغال الذمة فرجعنا الى الشارع من حيث المصداق
لكن لا يصح حكم بالنبات منكم وبالعرف من الجهتين الوضع والمصداق مع ان التوقيفية من القطعيات والتوقيفية مستلزم للاجمال ولو من جهة قلنا اولا
ان المتبادر من قول العلماء ان موضوعات العبادة توقيفية ان التوقيفية انما هي في الوضع لا المصداق مع انكم قلتم بالتوقيفية في المصداق لا الوضع وثانيا
انه بعد التسليم لا بد من التصرف اما في لفظ التوقيف بجعله عبارة عن التوقيف في المصداق لا الوضع كما يقوله الصحيحي او بجعله اعم من الواسطة ولا
معها مع جعل المراد توقيفيته في الوضع والاخير وان كان غير متبادر من اللفظ الا انه لا بد من ارتكابه بما ذكرنا من الادلة الدالة على هذا المعنى
اللازم ورابعا ان لفظ التوقيف وان سلم ظهوره في عدم الواسطة لكن لما كان الاصحاب قائلين بالتوقيف كالصحيحي فلا بد من صرف اللفظ عن ظاهره

وعلى الاركاني لا اجمال في الموضوع له فيصير قابلا للقطع وجوابه الامع تسليمها فتامل وفي كون المراد هو الاركان الوافي على الاعم منها وما يقوم مقامها وجهان

اذا وقع في كلامه لانه لا يقول بالتوقيف بلا واسطة فيقول الاعمي بالتوقيف قرينة على عدم ارادته معناه الظاهر كما ان الفاظ شوهد في كتب الفقهاء في تعريف العبادات والمعاملات لا ثم في الحقيقة الشرعية لكن لما كان منكر ثبوت الحقيقة متلفظا بهذا اللفظ انهم في التعارف فلا بد من حمل كلامه على ارادة الاعم من الحقيقة الشرعية والمتشرعة وخامسا قد عرفت نقل الاجماع على التمسك بالاطلاق فيجب صرف التوقيف عن ظاهره وسادسا نقول هل تنكرون ثبوت الدلالة العرفية الدالة على الاعم ام تعرفون بها فان انكرتم الدلالة العرفية فجوابكم ما حققناه من الادلة وان عرفتم وانكرتم الحجية فهو انكار للقطعي فان حجية العرف معلوم والا فلم تمسكتم بالتبادر ونحوه وفيما نحن فيه **وعن السادس** اولا ان هذا الدليل على فرض تماميته انما يدل على ان الصلوة بل الطهور ليست بصلوة ولا يدل على انها اسم للصحيحة بالنسبة الى كل جزء وشرط الا ان يتمسك بالاجماع المركب بالنسبة الى سائر الاجزاء والشرائط وثانيا ان كلمة لا وان كانت موضوعة لنفي الماهية لكن بغلبة استعمالها في نفي الصحة بحيث كادت ان تصير حقيقة فيه يحمل على نفي الصحة لكونها ظاهرة فيه فان قلت انها وان استعملت في نفي الصحة كثيرا لكن لم تصل حد الحقيقة فيه ولا حد المجاز الراجح فلا يجوز الحمل عليه قلنا المتبع ظهور اللفظ وهو كم فيه لغلبته الاستعمال فلا بد من الحمل عليه سلمنا عدم الظهور فنقول يحمل على نفي الحقيقة ايضا وان اقتضى الاصل حمله عليه لحصول التكافؤ فلا بد من التوقف فلا يتم الدليل مضافا الى اصالة الوضع للقدر المشترك وثالثا ان الحديث معارض بما مر من الادلة القطعية فلا بد من التاويل في هذا الحديث لكونه من الظواهر ورابعا ان الاشتراط بالطهارة ونحوها امر اعتباري ومن البعيد كون الامر الاعتباري جزء للموضوع له كما يقوله الصحيحي فان قلت هذا يرد على الاعمي ايضا بجعله الاشتراط جزء المطلوب فان جزئية الامر الاعتباري بعيد البعد في المقامين قلنا الاصل عدم كون الاشتراط جزء للشيء الا ما ثبت وكونه جزء للمطلوب ثابت على المذهبين واما كونه جزء للموضوع له فلا **وعن السابع** بنحو ما اجبنا عن الخامس **وعن الثامن** اولا بان الاصل كما هو عدم التقييد فكذا الاصل عدم الاجمال اذ الغالب في الالفاظ البيان اذ الالفاظ المفردة موضوعة للافادة وهو مناف للاجمال وثانيا بانه يبعد استعمال الالفاظ المطلقة كالصلوة والصوم المشتملين على الاجزاء والشرائط ولم يفهم الشيء مع ما عرفت سابقا من ثبوت التقييد فيهما على ان ذلك يستلزم عدم جواز التمسك بالاطلاق اصلا وثالثا بان الادلة السابقة واردة على هذا الاصل **وعن التاسع** اولا بان عدم تعرضهم للبيان في مقام التعاريف للعبادات لا يفيد الاجمال فيهما وضعا بل يمكن منه احتمال ان يكون عدم تعرضهم لاجل حوالتهم البيان الى العرف وثانيا بان تمسكهم بالاطلاق ينافي الاجمال عندهم وذلك كاشف عن ان عدم تعرضهم ليس للاجمال وهذا الجواب يتم سواء قلنا بالاعم العرفي ام الاركاني بخلاف الاول **وعن العاشر** اولا بانه كما انهم قسموا الصلوة الصحيحة بقرينة الوجوب والاستحباب وثانيا انهم كما قسموها الى الواجبة والمندوبة فكذا استعملوها في الفاسدة كقولهم الصلوة في الدار المغصوبة محرمة فلا بد من التصرف اما بحمل الاخير على المسامحة والمجاز او بحمل الاول على ان المقصود تقسيم الصحيحة لا مطلق الصلوة فتعارضا فتساقطا الا ان رجحنا الى الاصل وثالثا ان المتبادر بالتبادر الاطلاقي هو الصحيحة فلاجل هذا الحكم بان المراد من التقسيم تقسيم الصحيحة لظاهر اللفظ وهو يناسب الاعمي ورابعا انهم كما قسموا الصلوة الى الواجبة والمندوبة فكذا قسموا الصوم الى الواجب والمندوب والمكروه والحرام ولا قائل بالفصل بين الصلوة والصوم فاما من حمل الاخير على التسامح والمجاز او حمل الاول على ارادة تقسيم الصحيحة لا مطلق الصلوة وخامسا ان تقسيم الصلوة الى الواجبة والمندوبة كما صدر من الاعمي صدر من الاعمي بقرينة على ارادة تقسيم الصحيحة كالصلوة المطلقة وسادسا ان تمسكهم بالاطلاق وبعدم صحة السلب في ما عن الفاسد مرادهم من التقسيم تقسيم الماهية فلا خلط فلذلك لا بد من حمل التقسيم على ارادة الصحيحة **وعن الحادي عشر** اولا بانا لا نسلم ان الكل من جزئية الفاتحة ونحوها ومن شرطية الطهارة ونحوها هو الجزئية والشرطية بالنسبة الى الماهية بل المسلم ما هو بالنسبة الى المطلوبية في القدر المتيقن وعلى هذا فلا يضر الاعمي وثانيا بانا سلمنا الظهور في الاول ولكن القرينة موجودة على صرف الكلام عن ظاهره لانهم فرقوا بين الركن والجزء في الصلوة وقالوا ان الركن ما ينتفي الماهية بانتفائه بخلاف الجزء فيحكم بان المراد من الجزء في المقام هو الجزء المطلوبي بقرينة المقابلة ولا الاطلاق عليها الركن لا الجزء وان كان الاصل في الجزء الركنية بمقتضى الاطلاق مجردا عن القرينة يحمل على الركنية لما ادعاه الخصم من الظهور لكن القرينة موجودة هنا على ارادة خلاف الظاهر كما عرفت وثالثا انهم قالوا ان السورة جزء للواجبة لا النافلة وهذا دليل على ان مرادهم جزء المطلوب اذ لو كان المراد جزء الماهية لما صح التفرقة بين الواجبة والنافلة لعدم تفاوت صدق الطبيعة من جهة الوجوب والنفل فلازم ان المراد جزء المطلوب ومعه يصح التفرقة فان قلت نحن لا نقول بجزئية السورة للواجبة لا النافلة بل نقول ان الصحيح جزء للماهية والصحيح مختلف فتحصل تارة بلا سورة وتارة معها كما في الواجبة فلا يرد هذا الايراد قلنا اولا ان كون الصحيح الذي هو امر اعتباري جزءا للماهية المتاصلة في الوجود بعيد كما مر وثانيا انه لو عرضنا قولهم السورة جزء للصلوة الواجبة لا النافلة على العرف بعد علمهم باتحاد الطبيعة فيهما على حد سواء لفهموا الجزئية بالنسبة الى المطلوبية لا الماهية وثالثا انا نقول بجزئية تلك المذكورات كما صدر عن الصحيحي فكذا من الاعمي وهذا قرينة على ان المراد الجزئية للمطلوب ورابعا ان تمسكهم بالاطلاق وعدم صحة السلب كاشف عن ارادة الجزئية للمطلوب **وعن الثاني عشر** اولا انه معارض بمثله

وهو ان

ويظهر الفائدة في جواز التمسك بالاطلاقات وعدمه والحق الاخير لقاعدة الاستعمال لصحة التقسيم والتقييد وتبادر الاول اطلاقي وعلى المختار تكون الاركان الشرعية
اركان المطلوب لا الصحيح

وهو ان استعمال الصلوة في الفاسد كثيرة في الفتاوى ومن التقييد عدم صحة سلبها حقيقة منها وايضا لو كانت حقيقة في الصحيح لزم ان يكون حقيقة في الفرد المتعارف المشتمل على المستحبات لانه الغالب في الاطلاق وهو فاسد مع ان ذلك لا يقاوم الادلة السابقة ثم ان ما ذكرنا انما يثبت الاعمية بحسب الشرائط ويمكن للمفصل اجراء تلك الادلة على الاعمية بالنسبة الى الاجزاء ايضا اذ الظاهر ان الحق الاعمية في الفاظ العبادات **فاعلم** انهم اختلفوا في ان المراد بالاعم الاعم العرفي ام الاركاني فذهب الى كل فريق والفرق بين القسمين ان الموضوع له معين من كل الوجوه على الاركاني بخلاف العرفي فانه يحتمل احتمالات احدها ما يصح عرفا سلب الصلوة عنه مع وجود الاركان وثانيها ما لا يصح سلبها مع النقصان في الاركان وثالثها ما يشك في الصدق وعدمه فلا يعلم صحة السلب لا عدمها وحكم الاولين ظاهر اذ يحكم في الاول بعدم تحقق الماهية ولزوم الاتيان بالمشكوك الى ان يحصل صدق الاسم وفي الثاني يحكم بعكس ذلك اي بتحقق الماهية واجراء الاصل في المشكوك واما الثالث فيحتمل فيه كالعبادة المجملة حتى يحصل تحقق الاسم والحاصل انه على العرفي يكون المرجع هو العرف وهو قد يكون مبينا وقد يكون مجملا بخلاف الاركاني فلا اجمال عنده اصلا ولكن الشان في بيان ان الحق هو العرفي ام الاركاني **وتحقيقه** موقوف على رسم مقدمة وهي انه لا بد ان يعلم المراد من الاركان اولا حتى يتبين الحق **فنقول** الكلام في الاركان يقع في مقامات ثلثة **الاول** ان معنى كون الماهية عبارة عن الاركان الاربعة او الخمسة وعدم تحقق الماهية مع نقصان الاركان **الثاني** انه على هذا القول لو اتي بالاركان مجردة عما سواها لزم منه تحقق الماهية من غير حاجة الى الزائد في اصل تحققها **الثالث** ان المراد من الاركان التي تتحقق بها الماهية هو الاركان الواقعية ام الاعم منها ومما قام مقامها اذا عرفت هذا **فاعلم** ان الحق تحقق الماهية بالصدق العرفي ولا يكون الاركان معيارا بل المعيار هو العرف في كل المقامات اي طرف الزيادة والنقيصة فكلما صدق عليه الاسم عرفا فهو الماهية تحقق الاركان ام لا زاد على ما سوى الاركان ام لا **اما المقام الاول** فلانه لو اتي بالصلوة الجامعة لجميع الشرائط والاجزاء عدا الفريضة او القيام المتصل بالركوع فلا ارتياب لاحد في تحقق الاسم والماهية بخلاف القول بالاركان ان جعلنا النية ركنا فلو نقول ان الاصل قول الزمخشري من عدم فساد الصلوة بالترك لحصول الماهية وان لم يكن مثابا لعدم حصول الامتثال نعم فرق الاتيان بقصد انه المولى **واما المقام الثاني** اعني عدم تحقق الماهية بمجرد تحقق الاركان بل يحتاج الى زيد من ذلك فلانه لو اتي بالاركان فقط بان يأتي بالنية والتكبيرة والقيام والركوع والسجود فقط فلا ارتياب ذو مسكة في عدم تحقق الماهية وصحة السلب عرفا فظهر بطلان القول بالاركاني في المقامين وانه لا بد من اتيان القدر الزائد المحصل لصدق الاسم عرفا **فان قلت** الايراد متوجه على الاركاني لو جوزوا الرجوع الى العرف في تحديد الماهية ولما لم يجوزوه وقالوا ان الماهية هي الاركان للدليل الشرعي والشرع حدده بالاركان والتحديد موكول الى الشرع فلا يضر مخالفة العرف فلا يرد عليه الايراد **قلنا** قد مر ان العرف كاشف عن الشرع بقاعدة التشابه **فان قلت** مقتضى العرف وان كان تحقق الماهية عند نقصان شيء من الاركان وعدم تحققها بمجرد تحقق الاركان الا ان الاجماع دل على عدم تحققها عند نقصان ركن منها فلا بد من صرف صحة السلب والحكم بان المراد بعدم صحة السلب الظاهري لئلا ينافي الاجماع القائم على صحة السلب لو انتفى عنه ركن من الاركان **والحاصل** انهم اطبقوا على تقسيم الجزء الى الركن وغيره وان الاول ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا وسهوا والاجزاء ما ينتفي الصلوة بانتفائه عمدا لا سهوا وهذه الاطلاقات كاشفة عن ان ماهية الصلوة هي الاركان فقط بحيث لو نقص منها شيء لم يتحقق الماهية والا لزم الحكم بعدم انتفائها عند انتفائها لا عمدا كسائر الاجزاء **قلنا** لا نم كون مرادهم هو الركنية والجزئية بالنسبة الى تحقق الماهية لعدم دليل يجعل كون هذا التقسيم بالنسبة الى المطلوب بل هو القدر المتيقن من التقسيم والزائد لا دليل عليه فيكون عدم صحة السلب باقيا على حقيقته ويكون اطلاق الصلوة على الفاقد لبعض الاركان **بقي الاشكال** في امرين **احدهما** انه لو كانت ماهية الصلوة محتاجة في تحققها الى شيء زائد على الاركان ما كان للقول بركنية تلك الاربعة او الخمسة فقط معنى بل يكون الزائد الموقوف عليه تحقق الماهية ركنا ايضا مع انهم اطبقوا على نفي ركنية الزائد فهذا دليل على عدم الاحتياج الى الزائد في تحقق الماهية **وثانيهما** ان ما ذكرتم من ان اجزاء الصلوة ما سوى الاركان اجزاء مطلوبة لا مقومية معللين بانها لو كانت مقومات لما تفاوت بالنسبة الى حال العمد والسهو والجهر والنفل لبعد كون الشيء مقوما للماهية في حالة دون اخرى ولعدم معنى لتقسيم الاجزاء الى الركن وغيره وعدم اطلاق الركن على ما سوى الخمس في ما ذكرتموه الان فهذا جار عليكم في قولكم باحتياج تحقق الماهية الى شيء زائد سوى الاركان مع ان ذلك الشيء الزائد يتفاوت بالنسبة الى العمد والسهو ويكون مقوما في حالة دون اخرى ولا يقال له الركن ايضا وهذا يكشف عن عدم احتياج تحقق الماهية الى الزائد وعن ان صحة السلب انما هي بنا التشابه **والجواب عن الاول** اولا بما اشرنا من ان المسلم من تحقق الاجماع هو تحققه على ركنية تلك الاربعة والخمسة بالنسبة الى اصل المطلوب لا اصل الماهية **وثانيا** ان القول بركنية تلك الخمسة او الاربعة لا ينافي القول بركنية غيرها ولعل التعبير بركنيتها دون غيرها لاجل كون تلك الخمسة عمدة ما يحصل بها الطبيعة دون غيرها فلا ينافي اصلا فلا دلالة للمحصل على ما ذكره الخصم **فان قلت** لو كان تلك الخمسة ايضا من جملة الاركان لما تفاوت حاله بالنسبة الى العمد والسهو كعين الخمسة مع انه يتفاوت فيها [illegible]

ثم ثمرة اصل المسئلة تظهر فيما اذا شك في وجوب شيء وعدمه في العبادة او علمنا بوجوبها وشككنا ان وجوبه نفسي ام شرطي ام جزئي او علمنا الوجوب الاستقلالي وشككنا انه واجب
توصلي ام لا او علمنا بالجزئية وشككنا في الركنية

ما قرره من ان انتفاء الذاتي والمقوم يستلزم انتفاء ما يتقوم به **قلنا اولاً** ان الاخلال بما سوى الخمسة سهواً مثل الاخلال بعمد في انتفاء
الصلوة بانتفائه وبصح الصلوة مع ذلك لان الصلوة الماتي بها حينئذ نائبة مناب الصلوة الحقيقية لا انها صلوة حقيقة وفيه نظر لصدق الصلوة
عليها حقيقة ح ايضاً كما لو كان لم يكن ترك شيئاً من الاجزاء لا عمداً ولا سهواً **وثانياً** انه يجوز كون الشيء مقوماً للمهية الجعلية مع كونه مختلفاً
باختلاف الاحوال بان يكون مقوم المهيات الجعلية كالصوم والصلوة على قسمين قسم ينتفي بانتفائه المهية مطلقاً وقسم لا ينتفي الا بانتفائه عمداً سوى
الخمسة ... بينهما في تحقق الصدق العرفي ولا امتناع في جعل الجاعل هذا القسم من الجزء مقوماً في حالة العمد لا السهو وله في الشرع
شواهد **منها** انه اذا افطر الصائم عمداً عالماً انتفى مهية الصوم قطعاً بخلاف ما اذا افطر سهواً فيصدق الصوم و يتحقق المهية فعدم الافطار
جزء لمهية الصوم عند العمد لا السهو مع عدم تعدد مهية الصوم في الحالتين **فان قلت** ان اطلاق الصوم على امساك المفطر سهواً لا لاجل الحقيقة
بل لاجل قيامه مقام الصوم الواقعي فيكون اطلاق الصوم عليه مجازاً **قلنا** الظاهر الحقيقة **ومنها** انه اذا صلى شخص خلف امام وكان بعد المسافة
بينه وبين الصفوف المتصلة بالامام صفاً اخر فلا ريب في بطلان وصف الجماعة وعدم تحققها لهذا الشخص اما اذا كان في تلك المسافة ايضاً
صفوف متصلة من مكانه الى مكان امام مع بقائها بعد المسافة بحاله فلا شك في تحقق الجماعة وصحتها فعدم بعد المسافة جزء مهية الصلوة جماعة
في حالة دون اخرى **فان قلت** جعل الشارع عدم الافطار وعدم الاكل مثلاً جزء لمهية الصوم في حالة وكذا جعل عدم البعد المفرط جزء لصلوة
الجماعة في عدم اتصال الصفوف مستبعد عقلاً وعادة وغاية الاستبعاد **قلنا** انه لا دليل على امتناع ما ذكر ولا يكون مستبعداً ايضاً انه لو لم نقل
بجزئية ما ذكر لزم القول بكون الصوم مشتركاً لفظياً بين الصوم الذي يفطر فيه سهواً وبين ما لم يفطر فيه اصلاً او بكون الصلوة مشتركاً لفظياً بين الصلوة
التي اتى بها بكل شرائطها والصلوة التي ترك بعض اجزائها او شرائطها سهواً فيلزم ح القول بالف للصلوة مثلاً اذ لا شك ان معنى الصلوة الصحيحة
هو الجامع لكل الاجزاء والشرائط ولما كانت الصلوة تنقسم الى النافلة والفريضة ثم ينقسم كل منهما الى اقسام كثيرة فيتغير مهية كل من الاقسام بتعدد
فيكون مهية صلوة الظهر للحاضر اربع ركعات مع اجزائها وشرائطها مثلاً فاذا كانت جامعة للكل فصحيحة والا فلا فلو فرض فيها انه نسي احد او سور
او سجدة او تشهد او نحو ذلك فالصحيحيون يحكمون بالصحة مع انها غير جامعة للشرائط فيلزمهم اما القول بكونها ماهية على حدة او بانها ليست
بصلوة صحيحة ويكون اطلاق الصلوة عليها مجازاً ولا يقولون بالاخير فيلزمهم على الاول تكثر المهيات بملاحظة تكثر الانواع الاولية والثانوية
وهكذا بخلاف ما لو قلنا بكون ما ذكر جزء لها ويكونها اسماً للاعم **نحن نقول** ان مهية الصلوة واحدة لا يخرجها عن الحقيقة نسيان سجدة ونحوه
فيتضح لنا التمسك في الصحة لصدق الاسم وحصول الامتثال **وعن الثاني** ان مقتضى الاستقراء الذي ذكرنا وان كان هو القول بعدم مقومية غير
الخمسة ولكن رفعنا اليد عن مقتضى الاستقراء لاجل قيام دليل اقوى دال على مقومية بعض ما سوى الخمسة وهو صحة السلب عن الصلوة المشتملة
على الخمسة فقط فيكون بعض ما سواها مثلها في الركنية وان كان تلك الخمسة اشد مدخلية فكل جزء يتحقق به مهية الصلوة عرفاً ركن **واما**
المقام الثالث فهو ان المراد من الاركان على القول به هل هو الاركان الحقيقية من الركوع وغيره مما ذكره الفقهاء في كتبهم الفقهية او الاعم
من الحقيقية وما يقوم مقامها كالايماء القائم مقام الركوع والسجود ونحوهما وتظهر الفائدة في مثل صلوة الحريق والغريق والمريض والمجاهد
فعلى الاول لا يصدق الصلوة عليها حقيقة وانما هي معاً صلوة الحقيقية الا اذا قام دليل على اشتراك البدل والمبدل في الاحكام مع انه لا دليل
عليه عقلاً ولا نقلاً وعلى الثاني يترتب على تلك الصلوة كل ما يترتب من الاحكام على الصلوة الاولية الحقيقية الاختيارية من الاحكام لانها
من افراد الصلوة حقيقة ويشملها ادلتها اذا عرفت هذا **فاعلم** ان الحق هو الاعم من الصحيح والفاسد فيطلق الصلوة على صلوة الغريق ونحوه
حقيقة لوجوه **الاول** استعمال الصلوة في كلا القسمين والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة فيهما **الثاني** صحة التقسيم والاصل
في المقسم ان يكون حقيقة في تمام **الثالث** ان الصلوة يتبادر بالقيد فيما اذا قيل صلوة مشتملة على الاركان وصلوة مشتملة على ما يقوم مقام
الاركان وقد مر ان الاصل في المقيد بالقيد ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما فان قلت المتبادر من الصلوة هي المشتملة على الاركان
الحقيقية والتبادر مقدم على تلك الادلة قلنا لو سلمنا التبادر فهو اطلاقي ناش مع عدم حصول التعارض لكثرة وجود المعارض
هذا التبادر مع عدم صحة السلب في لا يصح سلب الصلوة عن صلوة المتابع والحريق والغريق والنافلة ما شيئاً وراكباً بقي الاشكال في انه
بعد كونها حقيقة في القسمين هل يكون حقيقة فيهما بطريق الاشتراك اللفظي ام المعنوي وعلى الاخير هل يكون متواطياً بالنسبة الى الافراد
ام مشككاً الحق الاشتراك المعنوي للاصل ولانه لو كانت مشتركة لفظية لزم الاجمال في قوله ع لا صلوة الا بطهور لكون المشترك مجملاً ما لم يكن
قرينة معينة واللازم الحكم بعدم اشتراط الطهارة الا في واحد من اقسام الصلوة بناء على عدم جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى
والتالي بقسميه باطل لحكمهم بعدم الاجمال وبان كل صلوة مشروطة بالطهارة بلا فرق بين الاقسام من الحقيقي والقائم مقامه وهذا شاهد
على كون الصلوة عندهم للقدر المشترك بالخصوص لكن الفائدة المعتبرة موجودة وهو ما يتحقق في الفرد صلوة فلا يضر عدم معلومية

في علائم الوضع

المسمّى في الحمل عليه لان في كثير من الموارد نعلم ان اللفظ مشترك معنوي ونحو عن تبيّن القدر المشترك ثم انّا لو كونها متواطئا بالنسبة الى القسمين بحسب الارادة
بمعنى انه يحكم بان مراد الشارع من نحو لا صلاة الا بطهور هو جميع الافراد من دون تفاوت بين القسمين وان كان المتبادر بحسب الخارج في الذهن
في بادي النظر هو ما يشتمل على الاركان الحقيقية الا ان هذا التبادر ليس سببا للتشكيك في مراد المتكلم فلا شك في ان مراد الشارع هو الاعم من الصحيح
والثمرة واضحة اذ لو قلنا بالتواطي لجاز التمسك بالاطلاقات في اثبات الاحكام للافراد للقسمين بخلاف ما لو قلنا بالتشكيك لعدم انصراف
الاطلاق الى مثل صلوة المسايف فلا بد من الرجوع في حكمها الى الاصول الفقاهية ثم اعلم انه كما تظهر الثمرة بين الصحيحي والاعمي في الشك في وجوب
شيء وعدم وجوبه في العبادة لا بدليل وجوب العبادة اما لبّي كالاجماع فلا ثمرة للمسئلة بل لا بد من الرجوع الى الاصول الفقاهية نعم يمكن
فرض ثمرة نادرة وهي ما لو كان المثبت للاشتغال مثبتا للاشتغال بالماهية نفسها بان نعتقد الاجماع على وجوب ماهية العبادة وحصل الخلاف
في وجوب السورة فيها من حيث الاختلاف في ثبوت التسمية فعلى الاعم يجب العمل لثبوت الموضوع المبرء للذمة لانه مفروض المسئلة وعلى الصحيح
لزم الحكم بالوجوب في توضيح المسئلة ان اللبّي المثبت للاشتغال بنفس ماهية العبادة بحيث لو حصلت حصلت البراءة وعلى هذا يرجع الخلاف
في وجوب السورة الى الخلاف في التسمية ويكون المتنازع في الوجوب والعدم تبعية لا اصلية بمعنى ان النزاع ح في الموضوع لا الحكم كما انهم بعد
حكمهم بانفعال القليل بالملاقاة وعدم انفعال الكر نشئوا اختلفوا فيما يتحقق به الكر فقيل ما شبرا وقيل بزيادة نصف شبر يعني الاقل ثلثة
ثلثة اشبار ونصف بحكم بعض بالانفعال بالملاقاة وبعض بعدمه وليس نزاعهم في الانفعال والعدم ح حكميا بل ناش عن نزاعهم
في تحقق الموضوع وهو الكر وعدمه وما نحن فيه من هذا القبيل واما مثبت الاشتغال في الجملة ولكن اختلفوا فيما اشتغلت به الذمة فقيل
بالفرد وقيل بالماهية فيكون النزاع ح حكميا لا موضوعيا كالنزاع في ناقضية المذي للطهارة فان ليس هو الموضوع متحقق والاختلاف في المذي
الناقضية والعدم واما مثبت للاشتغال ولكن جهة الاختلاف غير معلومة انها الحكم او الموضوع كالنزاع في ناقضية الخارج من دون المعتاد
اذ من الجائز ان يكون الحكم بعدم الناقضية من اجل عدم صدق الغائط او من اجل عدم ثبوت الحكم بطريق الكلية واما مثبت الاشتغال لكن وقع
الاختلاف في وجوب السورة مثلا من الجهتين الحكم والموضوع اي التسمية اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الثمرة بين القولين لا تظهر الا في الاول
من تلك الاقسام ما ظهر الثمرة فيه اظهر من ظهورها في اللفظي اذ اللفظ يحتمل التقييد والمجاز ومن تلك الجهة يبقى الشك في الارادة ويلزم
كما في سائر الاقسام فلا ثمرة للاجمال على كلا القولين واما اللفظي فيحال فحاله حال اللبي لو تحقق المناط واما اللفظي فعلى فرض عدم وروده مورد
حكم آخر كما هو مقتضى الاصل فالظاهر ان الصحيحي يعمل بالاصل العملي دون الاطلاق بعد فرض صدق الاسم بدون المشكوك جزئيته او شرطيته ولو شك
الشك في صدق الاسم فلا ثمرة كما لا ثمرة في صورة قيام الدليل الخارجي على المشكوك على احد الطرفين من لزوم وجوده ولا في صورة كون الشك
في وجوب شيء في العبادة وجوبا تعبديا بحيث لا يضر الاخلال به على فرض وجوبه لصحة العبادة فان ذلك لا دخل له بمسئلة الصحيحي والاعم
اذ ليس الشك في الجزئية والشرطية كما لو شككنا في وجوب الموالاة في الوضوء تعبدا او وجوب رد السلام في الصلوة تعبدا او يظهر الثمرة بينهم
فيما لو ثبت وجوب شيء في العبادة ولم نعلم ان وجوبه تعبدي او شرطي او جزئي فعلى الاول يحكم بعدم مدخليته في صحة العبادة وجودا وعدما بل الملاك
ويحكم بانه واجب مستقل ايضا وعلى الصحيحي يحكم بالمدخلية وكذا لو علم الوجوب الاستقلالي وشك في انه واجب توصلي ايضا ام لا فعلى الاعم
يحكم بعدم الجزئية والشرطية واما بالنسبة الى اصل الوجوب في الجملة فالثمرة منتفية في المقامين ولعله لظهور الثمرة ايضا فيما لو شك في الركنية بعد
الجزئية فعلى الاعم يحكم بالعدم للاصل والاطلاق وعلى الصحيحي يحكم بالركنية **ضابطة** يعرف الوضع بامور منها تنصيص الواضع بان
يقول هذا اللفظ موضوع للمعنى الفلاني سواء اراد بهذا الكلام انشاء الوضع او الاخبار عن الوضع السابق وهذا قد يكون قطعيا وقد يكون
ظنيا وهذا القسم يثمر في الاعلام الشخصية والعرفيات الخاصة لا اللغات لعدم وقوف اهل اللسان عليها ومنها تنصيص اهل اللسان وهذا ايضا اما
قطعي واما ظني ومنها الترديد بالقرائن بان يذكر اللفظ مقترنا بالقرينة الدالة على كون المستعمل فيه معنى حقيقيا سواء كان ذلك من الواضع او
اهل اللسان من واحد منهم او اكثر وهذا ايضا كسابقه اما ظني او قطعي ومنها الاخبار عن وضع الواضع اخبارا قطعيا كالمتواتر والمحفوف بالقرينة
او ظنيا ثم القطعي من تلك الاربعة ظاهر الحجية مما دل على حجية العلم كما عليه طريقة اهل اللسان واجماع العلماء مع الاولوية القطعية اذ لولم يكن العلم
بالوضع معتبرا لم يكن شيء من العلائم معتبرا فيفسد باب فهم اللغات واما الظني منها فالحق حجيته ايضا بطريق اصل اللسان مع ما سنحقق من الدليل
العقلي ومنها نقل نقلة متون اللغة من فيا نها وموادها من النحو والصرف وغيرها وهذا اكان نسبة النقل الى مثلها ممكنا بطريق الاحاد
فالكلام فيه يقع في مقامات **المقام الاول** في حجية الظن الحاصل عن نقل اللغويين الذي هو من سلسلة الظنون الاجتهادية في اللغات الشكوك
الاعتبار فيها كالاستقراء ولا موهوم الاعتبار كقول اهل الخبرة كالظن الحاصل من قول العبيد او تخريج بابا للغة فنقول الحق حجيته
قولهم اذا افاد الظن لوجوه الاول اجماع العلماء حتى العامة من المعتزلة عليه **الثاني** اجماع القوم على القول بحجيتها وفي اتفاق نصنا

كالنحويين فان قولهم حجة اذا افاد الظن باجماع المسلمين والعموم وطريقة اهل العرف وتقرير المعصومين وترغيبهم اصحابهم على الضبط والبرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات واذا ثبت حجية
الظن بالفرع وانعقاد فهم في غيره بالاجماع المركب بل الاخير يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع وبيانه موكول الى بحث حجية الظن ص ج



المعصوم ع فان قلت انما يحصل الكشف من الاجماع اذا كان المجمع عليه شان المعصوم وبيان اللغات ليس كذلك قلنا انما الكلام في حجية نقلهم التي هي مسئلة اصولية وبيانها من شانهم فان قلت حجية الاجماع فرع وجود موضوعه وهو المجمع عليه في زمن المعصوم لا من المستحدثات قلنا نستشعر وجود غالب كتب اللغة في زمنهم فان قلت الاجماع تقييدي فلا يصلح للكشف لانهم يعمل بعض للانسداد وبعض من باب الدليل الشرعي قلنا نحن ندعي من اجماع هؤلاء القطع بان ذلك صدر من المعصوم لعدم احتمال الكذب في حقهم لورعهم ولا السهو لكثرتهم سواء كان ذلك حال الانفتاح ام الانسداد فان قلت تقاتمهم على ذلك للرم فان صاحب ص في بحث الحقيقة الشرعية استدل لنا فين بان الوضع ان كان ثابتا لبلغ الينا اما بالتواتر وليس الا لما وقع الخلاف او بالاحاد فهي لا تفيد العلم وهو ظاهر في عدم اعتبار هذا القائل للاحاد الظنية في اللغات قلنا انما الكلام في حجية نقل النقلة وهو لا ينافي عدم حجية اخبار الاحاد ولا اجماع مركب في البين الثالث تقرير المعصوم الناس على العمل بها فان جملة من الكتب اللغوية دونت في زمنهم ككتاب الاصمعي والكسائي وسيبويه في زمن موسى ع وكذا ابو الاسود المخترع لكثير من قواعد النحو حيث قال علي ع له بعد قوله كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب وكل مضاف اليه مجرور يا ابا الاسود انح على ذلك ولا شك ان الناس كانوا يعملون بها كما يظهر من افتخار هؤلاء في مفتتح كتبهم بكشف معضلات الكتاب والسنة ولولا عمل الناس لكان فعلهم سفها ولا شك في اطلاع المعصومين على هذا الامر المشهور ولا شك في تقريرهم اياهم على ذلك والا لوصل المنع الينا الرابع ترغيب المعصومين اصحابهم على ضبط اللغات الكاشفة عن معضلات الكتاب والسنة وتدوينها لتسهيل الامر كما عرفت من قول علي ع لابي الاسود الخامس ان طريقة اهل العرف على العمل بالاحاد الظنية في اللغات السادس البرهان العقلي الحاكم بحجية الظن في اللغات اذ استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الواقعي ويتم الامر فيها اذ استلزم الظن بها الظن بالحكم الفرعي الظاهري او بالحكم الاصولي العملي او غيرهما بالاجماع المركب اما بيان البرهان العقلي فهو انه لا ريب في ثبوت التكاليف الفرعية وسد باب العلم او الظن الخاص في الاغلب وان وجب الاحتياط لزم العسر واختلال النظم وان اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين وان عملنا بالموهومات خالفنا الاجماع والعقل القاطع وما نرى من العمل بها اذا وافق الاحتياط او الاصل فهو ليس للعمل بها من حيث هي بل من جهة العمل بالاصل والاحتياط وان خيرنا بين المظنون والموهوم سوينا بين الراجح والمرجوح والتبعيض ايضا منفي بالاجماع فتعين العمل بالظن واذا ثبت بذلك اعتبار الظن في الاحكام الفرعية في الجملة فنقول نفرض خبرا متواترا لفظا مشتملا على لفظ يكون وضعه مظنونا من قول هؤلاء النقلة ولخبارا صحاحا اعلائية يكون الفاظها مقطوعة الوضع فاما ان نطرح كلا السلسلتين وهو في حكم الاقتصار على المعلومات لكثرة الصحاح الاعلائية مع كون تلك الصحاح مستلزما لطرح الحسان والموثقات والشهرة ونحوها بطريق اولى واما ان نأخذ بهما او بالمتواتر فقط فثبت المطلوب او بالصحاح فقط لزم الترجيح بلا مرجح لان لكل من المتواتر والصحيح المفروض جهة رجحان ومرجوحية فالمتواتر قطعي السند ظني الوضع والصحيح بالعكس فلا بد من العمل بهما معا واذا ثبت حجية الظن في الموضوع المستنبط فيما اذا استلزم الظن بالحكم الفرعي الواقعي ثبت مطلقا بالاجماع المركب اذ لم يفصل احد في الموضوع المستنبط من حيث الموارد وفي العمل بالظن ثم ان هذا الدليل يجري في مثل الشهرة والصحيح المشتمل على لفظ مظنون الوضع فان لكل منهما جهة رجحان ومرجوحية فالعامل بالشهرة دون مثل هذا الصحيح بعد حصول الظن من كل منهما بالحكم الفرعي الواقعي لازمه الترجيح بلا مرجح والحاصل انه بعد ثبوت حجية الظن في الاحكام الفرعية في الجملة وبطلان سائر الاحتمالات المقدمة احتجنا في تعيين اسباب الظن والتعويل الى جميعها او الى بعضها الى مقدمة اخرى فصاحب لم تعدى الى الصحاح الاعلائية فقط واطرح سائر الاسباب الظنية متمسكا بانها القدر المتيقن ونحن قمنا الكلام بالنسبة الى سائر اسباب الظن ما لم يخرج بدليل خارجي ولم يجر فيه احد مقدمات ابو جعفر الاول عدم كفاية الصحاح الاعلائية في الفقه الثاني ان العلم الاجمالي حاصل لنا بمطابقة كثيرة من الظنون المعارضة من سائر اسباب الظن مع تلك الصحاح للواقع عند كون الظن الشخصي في جانب تلك المعارضات وح فلا دليل على اعتبار تلك الصحاح لبناء العرف على عدم اعتبارها ح ولقيام الاتفاق على عدم اعتبار الجلاء فح ان طرحنا تلك الصحاح مع المعارضات لزم الانسداد وان اخذنا بتلك الظنون المعارضة ثبت المطلوب وهو حجية سائر اسباب الظن واذا ثبت حجيتها عند فقد المعارض بالاجماع المركب والاولوية اذا ظهر ذلك فنقول ان الفاظ الكتاب والسنة منها ما هو معلوم الوضع ومنها ما هو مظنون الوضع فان اقتصرنا على المعلومات خرجنا عن الدين لقلة الكتابية وقلة مقطوع الوضع كثرة مظنونه فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع سواء كان على مذهب صاحب لم وعلى مذهبنا فيمكن لنا اثبات حجية الظن في الموضوع المستنبط بعد عدم كفاية المعلومات ومن تمام من الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى المتواتر والفضية والصحيح الاعلائي فاذا ظهر حجية الظن في الموضوع المستنبط في مورد ثبت مطلقا لعدم القائل بالفصل كما مر فان قلت الوجه الثالث مخدوش بان التعدي الى الفاظ المظنونة الوضع في الاحكام الفرعية مستلزم للتعدي الى العمل بالظن في الموضوع المستنبط في كل الموارد لعدم المفصل كما ادعيت بخلاف الاقتصار بالصحاح الاعلائية المقطوعة الوضع والشهرة ونحوهما فان العمل بها في الفرعيات لا يستلزم العمل بها في كل الموارد فالاول مستلزم لكثرة التخصيص في العمومات الناهية عن العمل بالظن بخلاف الاخير

وقول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الواحد المفيد للظن باللغة كقول اللغوي لقاعدة الاستلزام وعدم الكفاية ولا يشترط الايمان والاسلام والعدالة في نقلة اللغة
لعموم الادلة ومنطوق اية النبأ واضرابه الى الموضوع المستنبط وقلنا بان التبين على مخصص بما مر يغم يشترط حصول الظن الشخصي والخلو عن المعارض المعتبر المساوي

في حجية قول اللغوي

وهنا انه يكفي من حجية اللغات الصحيح لمقطوع الوضع دون المتواتر المظنون الوضع وثانيا بان الاخذ بغير مظنون الوضع ليس من باب الترجيح على مظنون الوضع بل من باب الاخذ باحد الفردين من الواجب المخير اذ بعد عدم كفاية كل من السلسلتين وبطلان طرح كليهما للخروج عن الدين وجب الاخذ باحدهما من باب التخيير بين الاسباب وثالثا بانه يجب الاخذ بالصحاح الاعلائية لكونها قدرا متيقنا لكثرتها فطرح المتواترات المظنونة الوضع والصحاح الاعلائية معا خروج عن الدين وكذا الاقتصار بالمتواترات لقلتها بل قيل بعدم وجودها فوجب اما الاخذ بكليهما او بالصحاح الاعلائية فقط والاخير قدر متيقن وكونه قدرا متيقنا يكفي في الترجيح قلنا كل ذلك فاسد **اما الاول** فلان قلة التخصيص انما يكون مرجحا اذا كان ارادة اخراج القليل معلومة وحصل الشك في الزائد وذلك اذا اتفق المخصصان على اخراج القليل وفيما نحن فيه ارادة اخراج كل من القليل والكثير مشكوك للقطع باخراج الدليل العقلي بعضا من الظنون من العمومات ولا يعلم انه الظنون المقطوعة الاوضاع او المظنونة كالمتواترات ولا قدر متيقن في البين ولا دليل على اعتبار الاصول والعمومات المخصصة باحتمال العدم ووجود القدر المتيقن **واما الثاني** فلان التخيير بين الاسباب اجماعي البطلان نعم هو يجري في بعض الاسباب الجزئية كتعارض الخبرين مع دوران الامر بين المحذورين لتعين احدهما او امكان الجمع وفيما نحن فيه لا يصح الحكم بالتخيير وايضا مع امكان الجمع بالاخذ بكلا السلسلتين لعدم جريان البرهان العقلي الحاكم بالتخيير **واما الثالث** فعدم وجود القدر المتيقن لنا بين الاسباب الظنية بحيث يكفينا واما عدم ورود هذا الاشكال على صاحب [illegible] مع قوله بكون الصحاح الاعلائية مثلا قدرا متيقنا فلان مقطوع الوضع قليل ومظنونه كثير والقول بان الوضع في العرف قطعي ويثبت اتحاده مع اللغة بواسطة الاستقراء او دليل اخر قطعي او باصالة عدم النقل فاسد لظنية الاستقراء وعدم نفعه وانتفاء القرينة الخارجية العقلية فالباقية واما اصالة عدم النقل فيها ان ذلك لا يمكن ان يصير سببا للقطع باعتبار قول اللغوي اذ كل ما دل على حجية اصالة عدم النقل دال على حجية قول اللغوي فان تم المدارك فيهما والا فلا يتم في شيء منهما فلا معنى للتمسك في نفي احدهما بالاخر فنقول ان الصحاح الاعلائية وان كانت كثيرة لكن بعد كثرة الالفاظ الظنية الوضع فيها يخرج عن كونها قدرا متيقنا من تلك [illegible] سلمنا كثرة الالفاظ المقطوعة الوضع في الكل لكن لا نم كثرة الخبر الذي يكون كل الفاظه مقطوعة ولو لفظا واحدا وذلك يكفينا لان النتيجة تتبع اخس المقدمات هذا اثبات لحجية الظن في الموضوع المستنبط باجراء الدليل الرابع في نفس الحكم والتعميم بالنسبة اليه بالاستلزام **المقام الثاني** في ان قول غير اهل الخبرة كالفقيه وكذا الخبر الواحد المفيد للظن في اللغة هل هو حجة كقول اللغوي ام لا الحق نعم وان كان تمام المشهور العكس بوجهين **الاول** عدم الاستلزام فنقول بعد حصول الظن بالحكم الفرعي بواسطة ذلك انه ان علمنا بالظن الحاصل من الشهرة التي هي مشتركة مع هذا الظن في كونهما موهومي الاعتبار او موهوم الترجيح فلا مرجح واما التمسك بعدم كفاية مقطوع الوضع فلا بد من التعدي الى مظنون الوضع فلا يتم هنا لوجود القدر المتيقن في البين وهو سلسلة مظنون الاعتبار كقول النقلة الا ان يقال لا قدر متيقن في البين في سلسلة الظنون في اللغات لا ما افترضنا حصول الظن من قول الفقيه بحيث [illegible] بالعيان وحصول ظن ضعيف من قول اللغوي فهذا الظن الضعيف راجح من حيث الظن بالاعتبار ومرجوح من حيث الضعف والظن الحاصل من قول الفقيه بالعكس ولكل جهة رجحان ومرجوحية فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح واذا ثبت الحجية في تلك الصورة ثبت في كل صورة من قول الفقيه مثلا الظن وان كان ضعيفا بالاجماع المركب اذ ثبت عدم وجود القدر المتيقن مع التمسك هنا بوجه تام وهو عدم كفاية مقطوع الوضع فلا بد من التعدي الى مظنونه وحيث لا قدر متيقن في البين وجب العمل بكل ظن الا ما اخرجه الدليل فلا تفاوت بين قول الفقيه والنقلة في امكان التمسك في اثبات حجيتهما بالوجهين المذكورين **المقام الثالث** الحق عدم اشتراط العدالة والاسلام والايمان في نقلة اللغة لعموم الادلة السابقة وطريقة اهل اللسان العمل بقول اهل الخبرة وان كانوا فاسقين [illegible] بعض كتب اللغة [illegible] الائمة [illegible] لكنهم لم يكونوا مؤمنين [illegible] ان منطوق اية النبأ [illegible] جواز العمل بخبر الفاسقين [illegible] الذي ليس من [illegible] الشارع [illegible] وثانيا باحتمال لفظ التبين [illegible] الاعم من الظن [illegible] **المقام الرابع** لا شك في حجية قول النقلة ونحوهم اذا افاد الظن الشخصي واما اذا لم يفد [illegible] الظن النوعي [illegible] الاجماع وطريقة اهل اللسان [illegible] حكم الفرعي [illegible] خلافا للمحقق [illegible] وان كان الظن النوعي [illegible] الحاصل من النوم فلا عبرة به في مقابل قول النقلة ونحوهم للاجماع وكذا اذا كان [illegible] الشهرة [illegible] كان [illegible] الاجماع [illegible] **الخامس** [illegible]

في عدم اعتبار الإيمان والعدالة في النقلة

قول اللغوي في الالفاظ المهجورة وجهان والمنصور في ذلك صور تظهر بالتامل واذا تعارض قول ناقل من اهل اللغة مع اخر فعن بعض انه ان كانت النسبة تباينا
او جزئيا فالاشتراك لفظا او عموما مطلقا اخذ بالاعم كان ذلك تقديما للمثبت على النافي ولم يتعرض للمتساويين نت بج

في تعارض العرف واللغة

العرف دون المعنى الثانية كون المعنى السابق مهجورا دون اللفظ الثالثة القطع باتحاد معنى اللفظ الموجود في زمننا وزمان الشارع الظن او المهجور او بعد
بالاتحاد الخامسة الشك في اتحاد معنى اللفظ في الزمانين وتعدده مع عدم الهجر اما الصورتان الاولتان فلا شك في حجية قول اللغوي فيهما وانهما
القدر المتيقن فلو اخبر اللغوي عن معنى اللفظ المتصف باحدى الصورتين المذكورتين لكان حجة اذا وقع في الكتاب والسنة واما الصورتان الاخيرتان فلانه
منهما الفحص عن المعنى المتداول عند العرف فلا يكفي مجرد الرجوع الى قول اللغوي بخلاف الصورتين الاولتين بفرض عدم وجود اللفظ والمعنى في العرف
في هاتين الصورتين فنقول اما الصورة الاولى من هاتين الصورتين الاخيرتين فتنقسم الصور بعدها اذ بعد الرجوع الى العرف اما يقطع بالمعنى
العرفي فلا يحتاج الى المراجعة الى اللغة لحصول القطع من ضم القطعيين بان هذا المعنى هو المعنى المتداول في زمن الشرع واما يظن بالمعنى العرفي
بظن الاستمرار لا يرتفع بملاحظة قول اللغوي فيعمل به ايضا ويطرح قول اللغوي واما بعد الرجوع الى العرف يشك في المعنى العرفي ولا يعلم به فيكون
المعنى اللغوي سليما عن المعارض فيرجع اليه واما بعد الرجوع يظن المعنى ولكن بعد الرجوع الى اللغة يرتفع الظن بهذا المعنى عن العرف لاجل
التعارض ولا يكون الظن في شيء من الطرفين فلا بد من التوقف وان كان الظن في قول اللغوي عملنا به واما الصورة الرابعة فلا نعلم فيها وما
بعدها هو الاتحاد ولاصالة عدم تعدد الوضع لكن في شيء من الصور بعد الرجوع اما يحصل القطع بالمعنى العرفي او الظن به او لا يفهم من العرف
شيء او يفهم منه شيء ظنا ولكن بعد الرجوع الى اللغة يهدم ذلك الظن للتعارض ويحصل الشك اما في الصورة الاولى فبعد الرجوع الى اللغة
ان حصل التوافق فلا اشكال وان حصل التخالف فيتعارض الظن الحاصل من قول اللغوي مع الظن بالاتحاد فان كان الظن بقول اللغوي
اقوى فيطرح الظن بالاتحاد ويحكم بتعدد المعنى اللغوي والعرفي وان كان العكس فيطرح الظن بقول النقلة ويؤخذ بالعرف المقطوع او المظنون
وان انتفى الظن من الطرفين فيتوقف بحسب الاجتهاد ويحكم بالاتحاد مقاهة نظرا الى الاصل فيؤخذ بالعرف ايضا واما في الصورة الثانية
فيتعارض الظن بالعرف والقول اللغوي ... والظن بالاتحاد فلا بد من ملاحظة تلك الظنون الثلثة فاما الظن العرفي اقوى من الظن اللغوي
او اللغوي اقوى من العرفي فان كان الاول فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن اللغوي فان كان الظن بالاتحاد اقوى او كانا متساويين عملنا بالعرف اما
في الاول فواضح واما في الثاني فلاجل الاتحاد وان كان اللغوي اقوى من الظن بالاتحاد فيطرح الظن بالاتحاد ويعمل بالظن اللغوي والعرفي
معا وان كان الظن اللغوي اقوى من العرفي فيلاحظ الظن بالاتحاد مع الظن العرفي فان كان الظن بالاتحاد اقوى فيؤخذ باللغوي ويطرح العرفي
وان تساويا فيعمل بالاصل ويطرح الظن بهما وان كان الظن العرفي اقوى من الظن بالاتحاد ويعمل بالظن اللغوي والعرفي معا واما في الصورة
الثالثة فنقول اللغوي سليم عن المعارض فيؤخذ به واما في الرابعة فمقتضى القاعدة الوقف واما الصورة الخامسة اعني الشك في الاتحاد فقد
عرفت مقتضى الاصل فيها وانه الاتحاد لكن بعد الرجوع الى العرف القطع بالمعنى فيها والظن يرجع الى قول اللغوي ايضا فان وافقه فلا اشكال
وان خالفه حكم بالتعدد لانه دليل اجتهادي بالنسبة الى الاصل والمفروض فقدان الظن بالاتحاد وان لم يفهم من العرف شيء فيعمل بقول اللغوي
ايضا لسلامته عن المعارض والقول بعدم صورة الظن بالاتحاد ولا يتصور هنا **المقام السادس** في تعارض قول النقلة والكلام
فيه يقع في مقامين **الاول** في جهة التعارض من حيث هو مع قطع النظر عن خصوص مرتبة **الناقل والثاني** في تعارض قول اهل الخبرة مثلا مع
قول العلامة ونحو ذلك **اما المقام الاول** فالمحكي عن بعضهم انه اذا حصل التعارض بين قولي النقلة فاما ان يكون بين المعنيين
التباين كان يقول واحد ان العين هو المنبع والاخر الذهب او الاعم من وجه كان يقول واحد ان الغنا هو الصوت المطرب والاخر انه الصوت
مع الترجيع او الاعم المطلق كان يقول الصعيد هو وجه الارض والاخر انه التراب ففي الصورتين الاولتين يحكم بالاشتراك اللفظي وفي الاخير
يؤخذ بالاعم المطلق والوجه في ذلك ان التعارض من باب التعارض المثبت والنافي فيؤخذ بالمثبت في كل الصور ويطرح النافي ولا يخفى ما في
ما ذكر من التفصيل ونحن نقول انه يتصور في المقام صورة رابعة لم يتعرض لها المفصل وهو تعارض القولين في مفهوم مع تساويهما صدقا كان
يقول احدهما ان الانسان هو الحيوان الناطق والاخر انه الضاحك واما ما كان على هذا المفصل اولا ان من جملة تلك المواد الاعم والاخص المطلقين دائما
ناخذ فيه بالاعم مع ان ذلك من باب تعارض المطلق والمقيد من غير تامل نعم ولكن اذا صدر من شخص كلامان فلان عن شخص واحد ومثبتا
فهو كسند ومضمون من واحد كما اخبر واحد من غلمان زيد لاخوان المولى قال اشتر اللحم واخبر اخر بانه قال اشتر لحم الغنم فيحمل المطلق على المقيد ايضا
وما نحن فيه من هذا الباب لان كل منهما حاكيان عن الواضع او عن العرف وثانيا انا لا نسلم تقديم المثبت على النافي مطلقا نعم لو كان عدم المثبت ماخوذا
في مفهوم النفي بان كان النفي معلقا بعدم المثبت كاصل البراءة بالنسبة الى الدليل الاجتهادي المثبت للتكليف فهاهنا نعمل بالمثبت لا التعارض
حقيقة واما لو لم يكن كذلك فلا دليل على تقديم المثبت هنا ويمكن الجواب عن الاول بان حمل المطلق على المقيد مسلم اذا صدر عن شخص او شخصين
ناقلين بلا واسطة او وسائط قليلة عن شخص واما في مثل ما نحن فيه الذي هو مقام الاجتهاد حقيقة لا النقل لاجل اجتهاد نقلة اللغة في لسان
اهل عرفهم لا اخذهم من الواضعين عن غير مسلم لامكان تعدد الوضع لاوضاع ولذا لا يحمل مطلق فقيه على مقيد اخر مع ان الفقها حاكون من الشرع
بجزم

ومع ذلك ففي تقديم المثبت كلية كلام وفي الاخذ بالاعم وعدم حمل المطلق على المقيد اذا كان نقل الناقلين عن سبب واحد نظر والتفصيل
مجال تشريح

سلمنا كون المنقول عنه شخصا واحدا وكون النقل بلا واسطة ومع ذلك نقول لا معنى للقول بحمل المطلق على المقيد فيما نحن فيه وهو انه يقول
احدهما التيمم بوجه الارض والاخر انه التراب لان حمل المطلق على المقيد في المثبتين مشروط بشرطين احدهما كون الحكم تكليفيا الزاميا فلو
كان وضعيا كيطهر البيع ويصح بيع السلم والماء القليل ينفعل بالملاقاة وهذا الماء القليل ينفعل بالملاقاة لم يفهم التقييد بل لا يفهم الا
التاكيد والسر انه اذا كان الحكم وضعيا فهم منه السريان الى كل الافراد فيصير بمنزلة العموم كما اكرم العلماء واكرم زيدا اذ لا ريب في عدم فهم
التخصيص وكذا لو كان تكليفيا غير الزامي كالمندوب فان قولهم مثلا زر الحسين زر الحسين يوم الجمعة او ليلة القدر لا يفهم منه التقييد لعل السر
انهم فهموا سريان المحبوبية والمطلوبية في المندوب الى كل افراد الطبيعة ولعله الغالب فيهما وفي الوضعيات ثم قد يتفق فيهما عدم فهم السريان فيصير
مثله فيصير بمنزلة العموم وثانيهما العلم باتحاد التكليف وبكفاية الفرد الواحد بان لا يكون من قبيل العموم كما هو شان المطلق والمقيد
الواردين عند العرف كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة فانه اذا لم يكن فيهما قرينة حمله العرف على اتحاد التكليف ويحكم بالتقييد لو احتمل
تعدد التكليف كما هو مقتضى تعدد الامر فلا معنى للحمل بل نقول ان ههنا تكليفين احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد الخاص فلو اتى بالفرد فقد
بالتكليفين معا وحصل الامتثال ولو اتى اولا بغير هذا الفرد فعليه الاتيان بهذا الفرد ثانيا فظهر ان من شرط الحمل العلم بوحدة التكليف ولو لم
يكف الفرد الواحد من هذا التكليف الواحد لكان من قبيل العام فلا حمل ايضا كقوله اكرم العلماء واكرم زيدا واذا علمنا بوحدة التكليف وكفاية
الفرد حكمنا بالتقييد للعلم بان المكلف به اما الطبيعة واما الفرد فان علمنا انه الطبيعة وان ذكر المقيد من باب ذكر احد الافراد وافضلها او لم
في الامر وان قلنا انه المقيد لكنا عاملين بالتقييد وهو اولى من المجاز كالتخصيص خلافا لصاحب [illegible] حيث لم يترجح المجاز على التخصيص معهدا
هو الوجه في التقييد بعدم العلم بوحدة التعيين ولكن جعل الوجه بعضهم قاعدة الاشتغال للقطع بالبراءة في اتيان المقيد دون المطلق
لدوران الامر بين كون المؤمنة تعيينية ام تخييرية بينها وبين الكافرة بان يكون المطلوب هو الطبيعة وهو ايضا حسن لو لم يتم ما ذكرنا
من الوجه لكن فيه اشكال لما عرفت سابقا منه على مذهب من يقول باصالة البراءة في دوران الامر بين التعيين والتخيير وايضا ان كان البناء على الرجوع
الى الاصول بعد اجمال اللفظ فالاصل يختلف بالنسبة الى الموارد ففيما تمكن المكلف من المقيد والمطلق من اول الوقت مستمرا الى اخره فالامر
ما ذكره من الاشتغال وفيما لم يتمكن في اول الوقت الا من المطلق فالاصل البراءة فيحمل على المقيد ايضا لاصل البراءة وفيما لم يتمكن من المطلق
في اول الوقت ثم زال العذر عن المقيد والوقت باق فمقتضى الاستصحاب لزوم الاتيان بالمطلق فلا اطراد في هذا الاصل بل قد يتعين
الحمل على المقيد وقد يقتضي الحمل على المطلق واما اذا كان وجه الحمل الدليل الاجتهادي كما بنينا عليه حمل المطلق على المقيد مطلقا وجعل بعض
وجه الحمل ان الجمع بين الدليلين مهما امكن اولى من طرح احدهما وذلك لا يحصل الا بالعمل بالمقيد وفيه اولا ان لا دليل على لزوم الجمع مهما
امكن وثانيا ان طريق الجمع يمكن بحمل المقيد على افضل الافراد فما وجه تعيين الجمع بطريق التقييد وجعل بعض وجه الحمل ان مقتضى مفهوم
الصفة نفي وجوب ما سوى المؤمنة مطلقا فلا يجوز الا ان يحمل المطلق على المقيد وفيه اولا ان ذلك لا يتم فيما ليس فيه مفهوم الوصف كما اكرم الرجل اكرم
زيدا [illegible] وثانيا ان حمل المطلق على المقيد اتفاقي وحجية مفهوم الوصف خلافي فكيف يصح جعل الامر الخلافي دليلا
على الامر الوفاقي وثالثا ان مقتضى مفهوم الوصف نفي وجوب الكافرة ههنا لو جوز شرعي اصلي وهذا لا يقتضي نفي وجوب الطبيعة الا ان يجعل
المفهوم لا تعتق الكافرة او لا يجب عتق غير المؤمنة الشامل بعمومه للطبيعة لكنه فاسد اذ ان سلمنا ان المفهوم هو عدم وجوب عتق غير المؤمنة لكن نفي المفهوم وجوب
الطبيعة انما هو بعنوان العموم لشموله لكافرة ايضا واثبات قولنا اعتق رقبة وجوب الطبيعة من باب الخصوص والمنطوق الخاص مقدم على المفهوم العام
[illegible] الا ان المتبادر من نفي الوجوب في المفهوم في قولنا لا يجب عتق الكافرة هو نفي الوجوب مطلقا ههنا فان المتبادر من قولنا ان جاءك
زيد فاكرمه نفي وجوب الاكرام مطلقا عند عدم المجيء لا نفي الوجوب العيني فلا يتم الجواب لانا نقول ان الوجوب حقيقة في الوجوب العيني بمعنى ان الامر
حقيقة فيه والمفهوم انما ينفي مثل المنطوق واما فهم نفي الوجوب التخييري ايضا احيانا فهو من الاصل لا اللفظ سلمنا ولكن ح يتعارض المفهوم
مع منطوق المطلق والنسبة عموم من وجه لصدق المنطوق المذكور على وجوب عتق المؤمنة وصدق المفهوم في نفي وجوب الكافرة عينا وصدقهما اما
في وجوب الكافرة تخييرا فيقتضيه المفهوم وينفيه المنطوق والمنطوق ارجح اذا تحقق ما ذكرنا من الشرطين قلنا ان قول اللغويين ان التيمم وجه الارض
او التراب من هذا الباب لانه في بيان الحكم الوضعي فيفهم من القول الاول ان التيمم هو وجه الارض بطريق السريان الشامل للتراب وغيره
فانه التراب لا يقتضي تقييد مثل قوله الماء القليل ينفعل عند الملاقاة فان قلت اذا كان غرض اللغوي ان التيمم مستعمل في وجه الارض
وغرض الاخر انه مستعمل في التراب فلا يتحقق ما ذكرت ولسنا نعرف قائلا بذلك وهذا يقول ان التيمم هو وجه الارض والاخر يقول انه التراب فالاول
يمكن الحمل على العموم قلنا نعم لو كان الغرض بيان الوضع فالامر كما ذكرت ولكن لو كان كذلك فمقتضاه الحمل على الاشتراك الا ان الاصل المطلق فلا
يصح الاخذ بالاعم ايضا ويمكن الجواب عن الوجه الاخير من الوجهين بانه لا يجمع تقديم الاثبات على النفي بل ربما يكون النفي بخبر [illegible]

اقول في النقليات تامل اذ لا يفهم [illegible] اغتسل يوم الجمعة الا يفهم السريان الى كل الافراد ومنه للكثير

للطبيعة

الموضوع له

بلغ مقابلة

ثم كلام اللغوي بعضه نص في بيان الحقيقة وبعضه نص في بيان المجاز وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين وح ففي الوقف كما عن المشهور لان الاستعمال اعم منهما ام الاصل الحقيقة كما عن المرتضى ام المجاز كما عن ابن جني وجوه اظهرها في الاصل الاولي الاول وفي انقلابه بوجهين تبـ

يفيد الاثبات علته هو فيما كان النفي مستندا عن عدم الوجدان والاثبات الى المحال المسبب عن الوجدان الا ترى انه اسند المعدل الجرح على المعدل بل عند تعارضهما بان المعدل انما يعدل لعدم وجدانه ما يعيبه سببا للفسق ولذا يحكم بالعدالة واما الجارح فانما يجرح اذا عثر على المعصية والخطأ في القول ابعد وفيه ان هذا الاستدلال لا يتم في بعض الموارد اذ لو جرح الجارح متمسكا بانه كان يشرب الخمر في الوقت الفلاني وعدل المعدل لانه لم يشرب الخمر في ذلك الوقت بعينه بل كان نائما او مصليا فلا يصح الاستدلال المذكور ويكون كل من الجرح والتعديل مستندا عن الوجدان ولكن هذا الايراد لا يعتبر في الصورة التي فرضها المستدل وكلامه فيه صحيح وما نحن فيه اي النقل عن اللغويين من هذا الباب فلو قال احد من النقلة ان لفظ العين مستعمل في الذهب فقط فنقول كل منهما مظنون الصدق لانه اهل الخبرة وقوله فقط ايضا مظنون الصدق لبعد عدم عثوره على ذلك بعد التتبع مجملا في اثبات ذا ونفيه ظن نوعي ويتعارض نفي كل مع اثبات الاخر الا ان الظن باثبات كل اقوى من الظن بنفيه لبعد الخطأ في الاثبات المسبب عن الوجدان تماما وعدم بعد الخطأ بهذا النحو من البعد في النفي المسبب عن عدم الوجدان فمقدم اثبات كل على نفي الاخر ولازم ما ذكر من التفصيل فهو الحق ولكن ربما يحصل الظن باتحاد معنى اللفظ وان الخطأ في احدهما حاصل في التتبع كما في لفظ الغناء فان الظن اتحاد معنى الغناء وان الاختلاف مسبب عن الاجتهاد فح لا يحكم بالتعدد والغالب في المعنيين المتساويين صدقا هو ذلك وايهم فيما كان تعارض الاثبات والنفي مستندا عن الوجدان لا يحكم بالتعدد كما لو قال احدهما ان اللفظ مستعمل في هذين المعنيين لكنه حقيقة في ذلك فقط والاخر يعكس ذلك فلا يحكم بالتعدد ايضا لادعاء كل منهما الوجدان ثم انه بعد عدم امكان الجمع فهل يحكم بالتخيير ام بتوقف ويرجع الى الاصول الحق بطلان التخيير لعدم الدليل عليه في قول اللغويين من الكتاب والاجماع واما السنة فالتخيير فيها وارد لكن في الاخبار لا قول اللغوي واما العقل فحكمه بالتخيير مشروط بدوران الامر بين المحذورين وعدم امكان الجمع ولا الطرح وههنا الجمع ممكن بالرجوع الى الاصول ففيما نقتضي قولهما الاشتراك نقول الاصل عدم تعدد الوضع وفيما كان من قبيل الاعم والاخص المطلق يرجع الى قاعدة الاشتغال فيحكم بالحقيقة في غالب الاستعمال والا فالوقف بل الطرح هو المتبع والمرجع هو القواعد ثم اعلم ان كلام اللغويين بعضه نص في بيان الحقيقة كقولهم اللفظ الفلاني اسم لكذا او بطريق الحمل كقوله العين هو الذهب لكن لا مطلق الحمل فانه ربما يكون في بيان معنى الكتاب او حديث فانه يحتمل لارادة بيان المراد فلا يكون نصا ظاهرا في بيان المعنى الحقيقي وبعضه نص في المجاز كقولهم وقد يستعمل في كذا وقد يجيء لكذا وهكذا وقد لا يصير ظاهرا في شيء من الامرين فاختلفوا فيه فالمشهور على ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فلا بد من الوقف والسيد يقول الاصل الحقيقة وابن جني الاصل المجاز والحق الاول لتوقيفية الالفاظ لكن الوقف هو الاصل الاولي وهل ينقلب هذا الاصل بدليل وارد في خصوص كلام اللغوي او لا يمكن القول بالانقلاب بوجهين **الاول** ان غرض النقلة للغة نقل معاني الالفاظ لانتفاع الآتين من بعدهم ولا ريب ان الفائدة في ذكر المعاني الحقيقية ثم من ذكر مطلق المستعمل فيه اذ لا يحصل من الاخير الا معرفة جواز استعمال اللفظ فيه لغة مع القرينة واما لو ورد هذا اللفظ في رواية ولم يعلم معناه الحقيقي وان علم المستعمل فيه اللغوي اجمالا اللغة فلا يحصل تمام الفائدة بخلاف ما لو كان غرضهم بيان المعاني الحقيقية اذ ح لا بد من الحمل على الحقيقة فيحصل تمام الفائدة كما يحمل كلام المعدلين من اهل الرجال على المرتبة الاعلى اعني الملكة وان كان مذهب المعدل ادون من ذلك ليحصل الانتفاع للكل الذي هو الغرض من التدوين **الثاني** انا بعد الاستقراء وجدنا ان اغلب المعاني المدونة في اللغة حقيقة فيلحق المشكوك بالغالب ويرد على الاول انه دليل لمي اشتغل فيه من العلة والداعي اعني كون غرض النقل انتفاع الجميع الى الوضع وهو نيط الآن يرد هذا الدليل ظني لمي بالنسبة الى نقل الناقل ولكن اني بالنسبة الى الوضع للانتقال من نقل الناقل الذي هو من آثار الوضع الى الوضع فهاهنا انتقالان احدهما لمي والاخر اني لكن يمكن الجواب بنحو اخر وهو ان تمية الفائدة الملحوظة للناقل تقتضي الحقيقة في كل ما دونه اللغويون من متحد المعنى ومتعدده واصالة عدم الاشتراك تقتضي عدم الحقيقة في كل المعنيين اللذين استعمل فيهما اللفظ بل في احدهما سواء دون المعنيين ام لا فالنسبة بين القاعدتين عموم من وجه مادة الافتراق متحد المعنى فيجري فيه تمية الفائدة الى اصالة عدم الاشتراك والمادة الاخرى المعنيين الغير المدونين في اللغة فيجري فيهما اصالة عدم الاشتراك لا غير ومادة الاجتماع المعنيين المدونين في اللغة فيتعارض فيهما القاعدتان فيرجع الى الاصل الاولي وهو الوقف وبهذا النحو يجاب عن الوجه الثاني مع منع غلبة حقيقية المعنيين المستعملين فيهما اللفظ مطلقا او في خصوص ما دون في اللغة **ضابطة** كلما من العلائم ما يدل على الوضع مطابقة وهو اما علام ثم ندل عليه التزاما منها التبادر **فاعلم** ان التبادر لغة مطلق الاسبقية من الغير بالاضافة الى الغير واما اصطلاحا فقد نقل الى الاسبقية الخاص الحاصل في المعنى بالنسبة الى اللفظ والدليل على هذا النقل التبادر وصحة السلب في الاصطلاح عن غير هذا المعنى والاتفاق على العلامية ان المنقول اليه هل هو التبادر الوضعي او مطلق الاطلاقي كتبادر الفرد الشايع من المطلق وتبادر المجاز المشهور والحق الشمول للتبادر ونافر معنى الاخير وعدم صحته بظاهره لان السبق امر اضافي يحتاج الى السابق والمسبوق والمسبوق اليه وكذلك بالنسبة الى المعنى الاول لتصور لان المعنى المتبادر سابق والمعنى الاخر مسبوق والذهن مسبوق اليه بخلاف المعنى الاخر لعدم وجود المسبوق

اصل في التبادر هنا علائم تدل على الوضع اثر ائمنها التبادر وهو الاستباق واصطلاحا سبق المعنى من بين المعاني الى الذهن لا سبق الذهن الى المعنى كما توهم والتبادر للعالم بالوضع ولو اجمالا الا ان كان من حاق اللفظ تبادرا اوليا بطريق الاستقلال في المراد بغير ناش من ملاحظة القرائن متصلا داخلة وخارجة من مثل الشهرة والشيوع من علامة للجاهل ولو في مقام التفصيل سواء كان تبادرا بالمعنى الاخص مركبا من الاثبات والنفي ام بالمعنى الاعم كما في المشتركات فالتبادر حينئذ علامة الحقيقة وعدم التبادر بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما تبادر الغير بالمعنى الاعم وعدم التبادر بالمعنى الاخص فهما اعم من الحقيقة والمجاز

هنا لكن انما كان مرادا من غير تلك العبارة هو مجرد اشتغال الذهن ولا الى هذا المعنى دون غيره من المعاني من بعد السامع وان كان خلاف الظاهر وذلك كما يقول زيد سبوح بحجة الى بعثوا انه جاء اولا الى ثم ذهب الى عمرو وان كان الظاهر من تلك العبارة انه جاء الى قبل مجيء عمرو الى ذا عرفت ذلك فاعلم ان تبادر المعنى اما ينشأ من حاق اللفظ لا من غيره سواء كان هناك قرينة لم يلتفت اليها السامع ام لا واما ينشأ من القرينة كالشهرة في المجاز والشيوع في الفرد الشائع ونحو قولنا اسد يرمي والاول من القسمين يسمى بالتبادر الوضعي وما عداها بالاطلاقي وان كان الظاهر من الاطلاق ما سوى نحو اسد يرمي والكلام الان في القسم الاول فاعلم ان هذا التبادر حجة وكاشف عن الوضع لاتفاق العلماء والمبنى اهل اللسان والاستقراء القطعي فان كلما وجدنا فيه هذا النحو من التبادر كان المعنى المتبادر موضوعا له فلا مورد يصير مشكوكا مضافا الى البرهان العقلي والتقليل بالنسبة الى الالفاظ متساوية فلا داعي الى السبق اما القرينة والمفروض فقدها واما الوضع فالمطلوب حاصل وان لم يكن شيء منهما لزم الترجيح بلا مرجح فظهر ان التبادر معلول الوضع فيحصل من العلم به العلم به ثم اعلم ان هذا القسم من التبادر على قسمين تبادر بالمعنى الاخص وهو ما كان مركبا من النفي والاثبات بان يصير المتبادر هذا المعنى فقط بحيث يظهر منه عدم كون الغير موضوعا له ومرادا وتبادر بالمعنى الاعم بان يتبادر هذا المعنى لكن لا فقط كما في المشتركات فان تبادر احد المعاني لا ينفي تبادر غيره وكل من القسمين علامة الحقيقة ثم ان عدم التبادر بالمعنى الاخص موجود في المشترك كما في المجازات فلا يدل على المجازية لعدم دلالة الاعم على الاخص واما تبادر الغير فان كان بالمعنى الاعم فتبادر الغير بالمعنى الاعم لا يلازم المجازية لوجوده في المشترك وتبادر الغير بالمعنى الاخص ملازم للمجازية ووجه الكل ظاهر فاندفع بذلك ما اورد على التبادر بعدم انعكاسه لوجود الحقيقة في المشترك دون التبادر ووجه الاندفاع ان التبادر بالمعنى الاعم موجود فيه والاخص غير موجود مع انا قلنا ان كل موضع فيه التبادر فهو علامة الحقيقة لا ان كل حقيقة فيه التبادر فتأمل وكذا اندفع ما اورد على عدم التبادر بعدم اطراده بوجوده في المشترك ووجه الاندفاع ان عدم التبادر بالمعنى الاخص موجود فيه لا عدم التبادر بالمعنى الاعم ومن هنا ظهر بطلان الجواب عن عدم الطرد بان تبادر الغير علامة المجاز لا عدم التبادر وهو غير موجود في المشترك ووجه البطلان ما مر من وجود تبادر الغير بالمعنى الاعم فيه ايضا وان لم يكن فيه تبادر الغير بالمعنى الاخص فظهر ان التبادر بقسميه علامة الحقيقة وان عدم تبادر الغير بالمعنى الاعم وتبادر الغير بالمعنى الاخص علامة المجاز واما عدم التبادر بالمعنى الاخص وتبادر الغير بالمعنى الاعم فهما اعمان من الحقيقة والمجاز فان قلت كيف يصير التبادر علامة الحقيقة مع ان تبادر المعنى من اللفظ موقوف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا على التبادر لزم الدور قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة تبادر العالم للجاهل لا الجاهل للجاهل لانه مستلزم للدور ولا العالم للعالم لاستلزامه تحصيل الحاصل ولا الجاهل للعالم لانه تحصيل الحاصل بالنسبة الى العالم ودور بالنسبة الى الجاهل فان قلت هذا الجواب يتم في شخصين احدهما عالم والاخر جاهل واما بالنسبة الى الشخص الواحد فالمحذور باق لانه ان كان عالما لزم تحصيل الحاصل وجاهلا لزم الدور قلنا هذا اذا كان الشخص الواحد عالما وجاهلا من كل جهة واما اذا كان عالما بالاجمال لكونه من اهل اللسان وجاهلا في مقام التفصيل فلا محذور لتوقف العلم التفصيلي على العلم الاجمالي ولا عكس كما في العوام من اهل اللسان فان قلت الدليل العقلي الذي ذكرت فاسد لان المراد من القرينة في قولك بسبب الفهم اما الوضع واما التفهيم ان كان هو الاعم من الشهرة الموجودة في كل الاوضاع التعيينية فان الاوضاع التعيينية فانتفاء القرينة ثم في التبادر لوجود الشهرة فيها كما قلنا وان كان المراد من القرينة ما سوى الشهرة فالحصر ثم قلنا المراد ما سوى الشهرة المذكورة وهي داخلة في الوضع لانه يقضي من الوضع الاختصاص المعنى بالنسبة الى اللفظ سواء كان الوضع تعيينيا او تعينيا فان قلنا ان حصر المذكور ثم لاحتمال استناد الفهم الى المناسبة الذاتية لكن العلم بها شرط في فهم المعنى ولا فلا ما من فهم كل احد لسان كل قوم والعلم بها لنا ولا مثالنا من اهل العرف غير موجود فلا يكون الفهم لا مثالنا الا مستندا الى الوضع التعييني ام التعيني فان قلت اذا جعلت الشهرة داخلة في الوضع فما تقول في المجاز المشهور لان التبادر موجود في المجاز المشهور بل ربما غير موجود في الحقيقة المهجورة فلا يمكن عدم التبادر بالعكس قلنا ان في المجاز المشهور تبادر الحقيقة المهجورة من حاق اللفظ ثم بما لا التفات المفصل الى الشهرة بها بل المجاز وتلك الشهرة داخلة في القرينة والشهرة التي جعلناها داخلة في الوضع انما هي الشهرة التي بلغت الى حد لا يحتاج في فهم المعنى من اللفظ الى الالتفات الى الشهرة والذي جعلنا علامة للحقيقة انما هو التبادر من حاق اللفظ ولو بملاحظة الشهرة المذكورة في الوضع الا الانتساب التبادر بهذا المعنى موجود في الحقيقة المهجورة لا غيره فان قلت ان المعاني الالتزامية خارجة عن موضوع له وهي متبادرة من اللفظ فلا يكون التبادر علامة الحقيقة قلنا التبادر الذي هو علامة الحقيقة التبادر الاولي الحاصل من اللفظ وبعبارة اخرى التبادر ها هنا بعد تبادر الملزوم وتحصل الانتقال الى اللازم بعد الانتقال الى الملزوم فان قلت المعنى التضمني متبادر من اللفظ اولا بالوساطة وليس موضوعا له قلنا ها هنا شيء آخر لكون التبادر علامة الحقيقة وهو تبادر المعنى ولا بطريق الاستقلال في المراد والمدلول التضمني ليس كذلك والحاصل ان تبادر كل معنى مستقلا لم يكن مسبوقا بتبادر معنى آخر مستقلا علامة الحقيقة فلا نقض به او علامة قلت

ثم ان علمنا بفقد القرينة او بعدم الالتفات اليها او شككنا في انها مؤكدة ام صارفة ام مفهمة ام معينة فالوقف ان لم نقل باولوية التاسيس من يج الا فكما من السيد برهم

في المطلق الذي له فرد شايع و نادر مبتين الفك يتبادر الفرد الشايع بالتبادر الاخص الثاني لارادة الغير وليس موضوع له قلنا هذا التبادر ناش عن القرينة وهي الاغلبية كما في لفظ اكل الذي لا ينصرف الى النادرة وتوهم ان فهم الخاص من لفظ الاكل لا يحتاج الى الالتفات لتفصيلي الى الاغلبية المذكور لرسوخها في الذهن فيصير بالقاحد الحقيقة كما في الشهرة الراسخة باطل اذ ليس كل قرينة راسخة مخرجة للمجاز عن المجازية ولا هي تسبب لذلك بخروج عن القرينية بل ذلك مختص بالشهرة الا ترى ان الاغلبية في المثال المذكور راسخ بالنسبة الى الفرد الغالب ومع ذلك لا يصح السلب عن الفرد النادر ثم اعلم ان العلم لو حصل بفقد القرينة حين فهم المعنى من اللفظ او حصل القطع بعدم الالتفات اليها في فهم المعنى وان كانت موجودة فذلك التبادر اجتهادي محصل للقطع بالوضع واما لو احتمل بعد التبادر وجود القرينة او احتمل استناد الفهم اليها بعد القطع بوجودها فنقول ان الاصل عدم القرينة وعدم الالتفات اليها فيلحق هذا القسما بالقسمين الاولين بضميمة الاصل فهما تبادران فقاهتيا واما لو حصل العلم بالقرينة والالتفات اليهم و شككنا في ان القرينة مؤكدة او صارفة ام مفهمة ام معينة فلا بد من التوقف في الحكم بالحقيقة والمجازية لكن ذلك التوقف فيما اذا لم نقل بان التاسيس اولى من التاكيد كما هو كل لعدم الدليل كلية والا فان قلنا باولوية من التاكيد ارتفع احتمال المؤكدية بذلك ثم احتمال الاشتراك باصالة عدم تعدد الوضع فيدور الامر بين الصارفة والمفهمة فيرجع الى مسئلة تعارض الاشتراك المعنوي مع المجاز فان كان الاصل احدهما اخذنا به وان كان الاصل الوقف فكذلك وان كان المفصل في التفصيل لكنا لم نقل باولوية التاسيس فلا بد من الوقف من اول الامر فيحصل في الصورة الخامسة حكم الاولى صورتين منها احدهما فيما كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال هو مع عدم العلم بالوضع السابق لمعنى اخر غير المعنى المتبادر فيحكم بغلبة عدم الاشتراك باتحاد الموضوع وبغلبة كون غالب الاستعمال هو الموضوع له انه هو المعنى المتبادر فيحكم بالحقيقة مع ضم الغلبتين ولا توقف اصلا وثانيهما فيما علم بوضع اللفظ سابقا لمعنى غير هذا المعنى المتبادر الان مع القرينة المشكوكة حالها فح لا يمكن القول بالحقيقة الخاصة في المعنى الثاني لغلبة عدم النقل مع استصحاب عدم حصول الوضع بالنسبة الى المعنى الثاني واستصحاب بقاء المواتنة بالنسبة الى المعنى الاول فلا بد من الحكم بالمجازية وان كان المعنى الثاني المتبادر غالب الاستعمال ايضا لتعارض الغلبتين ح والنسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع ما نحن فيه ومادة الافتراق من جانب غلبة عدم النقل الصورة الاولى من الصورتين ومادة الافتراق من جانب غلبة الاستعمال صورة العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وقلة الاستعمال في المعنى المتبادر الان مع القرينة المشكوكة فبعد التعارض نحكم بالمجازية في الثاني المتبادر الان لبقاء الاصلين في جانب عدم النقل سليما عن المعارض ثم ان هذا الكلام يجري في الصورتين السابقتين اللتين الحقناهما بالاوليين لضم اصالة عدم القرينة وعدم الالتفات فانه لو كان فيهما علم بالوضع السابق لمعنى اخر حكم بالمجازية في المعنى المتبادر وان غلب استعماله فيه لتعارض تلك الغلبة الموجبة للحقيقة مع الغلبة الموجبة لعدم النقل فيبقى اصلان في جانب عدم النقل واصل واحد في جانب المتبادر فيقدم عدم النقل ونحكم بالمجاز هذا والتحقيق في حكم التبادر ان يقال ان علمنا بفقد القرينة او بعدم الالتفات اليها فلا اشكال في الحكم بالحقيقة اجتهادا واما في غيرهما فاما ان يكون المعنى المتبادر غالب التبادر من هذا اللفظ او غير غالب التبادر او مشكوك الحال من تلك الجهة والمراد بغلبة التبادر ان يكون المتبادر من هذا اللفظ هو هذا المعنى غالبا وان لم يستعمل فيه غالبا لان التبادر الغالب لا يلازم الاستعمال الغالب ففي تلك الصورة التي هي الصورة الاولى من الثلثة الاخيرة ان علمنا بان ذلك التبادر الغالب ليس ناشيا من غلبة الوجود اما العلم بعدم وجود غلبة في البين واما للعلم بعدم نشو التبادر منها نحكم بان التبادر علامة الحقيقة وان احتمل في المقام قرينة سوى غلبة الوجود وذلك للاستقراء في كون هذا النحو من التبادر علامة الحقيقة سواء علم بالوضع السابق واستلزم النقل ام لا وسواء كان الشك في القرينة ام في الالتفات ام في القرينية وسواء كان المعنى غالب الاستعمال ام لا فان قلت اذا لم يكن لهذه الغلبة التي ادعيت معارض فالكلام صحيح كما لو كان الشك في القرينية ولم نعلم بالوضع لمعنى سابق او كان الشك في القرينة والالتفات ولم نعلم بالوضع السابق اذ فيهما هذا الاستقراء سليم عن المعارض ومعاضد باصالة عدم القرينة وعدم الالتفات في الصورة الثانية واما لو حصل العلم بالوضع السابق لمعنى اخر وكان الحكم بالحقيقة في الثاني مستلزما للنقل فهنا اصالة عدم النقل المتضمنة لاستقراء واحد مع استصحابين معارضة مع هذا الاستقراء فهو معارض الاستقراء وبقي الاصلان سليمين عن المعارض ان كان الشك في القرينة والا فيبقى اصل واحد سليما عن المعارض فلا يصح الكلام في صورة العلم بالوضع السابق قلنا الاستقراء الذي ادعينا اخص مطلقا من الاستقراء المذكور لانا نقول انا استقرينا في الالفاظ الموضوعة لمعنى والمستعملة في معنى ثان فوجدناها غير منقولة الى المعنى الثاني ونحن نقول استقرينا في خصوص هذه الموارد ووجدنا النقل في صورة كون الثاني اغلب تبادرا فاستقراؤنا اخص فيقدم واما الاستصحابان فلا يعتبران في مقابل الدليل الاجتهادي اي الاستقراء واما في الصورة الثانية اي صورة العلم بندرة التبادر الملازم لندرة الاستعمال فنحكم بالمجازية للاستقراء ايضا لانه لو كان حقيقة لزم الحقيقة المرجوحة وهي نادرة فان علمنا بالوضع السابق لمعنى اخر فيعاضد الاستقراء اصالة عدم النقل ايضا ولا معارض لهذا الاستقراء الا اذا كان الشك في القرينة او الالتفات فيعارضه اصالة عدم القرينة او الالتفات الموجبة لكون المعنى المتبادر حقيقة لكنهما على فرض اعتبارهما لا يكافئان الاستقراء فنحكم بالمجازية سواء كان له معاضد او معارض او لم يكن شيء منهما او كان كلاهما موجودا وامثلة الصور الاربعة معلومة

و يمكن ان يفصل في المقام بتفصيل اخر لا يسع المقام ذكره ثم انه اذا حصل التبادر في لسان او زمان فالتعدي الى غيرهما يحتاج الى الضميمة اذ الدليل على حجية التبادر هو اتفاق العلماء
واطباق اهل اللسان والاستقراء وبطلان الترجيح بلا مرجح لا يقتضي ازيد من ذلك كما ان العلم بانه لا يصح الا بعد التخلية التامة لاحتمال كون التبادر لاجل قرينة او عدمه لمانع
و يظهر ذلك بملاحظة صحة السلب وعدمها عن المعنى المتبادر وغيره **اصل في صحة السلب وعدمها** ومنها صحة السلب وعدمها فصحة السلب لها بعد اقسام صحة سلب كل
الحقائق عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن مجاز بشخص ما وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن حقيقته صرفا وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها
عن مورد الاستعمال وهي كاشفة عن المجاز بنسبة المعنى في الجملة ولا تنفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلية فلا تكون علامة بالمعنى المط هنا تبع

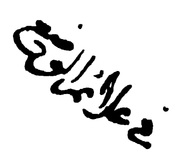
فان لم يعلم بالوضع السابق وكان الشك في القرينة فلا معارض للاستقراء ولا معاضد له وان كان الشك في القرينة ام الالتفات فلا معارض وفقط
وهو اصالة عدم القرينة او الالتفات اليها وان علمنا بالوضع السابق وكان الشك في القرينة او الالتفات فلهذا المعارض والمعاضد معا وعلى التقا
حكمنا بالمجازية كما انه في السابق حكمنا بالحقيقة سواء كان للاستقراء معارض ام معاضد ام كلاهما ام لم يكن شيء منهما وقد مر الاشارة الى امثلتها
والدليل في المقام هو الاستقراء وطريقة اهل العرف ولكن يشترط في الصورتين عدم احتمال تسبب غلبة التبادر عن غلبة الوجود او ندرته من
ندرته واما الصورة الثالثة فعدما شك فيه في غلبة التبادر وندرته فلا مفر من التوقف لعدم وجود الاستقراء وان اقتضى اصالة عدم القرينة
او الالتفات الحقيقة لو كان الشك فيهما لا في القرينة لكن لا دليل على اعتبارها في المقام فلا بد من التوقف من حيث التبادر نعم يمكن الحكم
بالمجازية اذا علم بالوضع السابق لاصالة عدم النقل سواء كان الشك في القرينة ام الالتفات ويمكن في الصورة الثالثة الرجوع الى قاعدة
اخرى لتميز الحقيقة من المجاز وانما الحكم من حيث نفس التبادر التوقف وهي قاعدة الاستعمال فان كان المعنى المتبادر غالب الاستعمال فيه
يكشف عن غلبة التبادر فيحكم بالحقيقة ايضا للاستقراء الذي مر ويكون الشك في غلبة التبادر وندرته بعد قليل يزول بعد ملاحظة غلبة
الاستعمال لكن يشترط في تلك الغلبة ان يكون مستمرة بمعنى ان لا يعلم مبدأ الاستعمال في هذا المعنى وصيرورته غالبا واما اذا علمنا بحدوث
الاستعمال وغلبته في الزمان الفلاني فلا يحكم بالحقيقة لتلك الغلبة الا اذا كانت واجدة لشرائط احدها كون المستعمل فيه من المخترعات
الاولى وثانيها غلبة ذلك الاستعمال في لسانه وثالثها تحقق طريان الوضع بعده ولكن الشك في زمانه ولسانه ورابعها احتمال الوضع المخترع
اللفظ للمستعمل فيه بوضع تعيني فح يحكم لبناء اهل العرف بكون المعنى حقيقة في لسان هذا الشخص من باب الوضع التعييني الغير المحتاج الى الرجوع
بالتاريخ كما في الوضع التعيني ومثاله تلك الالفاظ المتداولة في الكتاب والسنة المتنازعة في كونها حقايق شرعية في المعاني الشرعية فيحكم
بنمائها في الحقيقة لبناء العرف واما الاستقراء فلا نعرفه بان ندعي ان غالب المخترعين بناؤهم على الوضع التعيني لعدم ثبوت ذلك واما
مع فقد احد تلك الشرائط فلا نحكم **ثم اعلم** ان كل موضع احتمل فيه كون التبادر مسببا عن غلبة الوجود او ندرته مسببا عن ندرته فيلحق
منه الالحاق بالصورة الثالثة الى اخر ما مر فيها لعدم وجود الاستقراء **ثم اعلم** ان التبادر انما يعتبر علامة للحقيقة في اللسان الذي حصل
فيه التبادر ولا يصح التعدي من تبادر لسان الى الحقيقة في سائر الالسنة ولا من الحقيقة في زمان الى الحقيقة في سائر الازمنة بل لا بد في التعدي
الى غير ذلك اللسان والزمان من دليل فلذلك يشكل في كون الامر حقيقة في الوجوب لغة بعد التبادر بل باصالة عدم النقل والتشرع ذلك ان الدليل
على حجية التبادر لا يقتضي ازيد من ذلك ثم ان العلم بالتبادر لا يصح الا بعد التخلية التامة والرجوع الى الميزان والمعيار فيما اذا لم يكن التبادر
محصلا للعلم والا فيمكن كون التبادر لاجل قرينة او عدم التبادر لاجل مانع فبعد ما صار المعنى متبادرا من اللفظ فلا حسن لم يصح السلب
عن المعنى المتبادر وصح السلب عن المعنى الغير المتبادر فذلك التبادر وضعي وغير المتبادر مجاز والا فان صح السلب عن المتبادر كشف
ذلك عن كون التبادر اطلاقيا ويكون معارضا مع التبادر المذكور وكذا اذا لم يصح السلب عن غير المتبادر فذلك يكشف عن كون عدم التبادر
لمانع خارجي ويكون معارضا مع عدم التبادر فلا بد ح من ترجيح احد المتعارضين والقوم حكموا بتقديم عدم صحة السلب لانه مثبت للحقيقة و
عدم التبادر نافي والمثبت مقدم وفيه ان المتصور في المقام اربعة اقسام بعد حصول التعارض فرضا لان كلا منهما اما اجتهادي او فهو غير ممكن
عقلا واما التبادر وعدمه اجتهادي ومقابله من صحة السلب وعدمها فقاهتي فلا بد من تقديم الاجتهادي لعدم امكان التعارض بين الاجتهادي
والفقاهتي الا بدوا اذ بعد تحقق الاجتهادي يرتفع الفقاهتي واما العكس فذلك فحكمه بالعكس واما كلاهما فقاهتيان فالحكم في تلك الصورة
انه بعد معرفة مسألة صحة السلب في انظار ذلك علمنا ان مراد القوم من حكمهم بتقديم عدم صحة السلب انما كان في الاجتهادي من الطرفين فنقول انه لا
يتصور مضافا الى لزوم الترجيح بلا مرجح في تقديم احدهما على الاخر امكان في الصورة الثانية فاظهر فسادا وان كان في الثالثة فهو خروج
عما ادعوا على اطلاقهم الحكم وعلى تخصيصهم ذكر المعيار للتبادر وعدمه بصحة السلب وعدمها مع ان في العكس اي الصورة الثالثة يكون المعيار لصحة
السلب وعدمها هو التبادر وعدمه فلم ذكروا المعيار لاحد العلامتين دون الاخرى وان كان مرادهم الرابعة ففيه اولا بان دليلهم مما تم حجة
عدم صحة السلب او ما صحة السلب في تعارضه مع التبادر وعدمه لا سيما العكس لانه نافية للحقيقة والتبادر مثبت وثانيا انه لا دليل على تقديم المثبت
مطلقا كما حقق في الكلام **ضابطة** من العلامات الالتزامية صحة السلب وعدمها وكل منهما اقسام اربعة صحة سلب كل الحقايق عن مورد
الاستعمال وصحة سلب كل المجازات عن مورد الاستعمال وصحة سلب الحقيقة في الجملة اي ولو بعضها عن مورد الاستعمال وصحة سلب المجاز في الجملة
عن مورد الاستعمال وهذه الاربعة بعينها متصورة في جانب عدم صحة السلب ايضا تامة الى الحقيقة والى المجاز وعلى التقديرين اما الكل
او في الجملة ثم القسم الاول من اقسام صحة السلب علامة لكون اللفظ مجازا صرفا في موارد الاستعمال والقسم الثاني منها علامة الحقيقة الخ
اي لاحظ للمجازية في هذا المعنى اصلا والقسم الثالث منها يكشف عن المجازية بالنسبة في الجملة ولا ينفي وضع اللفظ عن مورد السلب كلية

ام القرينة

ومع سلب المجاز في الجملة عن مورد الاستعمال لوحده لا تكشف عن شيء من المجاز والحقيقة حتى بالنسبة الى الاخرين ليسا علامتين وكذا الثاني ليس علامة لنا وان كان تحققه
في الواقع ملازما للحقيقة بتصور فيها وذلك لعدم حصر المجازات غالبا ولزوم الدور الغير المندفع نستلزم تقسيم الاول علامة وتلك الاقسام الاربعة منصوصة في جانب عدم صحة السلب
والعلامة منها ايضا واحدة وهي عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعا له والثلاثة الاخر علامات واقعية لا وصول لنا اليها للدور
الغير المندفع الا في بعض الصور فانحصرت العلامة في اثنين من الثمانية

صحة السلب وعدمها

الباب لان الغرض من العلائم معرفة الوضع او عدم الوضع ليفهم عند الاستعمال لان فهم هذا القسم لا يكون علامة بالمعنى المطلوب في هذا الباب
واما القسم الرابع فلا يكشف عن شيء من الحقيقة والمجاز لا كلية ولا بالنسبة اما عدم الكشف عن الحقيقة فلجواز سلب بعض مجازات اللفظ
عن معنى اخر كما يصح سلبه عن المعنى الحقيقي ايضا فسلب المعنى المجازي اعم من كون المسلوب عنه معنى حقيقيا او مجازيا واما عدم الكشف عن المجازية فظهر
من ذلك ايضا وظهر ان القسمين الاخيرين ليس بعلامة بخلاف الاولين لكن الذي هو بايدينا من هذين القسمين انما هو الاول منهما الكاشف عن
المجازية وعدم الوضع واما الاخير فليس علامة لنا وان كان تحققه في الواقع ملازما للحقيقة الصرفة كما قلنا والوجه فيه انه لا يمكن غالبا العلم
بسلب كل مجازات اللفظ عن المورد لعدم حصره غالبا مع انه مستلزم للدور الغير المندفع اذ العلم بالحقيقة موقوف على العلم بصحة سلب كل
المجازات وهو موقوف على العلم بكل المجازات بطريق الحصر المركب من النفي والاثبات وهو موقوف على العلم بحقيقة مورد الاستعمال ولا يمكن
دفعه بما يندفع به الدور في القسم الاول كما ستعرفه ثم فبقي من تلك الاقسام الاربعة **الاول** منها وهو علامة المجاز واما الاربعة في
جانب عدم صحة السلب فواحد منها ايضا علامة لنا وموجود في الخارج ويصح به الوصول الى الحقيقة وهو عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
في الجملة عن مورد الاستعمال الكاشف عن كونه موضوعا واما الثلاثة الاخر فكلها علامات واقعية ولا يمكن الوصول اليها للدور الغير
المندفع فعدم صحة سلب كل المجازات كاشف عن المجازية الصرفة وعدم صحة سلب كل الحقائق كاشف عن محض الحقيقة وعدم صحة سلب المجاز
في الجملة كاشف عن المجازية ايضا فظهر ان العلامة اثنان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة الكاشف عن الحقيقة في الجملة وصحة سلب كل الحقائق
الكاشف عن المجازية الصرفة والدليل على كونهما علامة اتفاق العلماء واهل اللسان والاستقراء القطعي التام والدليل العقلي لانه لو لم يكن عدم
صحة سلب المعنى الحقيقي علامة الحقيقة وكان المعنى الذي لا يصح سلبه مجازا لزم الخروج عن الفرض اذ المفروض عدم صحة سلب المعنى الحقيقي عنه
فمجرد هذا الفرض بعد تحققه لا يحتاج الى الدليل وهكذا في جانب صحة السلب فان قلت كون عدم صحة السلب علامة للحقيقة مستلزم للدور
المصرح لان معرفة كون هذا المعنى حقيقيا موقوف على معرفة عدم صحة سلب المعنى الحقيقي وهو لا يعرف الا بعد معرفة ان هذا المعنى حقيقة و
وكون صحة السلب علامة للمجاز مستلزم للدور المضمر لان معرفة كون المعنى مجازا موقوف على معرفة صحة سلب كل الحقائق عن المعنى المفروض وهي موقوفة
على معرفة كل المعاني الحقيقية بطريق المستلزم لخروج المفروض عنها وهي موقوفة على معرفة مجازية المعنى المفروض فيلزم الدور المصرح في جانب عدم
صحة السلب والمضمر في جانب صحة السلب لا المضمر فيهما كما توهم بعض بزعم جعل العلامة للحقيقة عدم صحة سلب كل الحقائق لما قلنا انه لا يمكن ان يصير
علامة ولا المصرح فيهما كما جوزه هذا المتوهم بجعله سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة المجاز لما قلنا انه ليس علامة بل العلامة هو الجزئي في جانب عدم
صحة السلب والكلي في جانب صحة السلب فكون الدور في الاول مصرحا وفي الثاني مضمرا ومع ذلك … لازم في المقامين والحاصل ان الدور
لازم في كل الصور فان جعلنا العلامة من الطرفين للكليات فالدور مضمر في المقامين او الجزئيان فمصرح فيهما لكن لما كان العلامة في عدم صحة السلب
جزئية وفي صحة السلب كلية صار الدور مصرحا في الاول ومضمرا في الاخير قلنا ان عدم صحة السلب عند العالم علامة الحقيقة للجاهل وكذا صحة السلب عند
العالم علامة المجاز للجاهل كما مر في التبادر واما التحير الواحد الذي يرجع اليهما فهم مرتبة من الاجمال والتفصيل واختلاف الجهة فان قلت
الدور لا يندفع باختلاف التحير في تعدده لان معرفة كون المعنى مجازا لا يحصل بمجرد تحقق السلب من العالم اذ السلب لعله صار عنه بجهل كل الاقسام
الاربعة المذكورة وليس كلها علامة للجاهل بل واحد منها وهو سلب كل الحقائق عن مورد الاستعمال فلا بد ان يعلم الجاهل ان السلب الصادر من العالم
انما هو هذا القسم من السلب وهو لا يكون الا بمعرفة كل الحقائق حتى يعلم بصحة السلب المذكور فتوقف العلم بالمجازية على معرفة سلب صحة كل الحقائق
عند العالم وهو موقوف على معرفة كل الحقائق ليعلم ان السلب الصادر من العالم هو سلب كل الحقائق وهو موقوف على معرفة كون مورد الاستعمال
مجازا قلنا معرفة الجاهل بان السلب الصادر من العالم هذا هو القسم الذي هو علامة يحصل بمجرد صدور سلب اللفظ عن المعنى مجردا عن القرينة
فلو قال العالم ان الذهب ليس بعين مجردا عن القرينة حكمنا بالمجازية الصرفة لانه لو كان للفظ حقيقة فيه ولو بنحو الاشتراك لما صح اطلاق السلب
عنه بلا قرينة الظاهر في السلب على الاطلاق ولو كان غرضه نفي بعض معاني المشترك عن بعض لاقام القرينة فيقول ان الذهب ليس بعين جارية او
باكية وهكذا لا انه ليس بعين بقول مطلق فانه اغراء بالجهل فبالتجرد عن القرينة نعلم ان غرضه سلب كل الحقائق التي هي للفظ المعروفة من هذا اللفظ
عند اهل اللسان بلا قرينة عن مورد الاستعمال وان لم نعلم الحقائق تفصيلا ولا اجمالا الا فيما قيل في رد هذا الجواب بانه لو كان العرف بلا قرينة انما هو
الحقائق فالدور باق بحاله وان كان للمجرد … في العبارة فاسد بل غرض المجيب هو ما ذكرنا وهذا النحو يجري في جانب عدم صحة السلب ثم ان هنا
اجوبة اخر عن الدور منها ان مورد صحة السلب ليس هو الشك في الموضوع له بل هو مورد الشك في المراد بعد معرفة الحقيقة والمجاز واشكل في مورد
الاستعمال انه الحقيقة او المجاز فبصحة السلب عن مورد الاستعمال يفهم انه مجاز فيه واما في جانب عدم صحة السلب فالدور باق بحاله لوجوده في المعاني المجازية كعدم
صحة سلب الاسد عن زيد مع انه مجاز فيه وفيه اما في جانب صحة السلب ولانه خروج عن محل النزاع الذي هو تمييز الحقيقة من المجاز وثانيا ان مورد الثاني



والدليل على كونهما علامتين اتفاق العلماء وعمل اللسان والاستقراء التام ولزوم خلاف الغرض لولا ذلك ولا دور في هذين العلمين مصرحا ومضمرا لاعتبار تعدد الشخص
ولو بالاعتبار كما مرّ في التبادر فقول القائل ان الذهب ليس بعين بتبادر منه سلب كل المعاني ويصير علامة ويكون المستعمل فيه لفظ العين في هذا الكلام هو القدر المشترك مجازا بقرينة
التجرد عن القرينة المعينة لاحدى الحقائق وقد يجاب عن الدور باجوبة ضعيفة ثم عدم صحة السلب لا يكشف عن الحقيقة بنحو التطابق بل يكشف عن احد الامور اما تطابقه مع
الموضوع له حقيقة او اتحاده معه مصداقا او كونه فردا له تأمل

لا يحتاج الى قاعدة صحة السلب للزوم حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة على المعنى الحقيقي حينما شك في المراد فتأمل واما في جانب عدم صحة السلب ولا [illegible]
ثم يخلو مورد او جد فيه عدم صحة السلب كان مجازا واما الانسان فهو حقيقة في زيد باعتبار ومن تلك الجهة لا يصح واما من جهة الخصوصية فالسلب
صحيح وهو مجاز وثانيا ان مجرد ذلك لا يصير سببا لبقاء الدور بحاله لان غاية ذلك اعميته صحة السلب عن الحقيقة لا لزوم الدور فتأمل ومنها ان المراد
صحة السلب وعدمها سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان نعلم للفظ معنى حقيقيا ذا افراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه فيصح
شك في كونه لذلك مصداقا ما علم كونه موضوعا له الا اخبر بصحة السلب وعدمها وفيه ان الشك في المصداق على قسمين ما يرجع الى الشك في المفهوم او نحو
له كما لو شك في كون المشتق حقيقة لاجل اجمال معنى المشتق واما لا كما انا نعلم مفهوم الدم واشتبه علينا الفرد الخارجي فان كان من قبيل الاول
فحاله حال الشك في نفس المفهوم من جهة لزوم الدور والفرض ان اجمال المصداق ناش عن اجمال المفهوم وان كان من قبيل الثاني ففيه ان معرفة المصاديق الخارجية
وجهه ان قاعدة الحمل على المعنى الحقيقي كليته [illegible] والموضوعات الصرفة ليس مما وضع لها باب العلائم فهو خروج عن محل الكلام مع ان تميز المصاديق الخارجية انما هو بالامارات الخارجية لا بصحة
السلب وعدمها ومنها ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة اليه ثم مع [illegible]
اي الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون المسلوب عنه مجازا مطلقا وان كان متعددا فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم في [illegible]
سلبه عنه لا مطلقا وكذا الحال في جانب عدم صحة السلب فان المراد ان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكونه ما لا يصح السلب عنه موضوعا [illegible]
له بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون للفظ معنى اخر حقيقي يصح سلبه عن المبحوث عنه وفيه ان الدور عن الجانبين لا يندفع [illegible]
بمجرد اخذنا الجزئية في الطرفين اذ قولك ان صحة سلب المعنى الحقيقي عن المبحوث عنه علامة المجاز بالنسبة تام مع عدم علمك بالحقيقة بالمعنى الذي
يصح سلبه عن المبحوث عنه ام لا فان كان الاول فلا لزوم لاثبات المجازية في الجملة ولا ينفي ذلك الوضع عن هذا المعنى المبحوث عنه والغرض في باب العلائم
اثبات ان هذا المعنى موضوع له اللفظ ام لا وهذا لا يحصل من ذلك وان كان الثاني فاما ان يريد بالقوة اي لو استعمل فيه لكان مجازا ان كان حقيقة
في المعنى الاخر المفروض سلبه عن المبحوث عنه فلا فائدة فيه او تريد به مع عدم العلم بالحقيقة في المعنى المسلوب اثبات المجازية في المسلوب عنه بالنسبة بالفعل فهو
دور واما قولك عدم صحة السلب علامة للحقيقة **فنقول** فيه ان علمت بالحقيقة في المعنى المسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة السلب بل نعلم بها
ان اردت اثبات الحقيقة المرضية فلا فائدة فيه او النقلية فهو دور وتوقف الاثبات على العلم بالحقيقة وبالعكس **فحق** في الجواب من حيث
الجزئية في جانب عدم صحة السلب والكلية في جانب صحة السلب ان الدور مندفع بتعدد الشخص حقيقة او حكما فان قلت ان ما ذكرت انما هو حكم في
القائل الذهب ليس بعين مجردا عن القرينة على ارادة سلب كل الحقائق يدفعه انه مستلزم لاستعمال المشترك في جميع معانيه ولكونه ظاهرا في ارادة الجميع عند
عدم القرينة كما عليه الشافعي بعد التنزل فقط وكلتا المقدمتين ممنوعتان فلا بد من الحكم باجمال هذا الكلام والحكم بانه اراد سلب احد من
المعاني عن مورد الاستعمال وهو غير معلوم مطلقا قلنا ان استعمال لفظ العين في كل المعاني الحقيقية في المثال المذكور عند ارادة نفي كل الحقائق غير
لازم لان المستعمل فيه انما هو القدر المشترك بين الحقائق مجازا اعني مسمى العين فنفي هذا المعنى المجازي للعين ملازم لسلب كل حقائقه كما هو
مقتضى فهم العرف في مثل تلك الامثلة والقرينة على هذا المجاز هو التجرد عن قرينة معينة لاحدى الحقائق ودون الغالب ارادة نفي التسمية فلذا
الغلبة قرينة غالبة على ذلك ولا يصير نحو هذا المجاز بالا قرينة لان هذا النحو من القرينة الصارفة فيظهر ان صحة سلب كل المعاني الحقيقية علامة
للمجازية الصرفة وان ذلك لا ينافي مجازيته في المشتركات وغيرها واما عدم صحة السلب فقد عرفت حال الجزئية منه وانها علامة للحقيقة وان الدور فيه في الجملة
مندفع بما مر واما الكلية منه اعني عدم صحة سلب كل الحقائق فهي ايضا علامة الحقيقة الخاصة فيما علم انه ليس حقيقة للقدر واما فيما علم الاشتراك
اجمالا او اشتبه الامر فلا يندفع الدور ثم يظهر حال الثلاثة من الثمانية عدم صحة سلب المعنى الحقيقي بقسميه من الكلية والجزئية وصحة سلب كل
الحقائق وقد عرفت ان قسمين من صحة السلب ليسا بعلامة وهما الجزئيان منهما فبقي من الثمانية ثلثة وهي صحة سلب كل المجازات عن المورد
وعدم صحة سلب المعنى المجازي في الجملة او كليته وكلها غير علامة لنا في القسم للزوم الدور فيهما عند جعلها علامة كما عرفتها والوجه كما
من تلك الثمانية لا ينفك عن القرينة اذ الفرض نفي المعنى المجازي ومعها يحتاج الى معرفة كل المجازات والمجاز المسلوب نفسها الا بعد الذي
فتأمل فان قلت عدم صحة السلب اعم من المطلوب حتى في الجزئية فلا يصير علامة وذلك لصحة ان نقول الذهب ليس بعين اذا اريد سلب العين الجارية
عن الذهب بمعونة مع القرينة فيصح سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب تارة فانها ليس بعين جارية ولا يصح سلب تلك المعنى عنها بلا قرينة
فظهر عدم صحة سلب العين بمعنى الجارية عن الذهب بلا قرينة مع صحة ان نقول بعد صحة ان نقول ان الذهب ليس بعين بعد ارادة معنى الجارية عنها فيها
عدم صحة السلب بلا قرينة موجودة مع عدم القرينة الحقيقية في الواقع اما مطلقا ان كان مجازا مطلقا او من تلك الجهة ولعل مراد ما قلت ثبت
انه لا يصح ان نقول ان الذهب ليس بعين انه لا يصح في ذلك الا بعد القرينة لا لاجل انه له بعد صحة السلب بحال المثال من [illegible]
لعدم صحة استعماله بلا قرينة في مقام من المقامات [illegible] لا في [illegible] الحقيقة ولا في المجاز فلو اراد سلب اللفظ المشترك من [illegible]

يوجد هذه العلامة في زمان او لسان تحتاج لتعدّي الى غيرهما الى ضميمة كاصالة عدم النقل في التبادر وهي لا تجري في مثل المبهمات ولا مثل هيئة اضرب يمكن اختلاف المادة
والصيغة فلا علامة بينهما اشتهى شككنا في كون العلامة مقرونة بقرينة معتبرة بكونها علامة عملنا بالاغلب مع فقده
واذا حصل التعارض بينها وبين العلامة السابقة فحال الاجتهاد يتبين والمختلفين واضح وفي المتعاصرين تقدم هذه العلامة لقوة الاستقراء في جانبها انتهى

مغايرة لا تحتاج الى قرينة حيث انه في الواقع يصح سلبه عنه لكن عدم الصحة نشأ من فقد القرينة عند السلب هذا المعنى المجازي بل لا بد من ضم
قرينة في السلب اما القرينة الغالبة وهي ارادة العموم الاشتراك كما مر او قرينة اخرى وقد ينشأ عدم صحة السلب بلا قرينة علامة الحقيقة في المشترك
ومحتمل الاشتراك لعدم دلالة العام على الخاص نعم يصح ذلك فيما اذا علم بالاتحاد فلنا ولكن الظاهر غالبا ان نفي الصحة مسبب عن الوضع واثبات التسمية
لا عن التجرد عن القرينة فيصح فيما ثبت في متحد الحقيقة والمشتركات والمشتبهات من تلك الجهة والحاصل انا اذا سمعنا من اهل اللسان ان الذهب ليس بعين
فان علمنا باتحاد معنى اللفظ حكمنا بالمجازية الصرفة في المعنى المسلوب عنه بضم قاعدة التجرد عن القرينة كما مر وان علمنا بالاشتراك فكذلك بضم
القرينة المذكورة اعني غلبة ارادة نفي التسمية في مثل تلك الموارد فيحمل على عموم الاشتراك ويثبت المطلوب وان دار الامر بين الاشتراك والاتحاد
فكذلك لعدم خروجه في الواقع عن احد الضميمتين المذكورتين اما التجرد عن القرينة رأسا او وجود القرينة الغالبة ولو سمعنا من اهل اللسان انه
لا يصح ان يقال ان الذهب ليس بعين فان علمنا بالاتحاد حكمنا بالحقيقة الصرفة للتجرد عن القرينة وان علمنا بالاشتراك فكذلك نحكم بالحقيقة لغلبة
ارادة عدم صحة التسمية في امثال هذا الكلام لا عدم الصحة لاجل التجرد عن القرينة وان كان لتغليبه معنى مجازيا وان دار الامر بينهما فاحد
الامرين موجود ايضا هذا اذا اعتبرنا القرينة الغالبة التي ذكرناها من غلبة ارادة اثبات التسمية في عدم الصحة السلب ونفيها في صحة السلب
ولما اذا لم نعتبر الا التجرد عن القرينة فيما علم باتحاد الحقيقة فالامر كما مر وفيما علم بالاشتراك فلا علامة في البين في شيء من العلامتين واما
فيما دار الامر بين الامرين ففي جانب عدم صحة السلب لا علامة ايضا لاحتمال عدم صحة السلب لاجل الامرين المتقدمين من انتفاء القرينة او وجود توسع
فيحتمل كون الذي لا يصح السلب عنه بلا قرينة مجازا او حقيقة واما في جانب صحة السلب فبعد سماع ذلك الكلام من اهل اللسان لا بد من الحكم
باتحاد الحقيقة ونفي احتمال الاشتراك اذ المفروض ان استعمال المشترك لا يجوز في اكثر من معنى والمفروض ايضا عدم اعتبار العرف القرينة الغالبة
الباعثة للحمل على عموم الاشتراك فبعد حكمه بالسلب في مقام البيان لا بد من الحكم باتحاد حقيقة اللفظ فيلحق بما مر في صورة الاتحاد نعم ان لم
نعلم اعتبار تلك القرينة وعدمها عندهم فلا بد من الاجمال ايضا فان قلت ان عدم صحة السلب كيف يصير علامة مع وجوده فيما لا يحصل منه
العلم بالحقيقة اذ لا يصح سلب احد المتساويين عن الآخر كالانسان عن الناطق وسلب العرض الخاص كالضاحك بل العام كالماشي عن الانسان
ولا يصح سلب الكلي عن الفرد قلنا الامر كما تقول وانه لا يحصل من عدم صحة السلب احد الامرين اما التطابق مع الموضوع له حقيقة واما اتحاد
معه في المصداق واما كونه فردا له والحاصل انه داخل في الموضوع له باحد الوجوه وليس مجازا صرفا واما تميز ان عدم صحة السلب هو بنحو
التطابق او التصادق فلا بد وان يكون بضم امر خارجي من نحو صحة السلب عن الفرد الآخر وصحة سلب الصفة او سائر القرائن وهكذا كيفية
وضع اللفظ على ما لا يصح السلب عنه كونه بنحو يعلم ان عدم صحة السلب لاجل الفردية ثم ان هذه العلامة كسابقتها تنفع في ما وجد فيه وفي زمان
حصلت فيه والتعدي يحتاج الى الضميمة ثم ان صحة السلب وعدمها لا يجريان في مثل الالفاظ الموضوعة للخصوصيات بوضع عام كالحروف والمبهمات
فلا يقال ليس من ولا ليس في ونحو ذلك للاستبعاد العرفي نعم يمكن ان يقال انه لا يصح في هذا المقام من وفي ولكنه على الظاهر خارج عن صحة السلب
ونحو ذلك هيئة اضرب نعم يصح في مثل الماضي كان يقول احد ضرب زيد ولم يضرب فيصح ان يقال ما ضرب زيد وكذا المضارع كما لو قال احد
يضرب زيد عمرو ويقول الآخر لا يضرب اذا علمنا بعدم صدور الضرب منه بعد ذلك ايضا لا يصح التمسك بصحة السلب وعدمها في المواد بالنسبة
الى الهيئات لامكان اختلافهما فلا يصح الاستدلال على عموم ما الاستفهامية بطلب الفهم للنفس للغير بعدم صحة سلب الاستفهام عن الاستفهام
للغير لامكان تغايرهما في المعنى ثم انا اذا علمنا بان صحة السلب وعدمها مجرد عن القرائن فلا ريب في كونهما علامة اجتهادا بالتفصيل الذي
مر كما في متحد الحقيقة مثلا وكذا اذا علمنا بوجود قرينة ارادة اثبات التسمية او نفيها كما قلنا في المشترك في مثل الذهب ليس بعين اذا حملنا
على عموم الاشتراك وارادة نفي التسمية واما القرينة ارادة اثبات التسمية فكما قلنا في مثل قول القائل لا يصح ان يقال الذهب ليس بعين حيث
حملنا من باب الغلبة على ارادة اثبات التسمية ومثلهما في القرينتين الناشئتين عن الغلبة غير معتبرتين كما مر وكذا اذا دار الامر بين امرين كلاهما
دليلان اجتهاديان على الوضع او عدمه بتصور ان احدهما ما علمنا بوجود القرينة وشككنا في انها قرينة التسمية او قرينة اخرى مضرة بالعلامة
وثانيهما ما لو شككنا في وجود القرينة وعدمها وعلى فرض الوجود شككنا في انها اي نحو من القرينة والحق في هاتين الصورتين انه
ان كان عدم صحة السلب غالبا لنا حكمنا بالحقيقة مطلقا وان كان صحة السلب غالبة فنحكم بالمجازية مطلقا وان شككنا في الغلبة فالوقف والرجوع الى
سائر القواعد كما مر في التبادر ثم انه اذا حصل التعارض بين احد هاتين العلامتين مع التبادر وعدمه فقد مر حال الاجتهاد بين المختلفين
من المتعارضين وبقي الكلام في المتعاصرين كما لو وقع تعارض عدم صحة السلب غالبا مع عدم التبادر غالبا او العكس اي صحة السلب
الغالبة مع التبادر والحق انا لم نجد لذلك موردا على فرض الوجود والحكم بتقديم احدهما على الآخر تحكم لاستناد كل منهما في العلامية
الى الاستقراء فلا مرجح في البين الا ان يقال ان الاستقراء الموجود في جانب صحة السلب وعدمها لم نجد له مورد التخلف بخلاف التبادر الغالبية

اصل في الاطراد وعدمه الاطراد كون اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد جائز الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي وقع استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وعدم الاطراد بعكسه واختلفوا في كونهما علامة على اقوال ثالثها ان الاطراد ليس علامة الحقيقة وعدمه علامة المجاز والحق وجود الاطراد في كل المجازات كالحقائق بناء على المختار من اشتراط وجود الصنف في العلائق كما هو لازم من يقول بنقل الاحاد ايضا فلا يكون شيء منهما علامة اما الاطراد فلا يثبت واما عدمه فلعدم وجوده واما استدلالنا بهما في بعض الموارد فلكشفهما عن التبادر الغالبي وعدمه لا للاعتماد عليهما انفسهما نعم الا

احيانا من الحقيقة كالمجاز الراجح وكذا عدم التبادر الغالبي كالحقيقة المرجوحة وهذا التخلف ما غير موجود في جانب العارض واقل تخلفا من التبادر وعدم التبادر فيقدم معارضهما عليهما لقوة استقرائه فلا تحكم اصلا **ضابطة** في الاطراد وعدمه والمراد بالاطراد ان يكون اللفظ المستعمل في معنى موجود في مورد جائز الاستعمال في كل مورد وجد فيه هذا المعنى بعد العلم بعدم مدخلية خصوصية المورد الذي اباء استعماله فيه لاجل المعنى الموجود فيه وبعدم الاطراد اباء استعمال لفظ مستعمل في مورد لاجل معنى موجود فيه من دون مدخلية خصوص المورد ومع ذلك لا يصح استعماله عند اهل اللسان في كل مورد وجد فيه هذا المعنى فاختلفوا في كون كل منهما علامة على اقوال ثالثها التفصيل بين الاطراد فليس علامة للحقيقة وعدم الاطراد فهو علامة للمجاز ويظهر الفائدة في موارد كثيرة منها الاستدلال على حقيقة الجمع المحلى والمضاف في العموم باطراد صحة الاستثناء في كل مورد من الاخبار والانشاء والماضي واخويه والحكم التكليفي والوضعي والاستدلال على مجازية المفرد المحلى والمضاف فيه بعدم كلية جامعية صحة الاستثناء فيصح في بعض الموارد الاستثناء منهما كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين وقوله اسمع امور بعدها لا يحل الغدر الا الامراء ولا يصح في بعض الموارد الاخر كجاء الرجل الا زيدا ونحو ذلك وهكذا يجري ذلك في العلامتان في كثير من الموارد اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان بعض ما حكم بعدم اطراد شيء من الاطراد وعدم الاطراد لتخلف كل منهما عن مورده فالاطراد ليس علامة للحقيقة لوجوده في بعض المجازات كما انه استعمل الاسد في الرجل الشجاع لاجل مشابهته في الشجاعة وكل موضع تحقق فيه المعنى المذكور صح استعمال الاسد فيه مجازا فيه واما عدم الاطراد فلوجوده في الحقائق كالفاضل المستعملة في الزجاجة لاجل انه مما يستقر فيه الشيء لا لخصوصية الزجاجة ومع ذلك لا يصح استعمالها في غيرها مع انها حقيقة فيها او كالسخي والفاضل يطلقان على البارئ تعالى شانه علوا كبيرا مع وجود المعنى فيه ثم حقيقتهما فعدم الاطراد ليس علامة المجاز ويمكن الجواب عن جانب عدم الاطراد اما عن القارورة فاولا بانا اما لا نسلم وضعها المطلق ما يستقر فيه الشيء بل يحتمل الوضع لخصوص الزجاجة واما لانه عدم صحة استعمالها في غير الوضع لان الوضع علة تامة لجواز الاستعمال فلا يتخلف عنه وثانيا بعد تسليم الوضع لمطلق ما يستقر فيه الشيء وتسليم عدم جواز الاستعمال في غير الزجاجة بانه يمكن النقل بعد الوضع الى خصوص الزجاجة فليس عدم الصحة في غير الزجاجة الا لاجل النقل وهذا لا يضر بعدم الاطراد واما عن الفاضل والسخي فاولا بامكان كونه وضعهما لمن شانه ذلك فلا يشمل البارئ تعالى وضعا وثانيا بمنع عدم صحة الاستعمال فيه لثالثا عدم الصحة لاجل ان اسمائه تعالى توقيفية الا ان يتوقف الجواب عن التبوية لا حاجة في كل لفظ يطلق عليه تعالى الا بدعية من الوصول من الشارع وذلك لمخالفة الطريقة المسلمين الا ان يكون المراد انه يجوز الاستعمال مالم يرد من الشارع منع فهو موقوف على عدم المنع لا على الوصول **فنقول** ان عدم الاستعمال انما لاجل المنع من الشارع ان سلمنا فظهر ان الحقيقة لا تنفك عن الاطراد ومن هنا ظهر نظر المفصل حيث ادعى عدم تخلف الاطراد عن موارد الحقيقة وانه لا حقيقة غير مطردة فجعل عدم الاطراد كاشفا عن المجازية واما الاطراد فلما كان موجودا في المجاز ايضا كما عرفت قال ان الاطراد ليس علامة ولكن الحق وجود الاطراد في كل المجازات ايضا كالحقائق فلا يوجد عدم الاطراد حتى يجعل علامة للمجاز وذلك لاجل انا نقول باشتراط الاتحاد الصنفي في العلائق ولا نقتصر بنقل الاحاد ولا يكتفي بمجرد النوع ايضا كالمشهور وعلى هذا لا يكون مجازا لا يكون مطردا فانه اذا علم بخصوصية الصنف مدخليته في المستعمل فيه لم يتخلف جواز الاستعمال المجازي عن افراد ذلك الصنف وهكذا يلزم الاطراد في المجاز على القول بنقل الاحاد فحينئذ لا يكون شيء من الامارتين امارة اما الاطراد فلا يثبت واما عدمه فلعدم وجوده نعم ان قلنا بمذهب المشهور من كفاية النوع وان عدم الجواز في بعض الموارد لاجل عروض مانع صح جعل الاطراد ويكون موجودا ويصير عدم الاطراد علامة لكن هذا المذهب فاسد ولئن سلمنا فحينئذ يلزم منه الاعلامية عندما عدم الاطراد للمجاز واما الاطراد فلا يكون علامة الحقيقة لان نوع العلاقة انما هو من مقتضيات الحقيقة نعم اذا كان فيه وجود المانع فلا يطرد مما ينكشف عن المجازية واما عروض المانع فانما فليس بلازم فيمكن كون المجاز مطردا ايضا كما سلف فلا يكون الاطراد علامة للحقيقة وان كان عدمه علامة فلو قلنا بالعلامية من الطرفين ظهر ان يجري عدم العلامية من الطرفين واما استدلالنا بالاطراد وعدمه في باب عموم الجمع المحلى والمضاف وعدم عموم المفرد المحلى والمضاف مع عدم قولنا بالعلامية فلان تمسكنا هناك بالاطراد الاستثناء وعدمه لا للاعتماد بنفس الاطراد وعدمه في ما في الاطراد يكشف عن التبادر الغالبي وعدمه عن عدمه بعنوان الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالبا فيكون حقيقة فيه للتبادر الغالبي وهكذا في العكس العكس **ضابطة** اختلفوا في دلالة الاستعمال على الوضع وعدمها على اقوال فعن ابن جني ان الاصل في الاستعمال المجاز وعن المرتضى الحقيقة وعن المشهور المستعمل فيه ان كان واحدا فالحقيقة والا فان لوحظ فقط يتبعه المشهور والا فمتوقف في المقام **وفيه اقوال** ان القول بصحة الثلثة المتقدمة ولا رابع وثانيا انه على فرض وجوده ليس قول المشهور اهل التفصيل المنفكين ويمكن توقفهم في المقام **اقول** الاستدلال المرتضى في مقابل المشهور في بحث الامر على حقيقته لا منه في الوجوب والندب مثاله التقيد بانه ليس استعمال اللفظ في الشيئين والاثنين لا كاستعماله في شيء واحد فهذه العبارة ظاهرة في ان الاستعمال في الواحد مسلم الظهور في الحقيقة عند الخصم الذي هو المشهور ولذا نسب المشهور الى اهل التحقيق بروا لم يكن لذلك العبارة معنى **ولذلك** انهم في مقام دفع التناقض بين كلامي المشهور اجيب عن قولهم لا اصالة في الاستعمال الحقيقة وقولهم الاستعمال المتحد حقيقة

اصل في اصالة الاستعمال من الاستعمال المجاز كما عن ابن جني ام الحقيقة مطلقا كما عن المرتضى ام الحقيقة مع وحدة المستعمل فيه او الوقف مع تعدده كما عن المشهور وجوه ودليله

الوقف مطلقا الى المشهور سهو والحق في المتحد الحقيقة للاتفاق ولا يضر مخالفة ابن جني ولاطباق اهل العرف عليه وللاستقراء وان شككنا في وحدة المستعمل فيه وتعدده نفينا

الزائد بالاصل واستدل لابن جني بان اكثر اللغة مجازات لان في محلها ارادوا كثر الاستعمالات وان ارادوا كثر المفاهيم فهو مسلم في غير متحد المعنى واما في المتعدد فبين المعنيين اما ان

لا يكون مناسبة ولا جامع قريب فحكمه الحقيقة فيهما خلافا لابن جني وفاقا للمشهور وقد مر بطلان دليل ابن جني واحتمال المعنى ثالث لو كان منفي بالاصل المقدم هنا على اصالة عدم النقل

اللفظي الاشتراك لبناء العرف فتعين الاشتراك لمناسبة وبين الجامع في ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز الفريد فاحتج على المجاز والمرتضى على الاشتراك اللفظي والمشهور

ان احدهما حقيقة والاخر مجاز ولا يحتمل الاشتراك المعنوي والاصح الاشتراك اللفظي ان علمنا بعدم ملاحظة المتكلم المناسبة في شيء من المعنيين والحقيقة والمجاز ان علمنا بالملاحظة في احدهما دون الاخر وان علمنا بالملاحظة فيهما احتمل كونهما مجازين بلا حقيقة وبنفيه الندرة شيخ

في والمجاز حملوا كلام الاول على صورة الاتحاد المستعمل فيه مع الشك في المجازية والحقيقة او الشك في المراد مع العلم بالحقيقة والمجاز وتميزهما وحملوا الثاني على صورة تعدد المستعمل فيه مع الشك في الحقيقة والمجاز وهذا انما يكشف عما قلنا وعلى اي حال فلا بد من رسم مقامين الاول في متحد المعنى فنقول المجاز فيه ابن جني والحق الحقيقة كما عليه من سواه وذلك لاتفاق العلماء ولا يضر به مخالفة ابن جني ولاطباق اهل العرف عليه وللاستقراء الحاكم بقلة المجاز بلا حقيقة على فرض وقوعه ولانه اذا كان ذلك هو المتبادر عند اهل اللسان اذا تجرد عن القرينة اذ لو كان غير ظاهر او لم يكن المستعمل فيه فلا لزم في جانب تبادر الغير تحقق المعلول وهو الظهور بدون تحقق العلة وهي اما العلم بالوضع والمفروض انتفائه واما الاستعمال فيه وكان وانما القرينة كما ولزم في جانب عدم ظهور المستعمل فيه تحقق العلة وهي الاستعمال بدون المعلول وهو الظهور ففي تلك الصورة يلزم محذور او ان كان كلاهما ظاهرين لزم المحذور الاول وان لم يكن شيء منهما ظاهرا لزم المحذور الثاني فتعين ظهور المستعمل فيه لا غير وفيه نظر وايضا لو كان هذا المعنى المستعمل فيه مجازا لكان اللازم ملاحظة المناسبة بينه وبين الموضوع له عند الاستعمال والمفروض عدم الاطلاع على الوضع لمعنى اخر وفيه نظر فظهر ان المستعمل فيه المتحد حقيقة اذا علمنا بعدم الاستعمال في معنى اخر نفينا بالاصل والحق اعتماده بعد العلم بثبوت الاستعمال في معنى اخر ويجري فيه حكمه واستدل ابن جني بان اكثر اللغة مجازات فما نحن فيه يكون مجازا بالاستقراء وفيه انه ان اراد اكثر الاستعمالات مجاز فهو ممنوع وبعد التسليم نقول ان شككنا من جهة المفهوم الاستعمال فكيف يلحق بالغالب من الاستعمال وان اراد اكثر المفاهيم مجازات فانكان ادعى الاكثرية في مجازية المفاهيم حتى فيما اتحد المستعمل فيه فالاستقراء ممنوع وان كان ادعائه في خصوص المتعدد فالاستقراء مسلم لكن الالحاق غلط لاختلاف الصنف اما المقام الثاني ففي متعدد المعنى فنقول ان المستعملين اما ان لا يكون بينهما مناسبة ولا جامع قريب فحكم بالحقيقة فيهما خلافا لابن جني ووفاقا للمشهور وقد مر دليل ابن جني ورده هذا اذا علمنا بانتفاء استعمال ثالث واما اذا شككنا فيه ولعل مجازية كل من المستعملين بالنسبة اليه نفينا بالاصل والحق اعتماده بعد العلم بالعدم فان قلت كما ان الاصل عدم الاستعمال الكذا الاصل عدم الاشتراك مضافا الى غلبة عدم الاشتراك قلنا وانكان الاصل ذلك لكن بناء العرف على الاشتراك بعد عدم العثور بعد الفحص على استعمال اخر واما ان يكون بينهما المناسبة دون الجامع القريب فابن جني على المجازية والسيد على الاشتراك والمشهور على ان احدهما حقيقة في الواقع والاخر مجاز لا يحتمل الاشتراك المعنوي لعدم الجامع القريب واما ابن جني فقد مر قوله بما مر ويبقى النزاع بين السيد والمشهور ويمكن للسيد الحكم بالاشتراك لاجل غلبة كون الاستعمال حقيقة مع اصول ستة نافية للمجاز وهي اصالة عدم القرينة الصارفة والمعينة اللتين لا بد من وجودهما في المجاز واصالة عدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم ملاحظة المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر الذي هو الموضوع له وليس للمشهور الا اصول خمسة وغلبة واحدة وهي غلبة عدم الاشتراك اما الاصول فهي اصالة عدم وجود القرينة المعينة في كل من المعنيين وعدم الالتفات اليهما فهذه اربعة من الاصول واصالة عدم الوضع الزائد فيتعارض الغلبتان والاصول ويبقى للسيد اصل واحد لا معارض له وفيه اولا ان الاصل المعتبر في جانب السيد ليس الا اثنين لان الاحتياج الى قرينتين في المجاز ممنوع بل يكفي قرينة واحدة ذو وجهين غالبا لاحتياج المعينة في المشترك فان كل معنى يحتاج الى قرينة معينة غالبا لا حدهما عن الاخرى كما هو خارج عن باكية فلا حاجة في المجاز الا واحدة ولا يحتاج الا الى الالتفات واحد فاصالة عدم القرينة وعدم الالتفات اليها صحيحان وهما اصلان يبقى اصالة عدم ملاحظة المناسبة وهي غير معتبرة عند العقلاء لعدم اعتبار اهل العقول بمثل هذا الاصل وكذا اصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر فلا يبقى الا اصلان مع غلبة ومع التعارض مع الغلبة الاخرى والاصول الخمسة يكون الاخير مقدما لسلامة اصول ثلثة للمشهور عن المعارض وثانيا انا سلمنا اعتبار اصالة عدم ملاحظة المناسبة واصالة عدم ملاحظة المعنى الاخر لكن غاية ذلك ان صارت الاصول اربعة معتبرة ويبقى في طرف المشهور اصل واحد سالما عن المعارض وثالثا سلمنا الاصول الستة في جانب السيد وانه لا اصل للمشهور الا واحدا وهو مع اصالة عدم الوضع لكن مقدمة على كل اصول السيد لان هذا الاصل مزيل وتلك الاصول توابع والمزيل مقدم على المزال وان تعكس فالحق مع المشهور بوجهين احدهما اصالة عدم تعدد الوضع والاخر غلبة عدم الاشتراك واما غلبة ان الاستعمال التي ادعاها السيد فليس محله لان الغرض اثبات المفهوم من حيث الحقيقة والمجاز وفي تلك الجهة لا معارض للاستقراء الذي ادعيناها من ان اغلب المفاهيم المجازات في خصوص متعدد المعنى فالاستقراء ان اغلب الاستعمال في الحقيقة لا دخل له فيما نحن فيه فظهر حقيقة المشهور للوجهين المذكورين هذا والتحقيق التفصيل فيما نحن فيه بان يقال ان علمنا بان المتكلم لم يلاحظ المناسبة في شيء من المعنيين حكمنا بالاشتراك اللفظي لا لطبق اهل اللسان عليه للاستقراء فيما لا يحتاج الى ملاحظة المناسبة فان اغلبه بل كله حقيقة ولان من شرط المجاز ملاحظة المناسبة ومن عدم الشرط علمنا بعدم المشروط وان علمنا بعدم ملاحظة المناسبة في احد المعنيين وبملاحظتها في المعنى الاخر فيما علمنا بعدم ملاحظة المناسبة نحكم بالحقيقة لما مر من الوجوه وفيما علمنا بالملاحظة حكمنا بالمجازية للاستقراء فيما لوحظ فيه المناسبة فان غالب امثال ذلك مجازات ولاطباق اهل اللسان عليه ولاصالة عدم الوضع وان علمنا بان المتكلم لاحظ المناسبة في كل من المعنيين بالنسبة الى الاخر فنقول ان كون المعنيين مجازا صرفا بغير حقيقة نادر في المجاز بلا حقيقة بقي احتمال ان احدهما الاشتراك كالعين في الجارية والباصرة

او سعلو

والاشتراك اللفظي باستعمال كل من المعنيين في الاخر لمناسبة فيكون كل واحد حقيقة بنفسه مجازا بالنسبة الى الاخر وكون احدهما حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة فيه من باب الاتفاقية والاخر مجازا صرفا وبقية الثلثة في الاوسط فهي صور ثلاث نظهر مع حكمها بالتامل وامّا بينهما الجامع فرق بين المناسبة فالسبعة على الاشتراك والرجح على المجاز منهما والثمرة على الاشتراك المعنوي لا بصور الحقيقة والمجاز

اذا استعمل في كل منهما بملاحظة الاخر ومناسبة فيه فح تكون مجازات مع كونها موضوعة لكل من المعنيين **وثانيهما** كون احد المعنيين حقيقة صرفة وكان ملاحظة المناسبة بينه وبين المعنى الاخر الذي هو مجاز صرف من باب الاتفاق وعدم الاحتياج فيكون لاحد المعنيين حقيقة صرفة والاخر مجازا صرفا لكن ندرة كون ملاحظة المناسبة لا لاجل المجازية بل من باب المقارنة الاتفاقية ينفي الاحتمال الثالث فيبقى الاشتراك فان قلت ان الاشتراك ايضا نادر قلنا نعم ولكن ندرة الاشتراك اقل من ندرة ذلك الاخير فالغلبة في الاخير اقوى فيعمل بها ويطرح غلبة عدم الاشتراك لوقوع الاشتراك كثيرا بخلاف ذلك في تلك الصور الثلثة كلها اجتهاد **والحق** في الاولى الحقيقة وفي الثانية الحقيقة والمجاز وفي الثالثة الحقيقة فيهما ايضا كان ملاحظة المناسبة في المعنيين لاجل استعمال المشترك فيهما مجازا كل بملاحظة الوضع للمعنى الاخر فهو تارة اخرى **الاولى** ما اذا شككنا في ملاحظة المناسبة في كل من المعنيين فيحتمل الاشتراك والمجازية فيهما وكون احدهما حقيقة والاخر مجازا لكن الحق الرجوع الى القاعدة والحكم بالاجتهاد لندرة كل من الاشتراك والمجاز بلا حقيقة مضافا الى اصالة عدم تعدد الوضع فاحدهما في الواقع حقيقة والاخر مجاز **الثانية** اذا علمنا بعدم الملاحظة في احد المعنيين وشككنا في الاخر والحكم فيما علم بعدم ملاحظة الحقيقة لوجوه مضت وفيما شك فيه المجازية نظرا الى القاعدة المذكورة في الشك فيهما معا **واما** عكس تلك الصورة فبعكس لما ذكر اظهر ذلك **فنقول** ان كان المشهور من الحكم بالحقيقة والمجاز الحكم بذلك على الاطلاق فقد عرفت انه لا يتم كلية وكان الحكم بالحقيقة من السيد مطلقا وان كان غرضهم ما ذكرناه من التفصيل بين الصور الستة فلا نزاع فظهر الحال في قسمين من اقسام اللفظ المستعمل في المعاني المتعددة وفيما لو فقد الجامع والمناسبة **وثالثها** لو فقدت المناسبة بين المعنيين دون الجامع كان رأينا استعمال اللفظ في المعنيين مع وجود الجامع في البين فالسيد على الاشتراك وابن جني على المجازية فيهما بلا حقيقة والمشهور على الاشتراك المعنوي واما الحقيقة والمجاز فلا يحتمل لانتفاء المناسبة بالفرض والحق التفصيل بان اللفظ اذا اطلق على خصوصيتين بينهما جامع فاما ان يعلم باستعمال اللفظ في القدر المشترك في الخصوصيتين واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويشك في استعماله في الخصوصية من الخارج عند الاطلاق على الفرد واما ان يعلم باستعماله في الخصوصيتين ويشك في القدر المشترك واما ان يعلم باستعماله في القدر المشترك ويقطع بعدمه في الخصوصيتين لا القدر المشترك واما يشك في استعماله في كل من القدر المشترك والخصوصيتين بان نعلم ان اللفظ اطلق واريد منه الفرد ولكن لا نعلم ان الخصوصية اريدت من حاق اللفظ او من الخارج وهذا الاخير ينقسم الى قسمين لانه مع الشك في موارد الاطلاق على الفرد اما نقطع بعدم استعمال اللفظ في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد اصلا لا من جهة خصوصيته ولا من الخارج واما نشك في وجود هذا الاستعمال المجرد عن الفرد ايضا فهذه سبعة اقسام **والاول** منها ينقسم الى سبعة لانه اما نعلم باستعماله في القدر المشترك وفي الخصوصية واما متساويان واما نشك في غلبة احدهما على الاخر واما نعلم بوجود غالب ونشك فيه فلا نعلم ان الغالب في الاستعمالين واما نعلم بعدم اغلبية الاستعمال في الكلي ونشك في اغلبية الاستعمال في الفرد وتساويه معه واما نعكس ذلك **وفي القسم الثاني** ايضا يمكن تلك الاقسام السبعة فانه اما يغلب الاستعمال في الكلي على الاطلاق في الفرد او العكس او التساوي ونعلم بالغلبة ونشك في الغالب او يشك في الغلبة والتساوي الى اخر السبعة المتقدمة في القسم الاول فيصير تسعة عشر قسما اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان في القسم الاول من السبعة الاولية يحكم بالاشتراك المعنوي الا فيما اذا غلب الاستعمال في الخصوصيتين على الاستعمال في الكلي فيحكم بالاشتراك اللفظي اما الحكم بالاشتراك المعنوي في غير تلك الصور فلاصالة عدم الاشتراك واما الاشتراك اللفظي في تلك الصورة فلان الغالب فيما اذا استعمل في الخصوصيتين بان اريد الخصوصية من حاق اللفظ هو الحقيقة فيهما **واما القسم الثاني** من السبعة كان رأينا استعمال لفظ الرجل مثلا مرة او مرات في القدر المشترك من دون ملاحظة اصلا للفرد كقوله الرجل خير من المرأة ثم رأينا الاطلاق على فردين ولم نعلم بان ارادة الخصوصية من اللفظ ام من الخارج حتى لا يكون اللفظ مستعملا الا في الطبيعة فيحكم بالاشتراك المعنوي لكل اقسام المعنوي اي السبعة التي مر نظرا الى اصالة عدم تعدد الوضع **واما في القسم الثالث** فبالاشتراك اللفظي لاصالة عدم الاستعمال في القدر المشترك ولا يعارض هذا الاصل اصالة عدم الاشتراك اللفظي اذ بعد الفحص بعد الاستعمال في القدر المشترك فلا عبرة باصالة عدم تعدد الوضع لان الغرض حصل فيها فيبقى اصالة عدم الاستعمال سليمة عن المعارض فالحق في تلك الصورة القطع بالاستعمال في الخصوصيتين دون القدر المشترك وهي الصورة الخامسة يجري فيها دليلها **واما في القسم الرابع** فبالاشتراك المعنوي اذ لو كان حقيقة في الخصوصيتين لزم الاشتراك اللفظي فيهما ولزوم كون الاستعمال في القدر المشترك مجازا بلا حقيقة فيبقى هذا الاحتمال لندرة الاشتراك اللفظي وندرة المجاز بلا حقيقة ولقاعدة تعدد الوضع وطريقة اهل اللسان لانهم على الاشتراك المعنوي ايضا **في القسم الخامس** فبالاشتراك اللفظي حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة وطريقة اهل اللسان **واما في القسم السادس** من سبعة بعضهم حكم فيه بالاشتراك اللفظي لان اغلب المشتركات المعنوية وجدناها مستعملة ولو مرة في الطبيعة المحضة المجردة عن ارادة الفرد سيما كقوله الرجل خير من المرأة وهذا لما فحصنا بعدها وشككنا فيه وحصل لنا بعد الفحص الظن بان هذا اللفظ لم يستعمل فيها فليس مشتركا معنويا واما اداوجا.

او بعينها الجامع والمناسبة فان جيئ فى المجاز بينهما والسبب على الاشتراك اللفظى يحمل الاشتراك المعنوى ولعله مذهب المحققين والحقيقة والمجاز كما يظهر من صاحب والحق ان المقصود متأدى بنا بقية اقسام اربع عشر صورة ومنها احكامها بتدبر قليل ولو استعمل اللفظ فى معنيين احدهما فرد للاخر كالشمس لو اطلقت على الكوكب المخصوص وعلى الكوكب النهارى كانت الصور فيه خمس عشر صورة تتضح بالتأمل فيما سبق فتأمل

فى ان الاستعمال اعم من الحقيقة

الجامع والمناسبة معًا فيحمل المجاز بيته فيهما كما عن ابن جنى والحقيقة فيهما كما عن المرتضى والاشتراك المعنوى كما عليه المحققون ظاهرا والحقيقة والمجاز كما يظهر عن صاحب المعالم حيث ذكر فى بحث الامر دليل القائل بالاشتراك المعنوى من انه لو لم نقل بالاشتراك المعنوى لزم الاشتراك اللفظى او الحقيقة والمجاز وكلاهما خلاف الاصل وان قلنا بالاشتراك المعنوى لم يلزم شئ من الاشتراك والمجاز ثم رد ذلك الدليل بانه على القول بالاشتراك المعنوى ايضا يلزم المجازية فى كل من الخصوصيتين كما انه على القول بالحقيقة والمجاز يلزم المجاز فى كل من القدر المشترك والخصوصية الاخرى فهما متساويان فى لزوم المجاز على كل من القولين على ان اشخاص المجاز فى جانب الاشتراك المعنوى اكثر لغلبة الاستعمال فى الخصوصيتين بخلاف ما لو جعلناه حقيقة فى احدى الخصوصيتين فانه لا شيوع فى استعمال القدر المشترك فيكون الحقيقة والمجاز ارجح انتهى حاصل كلامه ويحتمل الوقف فى المسئلة والحق التفصيل فان اللفظ الذى اطلق على المعنيين وبينهما مناسبة وجامع اما ان يعلم باستعماله فى القدر المشترك والخصوصيتين معًا واما ان يعلم باستعماله فى القدر المشترك وشك فى استعماله فى الخصوصيتين بان رأينا الاطلاق على الخصوصيتين وشككنا فى ارادتهما من حاق اللفظ او من الخارج لكن علمنا باستعمال اللفظ فى القدر المشترك المجرد اصلا واما نشك فيه ايضا مع الشك فى موارد الاطلاق على الخصوصيتين وكل من الاولين ينقسم الى ستة بتعيين القسم السابق **والحاصل** ان الاستعمالات الستة عشر اتية هنا كما مضت فى القسم السابق بعينها لكن الاحكام تختلف **فنقول** فى اقسام هذا القسم الذى نحن فيه انه فيما علم بالاستعمال فى القدر المشترك وبعدمه فى الخصوصيتين يحكم بالاشتراك المعنوى لانه لو كان اللفظ حقيقة فى الخصوصيتين او فى احدهما لزم المجاز بلا حقيقة بالنسبة الى القدر المشترك والاستقراء ينفيه لا سيما فى خصوص المقام الذى يوجب فيه الغلبة الصنفية فى الاشتراك المعنوى وان لم نقل بالاستقراء النوعى فى قلة المجاز بلا حقيقة وفيما علم بالاستعمال فى الخصوصيتين دون القدر المشترك يحكم بعدم الحقيقة فى القدر المشترك حذرا من لزوم المجاز بلا حقيقة فى الخصوصيتين فيكون اللفظ اما حقيقة فى الخصوصيتين معًا او فى احدهما واصالة عدم الاشتراك تنفى الاحتمال الاول فتعين الحقيقة والمجاز وفيما علم بالاستعمال فى القدر المشترك يحكم ايضا بالحقيقة والمجاز لاحتمال بحسب القطع بعد استعماله فى القدر المشترك بضم اصالة عدم الاستعمال فيه وفيما شككنا فيه فى الاستعمال فى كل من الخصوصيتين والقدر المشترك كما لو رأينا اطلاق اللفظ على الفرد وشككنا فى موارد الاطلاق فى ان الخصوصية مرادة من حاق اللفظ ام من الخارج ولكن لم نجد موردا استعمل فيه اللفظ فى الطبيعة المحضة من دون ارادة الفرد اصلا من الخارج ومن اللفظ اما بالقطع بعد مثل هذا الاستعمال فى هذا اللفظ واما مع الشك فيه فيحكم فى الصورتين بالحقيقة والمجاز ايضا لان غالب المشتركات المعنوية وجدنا مستعملة فى الطبيعة المجردة المحضة ولو مرة فالمظنون ان هذا اللفظ ليس من المشتركات المعنوية فيحكم بالحقيقة والمجاز بعد نفى الاشتراك بالاصل فظهر الحال فى خمسة من تلك الاقسام وبقى الكلام فى القسمين اللذين ينقسم كل منهما الى سبعة وانت بعد الاحاطة بما سبق تقدر على استنباط احكامها بوفق المقام صورة غير ما سبق وهو انه لو رأينا لفظا مستعملا فى معنيين احدهما فرد للاخر كما لو اطلق الشمس على الكوكب المخصوص وعلى مطلق كوكب نهارى فهو ينقسم الى اقسام ثلثة اما نعلم ان المتكلم عند الاطلاق اللفظ على الفرد المخصوص قد اراد الخصوصية من الخارج او نعلم ارادته الخصوصية من حاق اللفظ او نشك فى الامرين ففى القسم الاول يكون اللفظ موضوعا للقدر المشترك اى الكلى لانه لولاه لزم كون استعماله فى الكلى مجازا بلا حقيقة واما **فى القسم الثانى** اعنى ما لو علمنا بارادة الخصوصية من اللفظ وباستعمال اللفظ فى الكلى مرة وفى الفرد اخرى فهو ينقسم الى سبعة اقسام لانه اما ان نعلم ان الكلى غالب الاستعمال او الفرد غالب الاستعمال او نعلم التساوى او نعلم بوجود الغلبة فى احدهما ونشك فى الغالب او نعلم ان الكلى ليس بغالب ونشك فى غلبة الفرد او العكس **وحال** **الثالث** اعنى ما رأينا فيه الاطلاق على الفرد وشككنا فى ان الخصوصية مرادة من اللفظ او من الخارج بعد ما علمنا باستعمال اللفظ فى الكلى منفردا مجردا من دون ارادة فرد اصلا لا من الخارج ولا من اللفظ فهو ايضا ينقسم الى اقسام سبعة لان الاستعمال فى الكلى المجرد اما اغلب من الاطلاق على الفرد او العكس او التساوى او الشك فى الغلبة والتساوى او نعلم بالغلبة ونشك فى الغالب او نعلم بعدم الغلبة فى استعمال الكلى ونشك فى غلبة الاطلاق او العكس واحكام تلك الاقسام تظهر بعد التأمل فيما سبق ولاحظ تلك الاقسام وتدبر فيها فانها من مزال الاقدام **ضابطة** ومن الامارات التقييد فانه يدل على الحقيقة فى المقسم بوجهين **الاول** ان غالب الالفاظ القابلة للتقسيم موضوعة للمقسم **الثانى** ان بناء العرف على حمله كاستفادة الحقيقة فى المقسم ومنها عدم التزام التقييد بمعنى انا اذا وجدنا استعمال اللفظ صحيحا من معنى مجردا عن التقييد وغير صحيح فى معنى اخر مجردا عن التقييد حكمنا بكونه حقيقة فى المعنى الذى يصح استعماله فيه مجردا عن التقييد ومجازا فى الاخر الذى لا يصح استعماله فيه الا مع القيد كلفظ الماء فانه يصح استعماله فى الماء المطلق بلا قيد وفى الماء المضاف لا يصح استعماله فيه الا مع القيد كما لا يصح استعمال الثانى فى غير المعهود الا بالقيد كما فى الحرب باستعمال الجناح فى غير المعهود الا مع القيد كما فى الجناح ثم ان هذه امارة ظنية للحقيقة والمجاز لاطلبه لتخلفها فى الفرد النادر المبين المعدم من افراد المطلق فانه لا يصح استعمال المطلق فيه الا معتمدا مع كونه حقيقة فيه والمراد من لزوم التقييد التزام القرينة لا مطلق التقييد من الصفة والمضاف اليه بل المراد عدم التزام القرينة ولو بغير التقييد كما فى قوله تعالى واخفض لهما جناح الذل وقوله اوقدوا نارا او منها

اصل في بيان العلائم من العلائم التقسيم وعدم اتمام التقييد واختلاف الجمع وعدم الاشتقاق والمناقضة اى المنافرة والاستصحاب والاستقراء والقياس وفي جملة منها نظر اصل في المشترك الاشتراك كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا تعيينا او تعينا ثابت يج

اختلاف الجمع فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين وعلم كونه حقيقة في احدهما وشك في حقيقة الاخر فان كان جمعهما متحدا يكون اللفظ حقيقة فيهما وان كان مختلفا يكون ذلك امارة المجاز كما في لفظ الامر فانه يستعمل في القول ويعلم انه حقيقة فيه ويستعمل في غير القول ايضا كما يقال امر فلان مستقيم ولا نعلم انه حقيقة فيه ايضا ام لا لكن رأينا ان الامر بمعنى القول يجمع على اوامر وبالمعنى الاخر يجمع على امور فنحكم بكون الامر مجازا في غير القول لان غالب الالفاظ الموضوعة للقدر المشترك متحد الجمع فباختلاف الجمع علمنا بانتفاء احتمال الاشتراك المعنوي وبقي احتمال الاشتراك اللفظي بانه خلاف الاصل فتعين الحقيقة والمجاز والحقيقة في القول معلوم بالفرض فيكون مجازا في غير القول وهو المطلوب وفيه اولا ان هذا لا يتم الا بضميمة اصالة عدم الاشتراك فلا يكون اختلاف الجمع امارة مستقلة بل جزء للامارة وثانيا النقض بالمثال المذكور فانه لا يصح منه سلب الامر عن غير القول فكيف ينفي الاشتراك اللفظي بالاصل في مقابل الدليل الاجتهادي الذي هو عدم صحة السلب ومنها عدم الاشتقاق فيما اذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم بكونه حقيقة في ايهما فالمعنى الذي يشتق منه يحكم بحقيقته والمعنى الذي لا يشتق منه يحكم بمجازيته كما ان لفظ الامر بمعنى القول يشتق منه الوجوه التسعة كقولك امر يأمر وبمعنى غير القول لا يشتق منه الماضي والمضارع وغيرهما والوجه في كون ذلك علامة ان الحقائق غالبا تصلح للاشتقاق منها وغالب المجازات لا تصلح للاشتقاق منها فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه اولا النقض بالمثال المذكور بكونه مشتركا بين القول وغيره لما مر من عدم صحة السلب وثانيا ان هذا الاستقراء غير ثابت ومنها المناقضة والمعارضة والمنافرة فمتى كان استعمال اللفظ في معنى موجبا للتنافر وفهم التناقض والتعارض وكان علامة لكونه مجازا فيه كاستعمال المفرد المحلى في العهد الذهني ومتى لم يكن منافرة حكم بالحقيقة كاستعماله في العهد الخارجي ومرجع تلك الامارة الى التبادر وتبادر الغير ومنها الاستصحاب فاذا علم بكون اللفظ حقيقة في العرف العام في معنى حكمنا بانه في اللغة حقيقة في هذا المعنى باصالة عدم النقل وعليه العرف واجماع الامامية لكن العمل بهذا الاصل اذا لم يكن الظن على خلافه والا فلا عبرة به ومنها الاستقراء سواء كان قطعيا مستفادا من تتبع بعضها بمعد او حصل القطع بان الكل كان الحدث الواحد او ظنيا فان وجدنا اغلب ما كان على زنة فاعل للاعلى نسبة الى فاعل في الزمان الماضي حكمنا بان كل ما كان على زنة فاعل فهو كذلك وان لم يفد الا الظن لما دل على حجية الظن في الوضع المستنبط ومنها القياس بان لم يجد صحة استعمال لفظ في معنى لوجود امر فيه وعدم صحة استعماله فيه لفقدان هذا الامر فيه بعد ان نحكم بان اللفظ موضوع لكل ما وجد فيه هذا الامر كالخمر فان فيه العصير دائر مدار الاسكار وعدم التسمية دائر مدار عدمه فنقول انه موضوع للمسكر حيثما وجد وفيه ان العمل بهذا الدليل في باب الالفاظ غير جائز لانه لا يفيد الا الظن لا يغني القياس كما هو الاجماع منعقد على عدم حجية القياس في المسائل اللغوية مضافا الى انه لا يصح سلب الخمر عما يتخذ من العنب اذا لم يكن مسكرا فانه يقال انه خمر ليس بمسكر ضابطة الاشتراك عبارة عن كون اللفظ موضوعا بوضعين فصاعدا لمعنيين فصاعدا سواء كان الوضعان تعيينيين او تعينين او مختلفين وقولنا بوضعين احتراز عن اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي اذ المراد من الوضع هو التخصيص النوعي المجازي وبقولنا فصاعدا دخل اللفظ الموضوع لاكثر من معنيين فانه من المشترك واما التعميم في الوضع فسنتكلم اذا اظهر لك فهنا مقامات المقام الاول اعلم انه ذهب بعض الى امكان الاشتراك وقيل بامتناعه وقد يتمسك لاثبات الامكان بان الامكان عبارة عن نفي الطرفين الوجوب والعدم والامتناع عبارة عن رجحان طرف العدم ولا شك ان هذا امر زائد والاصل عدمه فالاصل هو الامكان وفيه ان اصالة العدم انما تجري اذا كان العدم متيقنا في زمان وشك في الحدوث واما مع عدم تيقنه فلا معنى لاجراء الاصل وقد يتمسك لاثبات الامكان بان امكان المشترك شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى فامكان الاشتراك مخلوق له تعالى وما كان مخلوقا له تعالى فهو موجود فامكان المشترك موجود اما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فللاية الكريمة الله خالق كل شيء وفيه اما المراد من قوله كل شيء مخلوق له تعالى انه مخلوق له بالفعل واما انه قادر على خلقه فعلى الاول فكلية الكبرى ممنوعة لان كثيرا مما يصدق عليه شيء لا يكون مخلوقا له تعالى بالفعل وان كان الثاني فكلية الكبرى مسلمة ولكنها لا تنفع الا في اثبات ان الله تعالى قادر على خلقه امكان الاشتراك والمقصود بهذا الدليل اثبات امكانه بالفعل والاحسن التمسك في اثبات امكانه بالاصالة اى القاعدة المأخوذة من بناء العقلاء فانهم متى شكوا في امكان شيء يترتبون عليه اثار الامكان حتى يدل الدليل على امتناعه فعند الدليل على الامتناع دليلنا عندهم على الامكان احتج القائلون بامتناعه بان الاشتراك موجب للاجمال والاجمال مخل بالتفهيم والتفهم المقصودين من الوضع وكلما اخل بالتفهيم والتفهم كان منافيا لغرض الواضع فالاشتراك يكون منافيا للغرض وكلما كان منافيا للغرض لم يصدر من الواضع لانه حكيم فان قلت ان الاجمال المخل بالتفهيم والتفهم لو كان بلا قرينة معينة قلنا اولا انه بناء على ذلك لا حاجة الى اللفظ اذ القرينة بنفسها كافية في الدلالة فانه نقض ايضا ههنا ما كنفى بها الاشتراك ان ذكر القرينة يكون تطويلا بلا طائل وهو غير جائز والجواب عن ذلك اولا بانه يستقيم اذا كان الواضع هو الله تعالى او غيره لكن

الحق امكانه لا لان وجدان الطرف لعدم امر زائد ينفي بالاصل ولا لان امكان المشترك شيء وكل شيء مخلوق بمشيته بل القاعدة الامكان وتوهم كون الاشتراك موجبا للاجمال المنافي لغرض الواضع مدفوع بوجوه لا يخفى على المتدبر والحق وقوعه في اللغة بل في القرآن الكريم كلفظ عسعس والقرء ونحوهما مما استعمل في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك بينهما في اللغة بنفسها اما لانه علم النقل مع ان اللفظ المستعمل في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا جامع قريب كثير فتعين الاشتراك اللفظي واما المجاز بلا حقيقة فبعيد جدا على فرض امكانه ووقوعه لندرته واختلفوا في جواز استعماله في اكثر من معنى واحد على اقوال ثالثها الجواز في غير المفرد رابعها الجواز في غير الاثبات ثم من المجوزين من جوزه حقيقة ومنهم من جوزه مجازا ومنهم من جعله في المفرد مجازا وفي غيره حقيقة ومن المانعين من منعه اجتهادا ومنهم من منعه لغة والتحقيق ان النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين فان اراد امكان الجمع في الارادة فلا حاجة الى هذا القيد لخروج ما لا يمكن فيه ذلك بالفرض والبداهة او في الامتثال فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية بج

في الاشتراك

واحدا او ملتفتا بوضعه الاول فلا يستقيم وثانيا بان المراد من كون الاجمال موجبا للاخلال في التفهيم والتفهم ان كان التفهيم والتفهم الاجمالي فالصغرى ممنوعة او التفصيلي فالصغرى مسلمة ولكن كلية كبرى القياس الثاني اعني كل ما كان موجبا للاخلال بالتفهيم والتفهم يكون منافيا للغرض ممنوعة اذ لا شك ان الاخلال في التفهيم التفصيلي لا يكون منافيا لغرض الواضع بل ربما يجب على الواضع ان يضع الالفاظ المشتركة للتفهيم الاجمالي في بعض المقامات وثالثا بان كلية الكبرى القياس الاول ممنوعة مطلقا لاندفاع الاجمال بالقرينة فلا اخلال في التفهيم قوله ان القرينة بنفسها كافية وكذلك قوله لان ذكر القرينة تطويل بلا طائل فعد ان ذلك انما يصح في بعض الامثلة كما مثلت به واما في البعض الآخر كرايت الصفراء في مقابلة رايت العين الصفراء فلا يكون بعض القرينة كافية وانه انما يصح اذا كانت القرينة لفظية واما اذا كانت عقلية فلا يكون تطويل مع انه انما يسلم اذا لم يكن القرينة اللفظية مفيدة لمعنى اخر واما اذا كانت مفيدة له كما في الاية الشريفة عينا يشرب بها عباد الله فلا يلزم كون التطويل بلا فائدة **واما المقام الثاني والثالث** ففي ان الاشتراك بعد فرض امكانه هل هو واقع في اللغة او لا وعلى فرض وقوعه في اللغة واقع في القرآن الكريم ام لا ولما كان اثبات الاخير مستلزما لاثبات الاول فلنقتصر عليه فنقول لا شك في استعمال كثير من الالفاظ في الكتاب العزيز في معنيين واكثر كلفظ عسعس المستعمل في الاقبال والادبار ولفظ القرء المستعمل في الطهر والحيض وهكذا فاستعمال تلك الالفاظ في تلك المعاني اما بطريق الحقيقة والمجاز فهو باطل لفقد المناسبة بين المعنيين او بطريق الاشتراك المعنوي فكذلك لفقد القدر المشترك فتعين ان يكون من باب الاشتراك اللفظي وهو المطلوب واذا ثبت وقوع المشترك في القرآن قلنا تلك الالفاظ اما ان يكون في اللغة موضوعة لهذه المعاني على سبيل الاشتراك فهو المطلوب والا فلا يخلو اما ان يكون موضوعا لمعنى غير هذين المعنيين واما ان يكون موضوعا للمعنيين غير هذين المعنيين واما ان يكون موضوعا لاحد هذين المعنيين **والاول** مدفوع باصالة عدم النقل **والثاني** وان كان مثبتا للمدعى لكنه ايضا مدفوع باصالة عدم النقل فتعين **الثالث** فعليه نقول ان وضع اللفظ في القرآن للمعنى الذي لا يكون في اللغة موضوعا له اما ان يكون بطريق التعين فهو فرع المناسبة بينهما وهو مفقود واما ان يكون بطريق التعيين وعليه نقول ان الواضع له اما ان يكون هو واضع اللغة فهو المطلوب واما اهل الاصطلاح فهو فاسد اذ من المستبعد ان يكون اللفظ موضوعا لمعنى عند اهل الاصطلاح واستعمله الحق تعالى به مضافا الى انه يلزم على هذا نفاق لاحد المعنيين بالنسبة الى الناس بان يفهم بعضهم دون بعض والملازمة كبطلان اللازم غني عن البيان لا سيما الناسخ في فهم القرآن كما هو صفتنا على انه يمكن لنا اثبات وقوع المشترك في اللغة بانا نرى كثيرا من الالفاظ استعملت في اللغة في معنيين ليس بينهما مناسبة ولا قدر مشترك فتعين الاشتراك اللفظي **واما المقام الرابع** ففي ان استعمال المشترك في اكثر من معنى جائز ام لا وفيه مراحل الاولى في تحرير محل النزاع **فاعلم** ان صاحب المعالم قال ان النزاع انما هو فيما امكن الجمع بين المعنيين وكلامه هذا يحتمل الامرين **الاول** ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الامتثال **والثاني** ان يكون الجمع بينهما ممكنا في الارادة وهو على الاحتمالين فاسد لانه كان مقصده الاحتراز اما على الاول فلانه يكون عدم جواز الاستعمال في المعنيين فيما لا يمكن الجمع بينهما في الامتثال مستندا الى عدم امكان الامتثال ولزوم التكليف بما لا يطاق لا الى عدم جواز استعمال المشترك في ازيد من معنى فلا مانع حينئذ من دخول هذا القسم ايضا في محل النزاع من حيث جواز استعمال المشترك وعدمه بان ينازع في ان هذا الاستعمال غلط لغة ام صحيح وان كان قبيحا عقلا لاجل التكليف بما لا يطاق كما ان قول الامر لعبده طر الى السماء استعمال صحيح لغة وقبيح من اجل كونه تكليفا بما لا يطاق فالقبح العقلي لا ينافي الصحة اللغوية التي هي محل نزاعنا في مباحث الالفاظ واما على الثاني فلان ما لا يمكن فيه الجمع بين المعنيين في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد بناء على اشتراك اللفظ بينهما خارج عن محل الفرض بالبداهة فلا يحتاج الى الاحتراز عنه بقيد زائد لان المفروض هو الاستعمال في المعنيين وما لا يمكن فيه ذلك خارج من محل الفرض والعنوان الا ان يتوهم دخوله في محل النزاع ثم ان استعمال المشترك في ازيد من معنى يتصور على وجوه **الاول** ان يستعمل اللفظ في اكثر من معنى واحد على الاطلاق من غير تقييد فهذا انفاقي في الجوامع ان في الوضع هو الاستعمال **الثاني** ان يستعمل في المعاني باستعمال واحد بطريق العموم المجموعي بان يستعمل في المجموع من حيث المجموع وهذا ليس بصحيح اتفاقا لانه لم يوضع للهيئة المركبة من المجموع حتى يكون حقيقة ولا مناسبة بينهما حتى يكون مجازا والاستعمال الصحيح منحصر في القسمين فان قلت علاقة المجاز موجودة وهي استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل قلنا ان تلك العلاقة مشروطة بكون التركيب خارجيا لا اعتباريا مع كون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء والشرطان في المقام مفقودان **الثالث** ان يستعمل فيها بطريق العموم المنطقي بان يستعمل في امر عام يكون قدرا مشتركا بين المعنيين والمعاني وهذا جائز لكنه مجاز اتفاقا لعدم وضعه للقدر المشترك ويسمى بعموم الاشتراك والعلاقة المصححة هي علاقة الكلي والجزئي **الرابع** ان يستعمل بطريق العموم الاستغراقي لكن على سبيل التخيير بان يستعمل في استعمال واحد على كل واحد من افراد معانيه تخييرا بان يكون كل واحد مرادا على سبيل التخيير ولا يجوز هذا الاستعمال اتفاقا لانه ليس حقيقة لعدم وضعه لكل واحد من معانيه على سبيل التخيير ولا مجازا لفقد العلاقة المصححة ويسمى هذا القسم بالاستعمال البدلي وهو خارج في مصطلح الاصوليين في معنى البدل **الخامس** ان يستعمل بهذا النحو ايضا لكن لا على سبيل التخيير

بل يكون

ثم استعمال المشترك في اكثر من معنى ان كان في الاطلاقات المتعددة فلو في اطلاق واحد بطريق العموم فمجاز او المنطق او الاستغراقي فلا على سبيل حقيقته هو صحيح من لم يرخ ان الاستغراقي
على ان يكون كل معنى مراد اعتبار او مورد النفي والاثبات فهو محل النزاع ثم في كون اللفظ المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة او للمعنى المقيد بالوحدة كما يحتمل ان يكون كلام الاخرين او للمعنى اللا
كما عليه سلطان العلماء مع معه لاصل الاعتبار ان اعتبار المعنى بشرط الاطلاق كما زعم الفاضل القمي استفيد من سلطان ورده ليس كما توهم او هو موضوع بالوضع الشخص للمعنى اللا بشرط
وبالنوع للمقيد بالوحدة لاجل الوقف كما هو مقتضى اصالة التوقيفية وجوها مثل الجمع في كونه موضوعا لما كان متفقا في اللفظ والمعنى او لمطلق المتعدد المتفق لفظا فيكون مثل
العينين حقيقة وان لم يأول بالمسمى اولا بشرط الاتفاق لفظا ولا معنى كالقمرين فيكون القمرين حقيقة باعتبار العلامة ومجازا باعتبار المادة احتمالات نتايج

في وضع المفرد

بل يكون كل واحد من المعاني مرادا عينا ومورد النفي والاثبات وهذا هو محل النزاع في الجواز والعدم **المرحلة الثانية** في بيان كيفية اوضاع
المفردات فنقول يحتمل ان يكون اللفظ المفرد موضوعا للمعنى مع الوحدة بحيث يكون الوحدة جزء الموضوع له كما توهمه صاحب المعالم وان يكون موضوعا
للمعنى المقيد بالوحدة بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا ولا يبعد ان يكون مراد صاحب هذا القسم وان يكون موضوعا للمعنى اللا
بشرط كما عليه سلطان العلماء وان يكون موضوعا بشرط الاطلاق كما زعم الفاضل القمي انه مذهب السلطان ورده وليس كما توهم وان يكون
موضوعا بالوضع الشخصي للمعنى اللا بشرط وبالوضع النوعي للمعنى المقيد بالوحدة بطريق دخول التقييد وخروج القيد ويحتمل التوقف في المسألة
لكن لا شك ان اصالة التوقيفية مقتضى الاصل الاعتباري هو كون اللفظ موضوعا للمعنى اللا بشرط لان غيره من الاحتمالات مدفوع بان الشك
في امر زائد والاصل عدمه الا ان هذا الاصل غير معتبر لعدم حجية الاصول في اثبات الاوضاع بعد كون بناء العقلاء على الاعتماد في امثال المقام
مقتضى الاصل الاولي واما الاصل الثانوي فهو يقتضي كونه موضوعا للمعنى المقيد بالوحدة بطريق خروج القيد بوجهين **الاول**
الاستقراء في احوال الواضعين للاعلام فانا وجدناهم لا يجوزون ان يستعمل اللفظ في المسمى منضما الى غيره فنحكم بان واضع اللغة ايضا كذلك
لان الظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت هذا الدليل انما يثبت مدخلية الوحدة في الجملة وان لم يظهر منه انه بطريق الجزء او القيد فالدليل
اعم من المدعى قلنا ان القدر المتيقن بيننا وبين الخصم دخول التقييد واما دخول القيد فمحل الشك فعلى مدعيه الاثبات **الثاني**
ان المتبادر من اللفظ هو المعنى منفردا وهو دليل الحقيقة واحتمال كونه اطلاقيا مدفوع باصالة الوضعية وتوهم ان القرينة وهي كثرة الاستعمال
في المعنى المنفرد موجودة فلا يجري ما ذكر من ان التبادر وضعي الا ان مرجعها الى اصالة عدم القرينة مدفوع بان القرينة وان كانت موجودة
لكن لا التفات اليها مشكوك فيدفع الالتفات باصالة العدم فيكون التبادر ذاتيا وضعيا بالاصل **فان قلت** هذا التبادر معارض بعدم
صحة السلب اذ لو استعمل المشترك في اكثر من معنى لم يصح ان يقال انه لم يستعمل في معانيه وعدم صحة السلب اقوى من التبادر فيحمل التبادر على
الاطلاقي بقرينة عدم صحة السلب الكاشف عنه قلنا نقدم عدم صحة السلب على التبادر ليس مطلقا بل فيما كان التبادر وعدم صحة السلب
اجتهاديا والا فلا بل غاية ما في الباب التساقط فيبقى دليلنا الاول وهو الاستقراء سالما عن المعارض وفيه نظر **المرحلة الثالثة**
في بيان كيفية اوضاع التثنية والجمع وارادة النفي فنقول يحتمل كون التثنية والجمع موضوعين بازاء ما كان متفقا في اللفظ والمعنى معا او
يحتمل ان يكونا موضوعين لمطلق المتعدد المتفق في اللفظ فعلى الاول وقيل بالثاني فيكون مثل العينين حقيقة وان لم يأول بالمسمى و
بعدم اشتراط الاتفاق لفظا ولا معنى كالقمرين فمثل الرجلان حقيقة على المذاهب الثلاثة والزيدان حقيقة على الاخيرين ومجاز على الاول والقمران
مجاز على الاولين وحقيقة على الاخير **والحق** الاخير لان المتبادر من علامة مطلق التثنية والجمع لا اشتراط الاتفاق في اللفظ ولا المعنى وقيل
بالاول تمسكا بالتبادر لان المتبادر من الرجلين مثلا فردان من ماهية واحدة **فان قلت** ان ذلك انما هو من جهة كون الوضع فيه واحدا
قلنا نفرض الكلام فيما تعدد وضعه كالمسلمين فان المسلم وضع علمي ووضع وصفي ومع ذلك المتبادر من المسلمين الفردان من الماهية الواحدة
اي الشخصان من المسلم المقابل للكافر لا الشخصان من المسمى بالمسلم **وفيه** ان هذا التبادر مع تعدد الوضع ناش عن كثرة استعمال المسلم
في المعنى الوصفي وقلة استعماله في المعنى العلمي فهذا التبادر ناش عن القرينة ولو فرض الخصم الكلام فيما لم يكن الاستعمال في احد الوضعين غالبا
وكان المتبادر مع ذلك هو الفردان من ماهية واحدة لقلنا ان التبادر مسلم لكن ناش عن القرينة لان مرجع المادة حقيقة في الماهية المقيدة
بالوحدة فينصرف الهيئة الى الفردين من ماهية واحدة فالقمران حقيقة باعتبار العلامة ومجاز باعتبار المادة وقس على ذلك الجمع لما اريد النفي
فقيل بوضعها لنفي كل الافراد من جنس واحد وقيل بوضعه لنفي كل ما يحتمله اللفظ **والحق** هو الثاني اذ المتبادر من لا عين عندك هو نفي كل ما يريد
المتكلم من اللفظ فردا كان او لا بناء على ان يكون حرف النفي حقيقة في نفي كل ما يراد وعلى المشهور حيث جعلوا صحة السلب علامة المجاز واشترطوا فيه عدم
كون صحة السلب مجردا عن القرينة والا فصحة سلب كل المعاني اشكال وهو ان سلب المعنى من اللفظ اما ان يكون مع القرينة او مجردا عنها وعلى
التقديرين لا يصح ان يكون علامة المجاز اما على الاول فلكونه مع القرينة واما على الثاني فلان السلب لا يكون عن كل المعاني الا ان يعرف ان النفي
على نفي ما يراد لا نفي كل المعاني عرف من كونها حقيقة فيه والمقصود ان صحة سلب كل المعاني علامة المجاز ويمكن الجواب عن هذا بان المراد من
السلب هو صحة السلب العرفية التي تكون راجعة الى نفي التسمية وقوله ما هذا ليس بانسان مرجعه الى ان هذا لا يسمى بانسان وان سمي ليس بانسان من
صحة سلب الاسم عنه يلزم ان لا يكون ذلك المعنى من معانيه وقد مر الاشارة الى ذلك **المرحلة الرابعة** في ثمرات المسألة وفيها بحث
هذا الاستعمال على القول بالجواز واضح لا سيما على القول بعدم الجواز ومنها انه لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في معنيين كالخبر
على القول بالجواز اشتمل كل من تلك الجملة على القول بعدم الجواز امر دائر من تلك الجملة **وتفصيله** ان هذا الخبر الواحد المفرد وهو خبر
عن المعصوم اما منقول باللفظ او منقول بالمعنى او مشكوك الحال فان كان الاول فيكون الخبر مقبولا وحجة عند من يقول بجواز

في اوضاع التثنية والجمع

في المركبات

وأما إرادة النفي في كونها لنفي كل الأفراد من جهة واحدة أو لنفي ما يراد من اللفظ أو كل ما يحتمله اللفظ أو جوّ الأوسط والوسط المتبادر ثم ثمرة النزاع في أصل المسألة تظهر في صحة هذا الاستعمال وغلطيته ومنها لو ورد خبر مشتمل على لفظ مشترك مستعمل في أكثر من معنى سواء كان منقولاً باللفظ أو المعنى أو مشكوك الحال في الأخير الكرّ بنهر من نساء الحكم فيه ثم الأصل على قول السلطان ومنها أن الأولى هو الجواز لوجود المقتضي وفقد المانع وكذا على الأقوال الأخر أن اكتفينا بنوع العلاقة لا نقل الآحاد والاعتداد بمقدار الاستقراء ثم إنهم ذكروا في المقام دلائل لترجيح أقوال المسألة ولا نستبعد الجواز المطلق حقيقة لعدم الاستنكار العرفي لكنه لا يستعمل إلا مع رجوح الاعتبار إليه إلا بقرينة سائغة

في الاشتراك

استعمال لفظ المشترك في أكثر من معنى إجماعاً أو مردوداً أو محكوماً بالغلطية عند من لا يجوزه اجتهاداً وأما من لا يجوزه فقاهة فيعمل به أيضاً إذا كان مذهبه حجية مطلق الظن في الموضوع المستنبط لأن هذا الخبر يفيد الظن بحجية الاستعمال فيعمل به مع المانع الفقاهتي المجوّز اجتهاداً وأما الثالث فيكون الخبر مقبولاً عند المجوّز اجتهاداً إلا أن يكون مذهبه عدم جواز العمل بالخبر المنقول بالمعنى ومردوداً عند المانع اجتهاداً إذا شرط في العمل بالخبر المنقول بالمعنى كون الناقل عارفاً باللغة لأن هذا الناقل على مذهبه ليس عارفاً باللغة وأما المانع فقاهة فيعمل به أيضاً إن كان من أهل الخبرة وكان يحصل منه بطريق القطع والأصل فرض حجية الظن في الموضوع المستنبط لأن استعمال أهل الخبرة دليل الجواز وإن لم يكن الناقل من أهل الخبرة فلا يكون دليلاً على الجواز وإن كان الثالث فيتجوز اجتهاداً بعمل به والمانع اجتهاداً يطرحه إلا إذا جوّز العمل بالمنقول بالمعنى وإن كان غلطاً إذا أفاد الوصف وأما المانع فقاهة فيعمل بحكمه لكن كون ذلك حجة له على الجواز في المسألة اللغوية مبني على التفصيل السابق ومنها نحو الاستدلال بالآية الكريمة وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن على تحريم كل من الأم والبنت بمجرد عقد الأخرى وإذا رجعنا القيد الأخير وهو قوله من نسائكم إلى كل من الجملتين جوّزنا استعمال المشترك وهو من في المعنيين لأنها على الأول بيانية وعلى الثاني ابتدائية وإن لم يجوّز استعمال المشترك في المعنيين لم يصح هذا الاستدلال وفي تلك الثمرة نظر أما أولاً فلأنا وإن جوّزنا استعمال المشترك في المعنيين لكن لا يكون القيد الأخير على مذهبنا راجعاً إلى ما عدا الأخير فلا يمكن الاستدلال بالآية الكريمة على عدم الحرمة بمجرد ... تجويز استعمال المشترك في أزيد من معنى ثم ثانيها أن الاستعمال في المعنيين على فرض الجواز فرع القرينة الدالة على إرادة المعنيين وهي هنا مفقودة إلا أن نقول بكون المشترك عند عدم القرينة ظاهراً في إرادة كل المعاني وهو كما ترى **المرحلة الخامسة** في تأسيس الأصل فنقول إنه على القول بكون المفرد موضوعاً للمعنى اللابشرط أو بشرط الإطلاق فالأصل جواز الاستعمال في أكثر من معنى لوجود المقتضي وفقد المانع وأما على الأقوال الأخر فإن قلنا في المجازات بكفاية نقل العلاقة كالكل والجزء في جواز استعمال اللفظ الموضوع لأحدهما في الآخر وإن كان مركباً اعتبارياً فالأصل الجواز أيضاً وإن قلنا باشتراط نقل الآحاد أو بعد ذلك الأمر بعد موارد الاستقراء فالأصل عدم الجواز بعد بلوغ ذلك الآحاد أو الصنف **إذا تمهّد لك المقدمات فاعلم** أنهم اختلفوا في المسألة على أقوال **ثالثها** الجواز في التثنية والجمع دون المفرد **ورابعها** الجواز في النفي دون الإثبات ثم المجوزون منهم من جوّزه حقيقة مطلقاً ومنهم من جوّزه مجازاً ومنهم من جوّزه في المفرد مجازاً وفي التثنية والجمع حقيقة والمانعون منهم من منع فقاهة ونحن نمنع حقيقة اجتهاداً ومجازاً فقاهة أما المنع حقيقة اجتهاداً فلما مر من وضع المفرد للمعنى المقيد بالوحدة فلو استعمل في المتعدد حقيقة لزم التناقض **فإن قلت** يلزم التناقض لو أراد المعنيين مع قيد الوحدة بإرادة واحدة وأما لو أراد كلاً منهما بإرادة مستقلة على حدة فلا تناقض **قلنا** إن الإرادتين متناقضتان لا يمكن اجتماعهما لأن إرادة هذا وحده منافية لإرادة الآخر ولو بإرادة أخرى لأن الفاعل المختار إذا قصد وأراد متناقضتان **وقد يذكر** في دفع التناقض أن اللفظ إنما وضع للمعنى بشرط أن لا يراد معه غيره من حيث ذلك الوضع فلو أريد الغير بوضع آخر للفظ لم يخالف الشرط وح لا يكون الاستعمال إلا في المعنيين الوضعيين المتناقضين **وفيه أولاً** أنا قد أثبتنا أن المفرد موضوع لإرادة المعنى منه بقيد الوحدة المطلقة أي بشرط أن لا يراد معه غيره مطلقاً ولو بوضع آخر **وثانياً** أن قيد الحيثية ولغيتها فاتح لقول احتمال ما ذكره في الوضع للمعنى اللابشرط أيضاً لا يرخص معه إرادة غيره من الموضوع له بذلك الوضع لأن ذلك التعقيب للمعنى اللابشرط الذي وضع له اللفظ وإن جاز إرادة معنى آخر في زمان استعماله واحد لا يعتبر الحيثية لغواً وأما المنع مجازاً فقاهة فلأنا نقتصر في المجازات على الصنف أي موارد الاستقراء ولا نكتفي بنوع العلاقة ولم يثبت من الاستقراء جواز الاستعمال في المجاز بعلاقة الكل والجزء في المركبات الاعتبارية إنما الثابت جوازه في المركبات الحقيقية **واستدل** المانع اجتهاداً مطلقاً بعين ما ذكرنا من لزوم التناقض وفيه أنه إنما يدل على عدم الجواز حقيقة اجتهاداً ولا يدل على عدم الجواز مجازاً اجتهاداً فدليله أخص من مدعاه ولو كان غرضه نفي الحقيقة فقط اجتهاداً فإطلاق المنع ولم يقيده بالحقيقة **واستدل** المفصل بين المفرد وغيره على عدم الجواز في المفرد بنحو ما سبق ويرد عليه الترديد الوارد على المانع مطلقاً اجتهاداً عليه أيضاً وعلى الجواز في التثنية والجمع بدلالة أنهما على التعدد فيجوز الاستعمال في المتعدد وإرادة كل منهما حقيقة لأنه إن أراد جواز ذلك حقيقة مطلقاً حتى بالنسبة إلى الوضع المفرد الموجود في ضمن التثنية والجمع فهو ممنوع لمنع الجواز في المفرد على الإطلاق حتى مجازاً وإن أراد به الجواز حقيقة بالنسبة إلى وضع المثنى والمجموع والجواز مجازاً بالنسبة إلى المفرد الموجود في ضمنه فهو أيضاً ممنوع للمنع في المفرد كما ذكرناه **واستدل** المفصل بين الإثبات والنفي على عدم الجواز في الإثبات بما مر من التناقض ويرد عليه الترديد الوارد على المستدلين السابقين وعلى الجواز في النفي بدلالة النفي على العموم والتعدد فيجوز الاستعمال في المتعدد ويرد ما الترديد الوارد على المفصل السابق لكنه كان بالنسبة إلى وضع المفرد والمتعدد وهو في هذا المفصل بالنسبة إلى وضع المثبت والمنفي لو المراد بالجواز في المنفي إن كان الجواز حقيقة حتى بالنسبة إلى وضع النفي إلى المثبت فهو ممنوع للمنع فيه حقيقة إلى آخر ما مرّ في الترديد السابق ثم إن مجوّز الاستعمال في المفرد مجازاً وفي التثنية والجمع حقيقة استدل

في تأسيس الأصل في المسألة

في بيان أقوال المسألة

اصل في استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على الجواز مجازا او حقيقة ومجازا بالاعتبار
وتحقيقه اجتهادا او فقاهة والكلام في طرق الاستعمال وتحرير محل الخلاف والموضع المفرد وثمرة النزاع وتاسيس الاصل كما مر في المشترك ثم الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له سواء
اريد الانتقال الى غيره ام لا والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء جاز ارادة الموضوع له معه ام لا هذا عند مشهور اهل البيان التقييد بامتناع ارادة الموضوع له معه فالمجاز
عند الاصولي اعم مطلقا من المجاز عند اهل البيان والكناية من مصطلحاتهم والمنقول في تعريفها وجوه اللفظ المستعمل فيما وضع له للانتقال الى غيره فتكون من اقسام الحقيقة واللفظ المستعمل
في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي كما هو محل النزاع هنا فتكون مجازا اصوليا او اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له فتكون اخص مطلقا من المجاز
الاصولي وهو عدم المنع من استعمال اللفظ في الحقيقة الاصولية وبيانية في الكناية واساسا الان نقول انها اقسام لو نفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتهما لاحكمهما ثم انهم اكثروا من الكلام في تحقيق الحق في المقام ولا استبعد المجوز حقيقة ومجازا بالاعتبار كما في المشترك ومن هنا يظهر جواز استعمال اللفظ في المجازين بعد وجود المناط ...
على الجزء الاول من مدعاه بانتفاء المانع عنه لضعف ما تمسك به الخصم واورد عليه اولا بان انتفاء المانع اعم من وجود المقتضي وهو شرط ايضا لوجود
المعلول وثانيا بان دفع المانع الخاص لا يستلزم نفي المانع العام الا ان يجاب عن الاول بان المقتضي عند المستدل موجود وهو علاقة المجازية المطلقة
والاصل عنده هو الجواز الاكتفاء بنوع العلاقة وعدم التصريح بالمقتضي للاستغناء بوضعه وعن الثاني بان المانع باعتقاده منحصر فيما تمسك
به الخصم لكن يرد عليه ان الحق عدم كفاية نوع العلاقة بل الاطراد يمنع الاستقراء ولم يثبت في المركبات الاعتبارية فالمقتضي غير موجود وان المانع
ايضا موجود وهو استنكار العرف الاستعمال في المعنيين **ثم ان المستدل** لموضوعه ذكر سؤالا وجوابا بانه ربما يقال ان هذا الاستعمال
مجاز وان العلاقة هي الجزء والكل لكونه مستلزما الالغاء قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له وحاصل جوابه ان استعمال اللفظ الموضوع للكل
في الجزء غير مشروط بشرطها اصلا وفيه ان هذا ايضا مشروط بكون التركيب حقيقيا حسيا فلا يجوز هذا التجوز فيما نحن فيه لكون التركيب
اعتباريا مع ان الفرد التابت من تلك العلاقة ما اذا كان اللفظ الموضوع للكل مستعملا في الجزء فقط لا فيه مع الانضمام الى معنى اخر كما نحن فيه
وعلى الجزء الثاني من مدعاه بان التثنية والجمع بمنزلة تكرير المفرد فكما يجوز ارادة التعدد من المفرد فكذا فيما هو بمنزلة فيهما ارادة
فرع جواز ارادة المتعدد من المفرد وهو توهم وانما قلنا بان ذلك متفرع عليه لان الالف والنون لارادة المتعدد من المفرد وقرينة عليها واذا اثبتنا
عدم جواز ارادة المتعدد من المفرد لا حقيقة ولا مجازا فلا يجوز في المثنى ايضا والحاصل انا قد علمنا ان الالف والنون وضعا للدلالة على
الاثنين فان كان المراد من مدخولهما المعنى الواحد فيهما فيكون تثنية الى فردين منها وان كان المراد منه المعنيين فيهما دلالة على الفردين من
موقوفة على جواز ارادة المعنيين من مدخولهما والمفروض منعه **واستدل** من جوز الاستعمال في المعنيين مطلقا حقيقة لكن مع القرينة كما هو
السلطان بان اللفظ موضوع للمعنى الاكثر فيكون المقتضي موجودا والمانع مفقودا فيجوز وفيه انا قد ابطلنا ان الموضوع له هو المعنى
واستدل من جوز الاستعمال في المعنيين مطلقا مع هذا الاحتياج الى القرينة لكون اللفظ ظاهرا في ارادة الجمع عند فقد القرينة كما
هو مذهب الشافعي فيكون من قبيل العموم وان اختلفت حقيقة افراده بالاية ان الله وملائكته يصلون على النبي والاية الم تر ان الله
يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلاة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار
ومما مختلفان والسجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن الشجر امر مخالف لذلك قطعا **وفيه اولا** منع كونهما مشتركا بل هو الحقيقة
المجازية **وثانيا** ان اللفظ متعدد بقرينة العطف فيكون خارجا عن محل الكلام **وثالثا** انه يجوز ان يكون اللفظ مستعملا في القدر
المشترك بطريق عموم الاشتراك فيخرج عن محل النزاع **ورابعا** بان اللفظ مقرون بالقرينة فيخرج عن محل الدعوى **ضابطة**
اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي على حد الاختلاف في المشترك وتحقيق الكلام فيه يحتاج ايضا الى معرفة طرق
الاستعمال وتعيين محل النزاع ووضع الالفاظ المفردة وثمرة النزاع وتاسيس الاصل لكن الكلام في تلك المقامات هنا هو ما مر
في البحث السابق بعينه والمختار المختار والاقوال هي الاقوال كما مر هناك الا ان المفصل الاخير لا يأتي هنا والمجوزون منهم من جوز
مجازا كما عليه الاكثر ومنهم من قال بالحقيقة والمجاز بالاعتبارين بل الكلام هنا في مقامات اخر لا بد من بيانها **فنقول** ما منا مقامات
المقام الاول فاعلم ان الحقيقة عند الاصوليين هو اللفظ المستعمل في ما وضع له سواء لم يكن لاجل الانتقال الى اللازم كان او الاصل
المجاز عبارة عندهم عن اللفظ المستعمل في غير ما وضع له سواء كان مع جواز ارادة الموضوع له ام لا وعند اهل البيان الحقيقة هو الحقيقة
عند الاصوليين والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع امتناع ارادة الموضوع له معه فالمجاز عند الاصوليين اعم مطلقا منه
عند البيانيين **واما المقام الثاني** فاعلم ان الكناية من مصطلح اهل البيان والمنقول من تعريفها ثلاثة **الاول** انها اللفظ المستعمل
فيما وضع له لاجل الانتقال الى غيره فيكون من اقسام الحقيقة **الثاني** انها اللفظ المستعمل في المعنى الحقيقي والمجازي بنحو العموم الاستغراقي
فيكون من المجاز الاصولي **الثالث** انها اللفظ المستعمل في غير ما وضع له مع جواز ارادة الموضوع له وهي على التعريف الاخير اخص من المجاز
الاصولي **واما المقام الثالث** فاعلم ان المانع ان اراد من منع استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز السلب الكلي بمعنى عدم جواز الجمع بينهما
في شيء من المجاز الاصولي والبياني فلازمه نفي الكناية راسا والقول بكونها داخلة في قسم الحقيقة والقول فيها بالمعنيين الاخيرين ايضا لكن
عليه ان يفرق بين المجاز والكناية باعتبار ذاتهما بان يقول ان الكناية ما يكون لعلاقة التلازم والمجاز انما يكون لعلاقة غيره ولا يمكن له
الفرق بينهما باعتبار الحكم لعني جواز ارادة الموضوع له وعدمه والمجوز بان اراد بالجواز الايجاب الجزئي بمعنى جواز الاجتماع
مع المجاز والمعنى الاخص وهو واحد من المجاز الاصولي الذي هو كناية عند البياني فهو وان كان صحيحا ولكن عنوان البحث في كتب العلماء
عام يشمل المجاز والمعنى الاعم بعد تبيينها استدلالا لهم على الجواز بما في الحقيقة مع المجاز وان اراد الايجاب الكلي ففيه اولا انه مستلزم
وثانيا انه لا يصح الفرق بين الكناية والمجاز بحسب الحكم اي جواز ارادة الموضوع له وعدمه فلا يمكن الفرق بينهما الا بتخصيص الكناية بعلاقة

وحصل ثم مادة الامر حقيقة في طلب المستعلي علا ام لا للتبادر وصحة عدم صحة السلب فتبادر المستعلي العالي اطلاقي كما ان تبادر القول الطلاقي لعدم صحة السلب
عن الطلب بالاشارة او الكتابة او في الرفع بالكاتي الاتهو مختص ومعنى بالطلب الايجابي للتبادر وذم التارك والعلو لا تصير قرينة على الايجاب كما هو ظاهر

في مادة الامر

التلازم وجعل المجاز مما عدا الكناية لكن هذا الفرق خلاف المشهور الفرق بحسب الحكم ولئن اراد المانع من المجاز المبني ولو اراد المجوز المجاز الاصولي الذي هو كناية صار النزاع لفظيا والحاصل ان عنوانا تهم مشوش وليس محل النزاع مشخصا ونحن لا نحتاج الى تعيين العنوان ونقول ان الحق عدم تجويز اجتماع الحقيقة والمجاز بالمعنى الاعم مطلقا اما بالنسبة الى المعنى الحقيقي حقيقة فلكون الوحدة قيدا فيكون الحقيقة مع التعدد ممنوعة بالمنع الاجتهادي واما مجازا فلعدم كفاية نوع العلاقة وعدم ثبوت الرخصة في مثل ذلك بل الثابت الرخصة في المجازات الوحدانية لا غير واما ما يتوهم من استدلال العلامة على ما نقله صاحب المعالم من كون المانع موافقا مع المجوز في قسم من المجاز الاصولي قلت هذا الاتفاق ثم لوجود من يقول بان الكناية من اقسام الحقيقة او يقول بخروجها عنها لكن يفرق بينها وبين المجاز ذاتا وان اختلفوا في الفرق بينهما بحسب الحكم على انه لا دليل على حجية اتفاقهم اذ غايته انه حينئذ هو حجية قول نقلة متون اللغة لا غير ثم واستدل المانع المطلق بان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند له فلا يمكن الجمع بينهما وفيه انه ان اراد ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة منفردا فمسلم ولكنه لا يثبت مدعاه لجواز عدم كونها معاندة لارادتها معا وان اراد ان المجاز ملزوم لقرينة معاندة لارادة الحقيقة مطلقا مجتمعا ومنفردا فهو اول الدعوى ومصادرة على المطلوب اذ لا دليل عليه فان قلت ان الدليل على ذلك اتفاق اهل البيان على كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة للحقيقة واتفاقهم حجة قلنا اولا ان كلام البيانيين ايضا مجمل وليس نصا في معاندة القرينة لارادة الحقيقة حتى منضمة مع المجاز سلمنا ان المتبادر من كلامهم هو كون القرينة معاندة لارادة الحقيقة مطلقا حتى منضمة مع المجاز لكن نقول ان كلامهم مخالف للاجماع القاطع الواقع على جواز الطلاق الرقبة على الشخص الذي هو مركب من معناها الحقيقي والمجازي فكيف يمكن لهم انكار ذلك سلمنا ان المتبادر من كلامهم كون المجاز ملزوما للقرينة معاندة لارادة الحقيقة ارادة اصلية مستقلة لا تبعية عرضية لكن نقول ان اتفاقهم كما مر في السند ايضا ممنوع سلمنا الاتفاق لكن حجيته ممنوع كما مر في السند ثم ما ظهر بطلان دليل المانع وان كان مدعاه حقا وقد يستدل على المنع حقيقة بالمعاندة من وجهين الاول من جهة القرينة المعاندة للحقيقة الثاني من جهة اعتبار الوحدة في المعنى الحقيقي كما مر في احد الوجهين مما مر بتمامه وعلى الجواز مجازا بعدم المانع مع وجود العلاقة وتنقيحه ان وجود العلاقة ثم اما بالنسبة الى الحقيقة فلما مر من عدم كفاية نوع العلاقة واما بالنسبة الى المجاز فلان العلاقة المصححة باي نحو كان انما تكون مصححة لو كان المجاز من المجازات الوحدانية لعدم ثبوت الرخصة فيما عداها مما يجب التوقف فيه على ان المعاندة بين المجاز والحقيقة عند اهل البيان وذات الحقيقة سواء كان مع الوحدة ام لا وذاتها موجودة في المجاز فالمعاندة باقية في الاستعمال المجازي ثم

الفصل الاول في الاوامر

ضابطة القول في الامر يقع في مقامين الاول في مفهوم الامر ومادته والثاني في صيغة الامر وهيئته اما المقام الاول ففيه مطالب الاول في ان الامر هل هو عبارة عن مطلق الطلب الالزامي ولو كان الطالب غير عال ولا مستعل او انه الطلب من العالي سواء كان مستعليا حتى يكون امره بطريق الايجاب ام لا حتى يكون بطريق الندب او انه الطلب من المستعلي عاليا كان ام لا او انه الطلب من العالي المستعلي لحد الاحتمالات لكن الاول خلاف الاتفاق وخلاف المتبادر من لفظ الامر وما يشتق منه فان المتبادر منه كون الآمر عاليا او مستعليا وهو علامة المجازية للغير مع صحة سلب الامر عن طلب الداني الغير المستعلي واما الثاني فينقضه صحة سلب الامر عن الطلب الصادر من الخاضع والملتمس من العالي ولرواية بريرة حيث قال لها الرسول صلى الله عليه وآله ارجعي الى زوجك فقالت تأمرني يا رسول الله قال لا بل انا شافع فلو كان مجرد الطلب الصادر من العالي امرا لما قال لا او خبر لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع ان الطلب الندبي حاصل واما الثالث فهو الحق والمتعين لبطلان الرابع بان المتبادر من وان كان الامر هو طلب العالي المستعلي لكن التبادر اطلاقي يكشف عنه عدم صحة سلب الامر عن طلب الداني المستعلي فانه لا يصح سلبه عنه لغة وان كان ذلك قبيحا عقلا باعتبار كون العلو من الشروط العقلية لصحة الامر فظهر انه حقيقة في طلب المستعلي سواء كان عاليا ايضا ام لا لكن لفظ الامر مشكك بالنسبة الى الفرد الاخر فان الظاهر منه عند الاطلاق هو الفرد الاول المطلب الثاني في ان الامر هل هو حقيقة في الطلب القولي خاصة او فيه وفي الطلب الفعلي ايضا كالكتابة والاشارة وغيرهما والاظهر الاخير وان كان المتبادر عند الاطلاق هو الاول خاصة لكنه اطلاقي لعدم صحة سلبه عن طلب الاخرس بالاشارة او بالكتابة على انه لو كان منحصرا في القول لزم عدم كونه تعالى امرا على مذهب الاشاعرة لقولهم بالكلام النفسي له تعالى لا اللفظي والحال انهم يقولون انه تعالى امر ثم وكذا يصدق الامر في الطلب الثابت في الرؤيا كما في قوله تعالى حكاية عن اسمعيل على نبينا وآله السلام يا ابت افعل ما تؤمر لعدم صحة السلب ولو ادرك العقل حسن شيء ومحبوبيته فان ادرك مع ذلك صدور طلب الشارع بالنسبة اليه فهو امر حقيقة لانه موضوع لمطلق الطلب وان ادرك مجرد المحبوبية دون المطلوبية فلا يصدق عليه الامر وان وجب الاتيان به ايضا لان ما يستقل العقل بحجية وجوب الفعل والترك اثر من آثار الامر والنهي مما كاشفان عن المحبوبية والمبغوضية فاذا ادركهما العقل وجب الفعل او الترك واما المطلب الثالث فلفظ الامر حقيقة في الطلب الايجابي والندبي او مشترك بينهما معنى اقوال ويحتمل الاشتراك اللفظي لكنه لا قائل به والاظهر الاول لوجوه الاول تبادر الايجاب من قول المولى لعبده امرتك بكذا فلو ترك العبد لذمه العقلاء والذم لا ينفك عن فهم الوجوب الثاني قوله تعالى

وصحة السلب عن الطلب الندبي وتخيير بين مخبر السؤال ودليل الخصم خال عن الدلالة ولو سلم لم يكافؤ ما مر ثم استعمال في مثل الشارع والفعل مجاز لمساد رخصوص الطلب وصيغة التنبيه حقيقة
ولفقد الجامع القريب بين الطلب بينهما والاصل عدم الاشتراك اللفظي وللاشتقاق واختلاف الجمع في الاخيرين مثل نحو مرتني بالترك حقيقة للسناد وكان نهاني عن الترك حقيقة

اصل في هيئة الامر صيغة افعل وما في معناها كالمزيد ولام الغائب واسماء الافعال لا مثل الجمل الخبرية الواقعة المأولة الى الانشاء حقيقة في الوجوب على الاصح اي في الطلب الحتمي

مع عدم الرضا بالترك غالبا كان الطالب مستعليا ام لا لنا

التبادر وقرينة لا نا نقول الوجوب صيغة صفة للفعل والايجاب صفة الامر فهو بمعنى الالزام وكلامنا في الايجاب لا الوجوب العلو صحح قرينة ملحوظ لا الايجاب فان العلو والايجاب يجتمعان في الطلب المستعلي ويتحقق الاول فقط في طلب العالي الغير المستعلي بدون الايجاب والثاني فقط في المستعلي الداني فكيف يصير احدهما قرينة للاخر والحاصل ان المقصود اثبات كون الامر حقيقة في الايجاب وان صدر من غير العالي لا في الوجوب **الثاني** صحة سلب الامر عن الطلب الندبي **الثالث** خبر بريرة كما مر لا يقال الكلام في مادة الامر والمستفاد من الخبر ان صيغة ارجعي لا تفيد الوجوب لانا نقول محل الاستشهاد كلمة امرني فانه لو كان الامر حقيقة في الطلب الندبي لما سلبه عن قوله ارجعي **الرابع** خبر السواك كما مر وللقائلين بالاشتراك المعنوي ان فعل المندوب طاعة والطاعة كلها فعل المامور به وفيه انه ان اراد بالمامور به معناه الحقيقي منعنا كلية الكبرى لانها مصادرة محضة وان اراد الاعم من معناه الحقيقي والمجازي فهو مسلم ولا يثمر وان صحة تقسيم المامور به الى الواجب والندب يكشف عن الاشتراك المعنوي لان الاصل في الاستعمال مورد القسمة الحقيقة مع كون الغالب في التقسيم المعنى الحقيقي وفيه ان مجرى الاصل المذكور انما هو اذا كان الشك في المراد لا في الوضع وان التقاسيم التمسك بالغلبة مسلم لو كان المعنى الحقيقي معلوما وهو هنا مجهول ولو تم هذا الدليل لم يكافؤ ما مر من الادلة الاجتهادية على المختار **ثم** ان لفظ الامر قد يستعمل في غير الطلب كالشأن والصفة والفعل والحق انها مجازات وان الحقيقة منحصرة في الطلب لان الاشتراك المعنوي بين الطلب وهذه المعاني فرع الجامع وهو مفقود واللفظي مخالف لاصالة عدم تعدد الوضع وغلبة الحقيقة والمجاز فان الحقيقة في الطلب محققة وفي غيره مشكوك فالمجاز خير من الاشتراك كتبادر الطلب منه وصحة سلبه عن غيره ولو قوع الاشتقاق عن الامر الذي بمعنى الطلب دون الباقي وهذا مبني على الاشتقاق من علائم الحقيقة وعدمه من علائم المجاز ولاختلاف الجمع فان جمع الامر بمعنى الطلب الاوامر وجمعه لساير المعاني الامور وهو ايضا من العلائم وفيه تامل واضح **واما المطلب الرابع** فهو ان الامر حقيقة في مطلق الطلب الالزامي فعلا كان ام تركا فنحو اترك يسمى امرا وهو حقيقة في طلب الفعل لا غير كما عليه المشهور اقول وعلى الاول يكون النسبة بين الامر والنهي اعم من وجه لصدقهما على اترك الزنا وامثاله وانفراد الامر بنحو اضرب والنهي بنحو لا تضرب ولا تترك والحق في المسألة التفصيل فما كان متعلقه مذكورا كقوله ارضي بالترك او انت مأمور بالترك فهو حقيقة في مطلق الطلب لتبادره في المقامات مع انه لو كان مجازا بطريق التجريد عن جزء المعنى لكان منشأ لكالتبادر لكون الوجود في المجازات بين اقتضاء الوضع والقرينة وهيهنا العبرة كان عرفا وما كان متعلقه غير مذكور فالظاهر منه طلب الفعل للعرف والاصل في التبادر ان يكون وضعيا وهذا التفصيل بعينه يجري في لفظ النهي بالنظر الى شموله نحو قولنا نهاني عن الضرب ونهاني عن الترك ولا تترك ونحوهما فالمقام يحتاج الى تامل جيد **واما المقام الثاني** ففي المقام ان صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب ولا ريب في شمول هذا الكلام لجميع الاوامر مجردا ومزيدا من الامر الحاضر والغائب واسماء الافعال التي بمعنى الامر كرويد لكن الكلام في الاوامر المزيدة والمجرد الغائب داخلة في افعل وفي قوله وما في معناها قال الفاضل التبريزي ان الشامل للاوامر هو افعل وما في معناها اشارة الى اسماء الافعال لا مستمسكا بان صيغة افعل صارت حقيقة ثانوية في مطلق الطلب كصيرورة فعل بفتح الفاء للمبني للفاعل وبالضم للمبني للمفعول والاظهر ان صيغة افعل لا يشمل الامر المجرد الحاضر وما سواه داخل في قوله وما في معناها اذ لا دليل على النقل وهل هذا الكلام شامل للجمل الخبرية المؤولة بالانشاء كقوله المؤمنون عند شروطهم ونحوه الاظهر عدم الشمول بل الظاهر قول الحقيقة في الوجوب لان ملاك الاخبار المؤولة بالانشاء ليست حقيقة في الانشاء اتفاقا الا ان يحمل الحقيقة في كلامه على الاعم ومن المجاز المجاز الكثير فيبادر الا ان لفرضه ثانيا **ولنا البحث في الكلام** في الجمل الخبرية المؤولة بالانشاء فلابد من بيان الداعي فيها الى التاويل ومن انها مؤولة الى مطلق الطلب او الى خصوص الوجوب **اما الاول** فنقول ان الداعي على التاويل لا الانشاء ان قوله اذا وعد وفى مثلا يحتمل معاني الاول ان المؤمن اذا وعد يجب عليه الوفاء فيكون انشاء الثاني ان المؤمن هو الذي اذا وعد وفى فالذي لا يفي ليس مؤمنا الثالث المؤمن اذا وعد في بما وعده ولا يحلف ابدا وعلى الاخيرين يكون خبرا الكل كذب خلاف الاجماع لان من لم يف بوعده لا يخرج عن الايمان اجماعا والثالث مستلزم للكذب لان المؤمن قد لا يفي بوعده فتعين الاول فهذا هو الداعي الى التاويل **واما الثاني** فقد ذهب المحقق الخوانساري الى حملها على الطلب الوجوبي وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة وهي انه مهما قامت القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي وتعدد المجاز فقد يكون احدها اقرب الى الحقيقة اعتبارا بمعنى كونه اقرب اليها عقلا كان يكون لاحد المجازات مشاركا للحقيقة في الجنس بخلاف الثاني او كان مشاركا لها في الفصل القريب دون الثاني في البعيد وقد يكون ذلك اليها عرفا بحسب فهم العرف كما انما كان كذلك ويكون احد المجازات اقرب عرفا ولا اعتبار اذ يكون بعضها اقرب عقلا وبعضها اقرب عرفا ولا يكون في منها القرب اليها الا عرفا ولا اعتبار فيما الاخير الا كلام في اجمال اللفظ الى ان يجيء قرينة معينة لاحد المجازات وكذلك في الاول لانه لا دليل على اعتبار القرب الاعتباري فيصير اللفظ مجملا فلو علمنا بعدم ارادة المتكلم من لفظ الانشاء معناه الحقيقي ودار الامر بين حمله على خصوص الفرض ومطلق المجوز كان اللفظ مجملا عرفا وان كان مجوز الكونه جنسا اقرب الى الانشاء من الفرض لعدم البروز في الثاني يحمل على الاول فلو قال ليت شعري ما

للتبادر فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من مدلول المادة وآخر ما احتج الاكثرون به على الوجوب بذم العبد اذا لم يفعل بعد قول المولى افعل من غير قرينة والعلو لا نصير قرينة اذ النسبة بينه وبين الوجوب عموم من وجه وبالآية الشريفة ما منعك الا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر قوله اسجدوا لآدم والاستفهام انكاري بحكم العقل والاصل عدم القرينة يوم الخطاب الى نبيه فما يليه بالنسبة الى العرف كما لا يخفى

في صيغة افعل

ودار الامر بين الحمل على الوجوب التخيير وبين الحمل على الاباحة كان الاول اقرب عرفا فيحمل عليه وفي الثالث كل كما في الجمل الاخبارية المؤولة بالانشاء بالدليل المذكور فهل دار الامر بين الحمل على الطلب الوجوبي والندبي لكن الاول اقرب عرفا كما لا يخفى والاقرب عنها ايضا لان الجملة الخبرية تدل على الوقوع والثبوت والوجوب اقرب الى الثبوت والوقوع من الندب وفي الرابع يحمل الامر عرفا لما عرفت من ان تعذر الحقيقة لا يعتبر الاقرب الا عرفا وانشائيا فمثل قوله تعالى واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الايمكن الحمل على المعنى الحقيقي للامر في المعنى الحقيقي لا بد من الطلب الالزامي والاطلاق والنفسية المحبوبية وقرينة تعليقه على القيام الى الصلوة اخرجه عن النفسية الماخوذة من المعنى الحقيقي وبعد ذلك يمكن الحمل على الوجوب الغيري ويحتمل الحمل على الطلب الندبي الغيري لكن الاقرب عرفا هو الوجوب الشرطي واعتبار الوجوب الغيري قوي في كون الوجوب الغيري اقرب اعتبارا والنظر واضح وكذا في كون الوجوب الشرطي اقرب عرفا لكنه مما استتر في المثال فظهر مما ذكرنا ضعف مذهب المحقق الخوانساري ره تمام في كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب والندب والمشترك بينهما معنا وهو طلب الراجح او غيره لك الاقوال ترتقي الى سبعة عشر والقول بالوجوب يحتمل وجوها احدها ان يكون موضوعة للوجوب مطلقا غالبا كان الطالب ام لا مستعليا كان ام لا وعلى هذا فالمراد بالوجوب هو الايجاب وللايجاب ايضا معنيان احدهما الطلب الالزامي الناشئ من الاستعلاء والآخر الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان بجهة العلو او الاستعلاء ام لا والمراد منه في هذا الاحتمال هو المعنى الآخر وعليه فيكون بين المادة والصيغة عموم وخصوص مطلق لاعتبار الاستعلاء في المادة دون الصيغة **وثانيها** ان يكون موضوعا للايجاب الطلبي الالزامي على وجه الاستعلاء وان لم يكن الطالب عاليا **وثالثها** كالثاني بشرط كون الطالب عاليا ايضا **ورابعها** ان يكون موضوعا للطلب العالي مع عدم الرضا بالترك وان لم يكن مستعليا وعلى هذا ايضا يبطل المراد من الوجوب الايجاب سواء كان من جهة الاستعلاء ام لا كالاحتمال الاول الا ان العلو معتبر في الرابع دون الاول والاظهر هو الاحتمال الاول لان المتبادر من الصيغة المسموعة من وراء الجدار ليس الا الطلب مع عدم الرضا بالترك سواء كان الطالب عاليا ام مستعليا ام لم يكن شيء منهما حتى ان المتبادر من كلام السائل هو الطلب مع عدم الرضا بالترك وكذا كلام الداني الخاضع فيكون مدلول الصيغة اعم مطلقا من المادة لصدق الاول على طلب غير المستعلي بخلاف المادة **ارشد** الاكثرون على الوجوب بوجوه **الوجه الاول** ان السيد لو قال لعبده افعل ولم يفعل لذمه العقلاء ويكون معاقبا عنده من غير ذم احد الملتفت بانك لم تعاقبه على ترك مطلوبك ولولا فهمهم الوجوب لما صح ذلك الذم فان قلت لعله يفهم من القرينة كالعطش ونحوه فيما ونحو ذلك قلنا فلنفرض انتفاء تلك القرينة فان قلت ان الوجوب استفيد بقرينة العلو قلنا ان العلو لا يكون قرينة على ذلك لان النسبة بينه وبين الوجوب عموم من وجه الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس اللعين ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر ما قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وجه الدلالة ان كلمة الاستفهام لا بد من صرفها عن معناها الحقيقي لانه غير معقول عن الحكيم على الاطلاق العالم بالعواقب وقرب المجازات هو الانكار والانكار دال على ذم ابليس لاجل ترك المأمور به الواجب فيكون الصيغة مفيدة للوجوب **واورد المحقق** البهبهاني على ذلك بان الاية الشريفة من الخطاب الشفاهي اذ المخاطب اولا الملائكة وثانيا النبي والخطابات الشفاهية كلها مجملة بالنسبة الى الغائبين لاحتمال القرينة حين الخطاب ولم يصل الينا كما اتفق كثيرا في موارد يكشف عنها الاجماع على ارادة خلاف ظاهر الخطاب ونحوه لا يقال الاصل عدم القرينة لانا نقول الاصل انما يدفع القرينة اللفظية لا الحالية اذ نقطع بوجودها حين الخطاب بما انشك في ان تلك الحالة كانت ساكتة او دالة صارفة او معينة او مؤكدة او مفهمة فيكون الشك في الحادث ولا يجري الاصل لا يقال سلمنا القطع بوجود الحالة لكن الالتفات اليها مشكوك والاصل عدمه فاذا لم يلتفت اليها المتكلم لم يكن قرينة لانا نقول ان التفاتنا اما ذابل على الالتفات الى الوضع حين الخطاب اما مقطوع او مظنون وانما الشك في الملتفت اليه فلا يجري الاصل ايضا لا يقال الاجماع انعقد على عدم الاعتبار باحتمال وجود القرينة الحالية والا لا نسد باب الاستنباط الاحكام من الخطابات اللفظية كتابا او سنة لانا نقول مقتضى القاعدة ما ذكرنا من اجمال الخطابات الشفاهية مطلقا لكن خرج منها صورة استنباط الاحكام الشرعية واما مثل ما نحن فيه فلا اجماع فيه فان قلت ان ما ذكرته من اجمال الخطاب انما يستقيم لو شرطنا في استفادة معاني الالفاظ العلم بعدم القرينة كما ذهب اليه المحقق الخوانساري وانباعه واما اذا ما اكتفينا بعدم العلم بالقرينة كما ذهب اليه من ذكر فلا اجمال قلنا الحق اشتراط العلم بفقد القرينة واما اجتهادا واما عادة وكلاهما مفقود هنا اما الاجتهادي فظاهر واما الفقاهي فلعدم جريان الاصل كما ذكرنا فان قلت سلمنا عدم جريان الاصل لكنا نستصحب ظهور اللفظ في صورة الشك في القرينة قلنا ان المراد بظهور اللفظ ظهوره من الالفاظ الكائنة في الخطابات الشفاهية عند المشافهين فان ظهورها في معانيها ليس معلوما لنا في زمن صدورها عند المشافهين لكونها حين الصدور مقترنة بما نفرض الدلالة على خلاف ظواهرها والظهور مع الشك في القرينة وقد عرفت ان الاصل ايضا لا يعتبر فلم يثبت ظهور حتى يستصحب وان اريد بالظهور الظهور النوعي اعني ظهور نوع الالفاظ فوجوده في الشخص ممنوع كما ظهر مما قررناه ان الخطابات الشفاهية كلها مجملة فاذن يكون الاية الشريفة مجملة ويمكن الجواب عن اصل الايراد بان طريقة اهل العرف على عدم الاعتناء بتلك الاحتمالات

فيهم

وتوهم كون الامر بعد مقام توهم الحظر للتهديد لا للوجوب الا بالقرينة فلا يتم الاستدلال ثم مع امكان ان يقال ان الامر يتعلق بشيء محظور وجعل كلمة الاستفهام حقيقة في الاعم من طلب الفهم للتقرير
والتقرير بقرينة التبادر ولا ملازمة بين المادة والصيغة في الحقيقة والمجاز وحمل الاستفهام على التقرير لا اقربية الاعتبار يدفعه كون الانكاري اقرب فاو حمل قوله قلنا على النقل بالمعنى
تعبدا مخالف للظاهر بل لحكم العقل واحتمال اختلاف عرف امم عرف الملائكة مدفوع بالاصل مع ان كلامنا انما هو في خطاب البشر لا الملك

فانهم ينقلون التواريخ والقصص من الطوامير والاساطير القديمة اعتمادا على ظواهرها وذلك كاشف عن عدم اعتنائهم باحتمال وجود القرينة
الحالية ونحوه ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان تواردها عقيب تيقن الحظر او توهمه انما يرفع الحظر فقط كما ان النهي الواقع عقيب الامر لا يرفع الا
الوجوب وامر اسجدوا ايضا واقع عقيب حظر اذ السجود لغير الله تعالى كان حراما وقبيحا بالذات ولا مرود بعد الحظر فلا يستفاد منه الا رفعه لكن
لما كان رفع الحظر اعم من الوجوب والندب والاباحة وكان المقصود هنا الوجوب بالاتفاق علمنا ان اللفظ كان مقيدا بقرينة تفيد الوجوب
وتلك القرينة رافعة للقرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي اذ كانت الصيغة موضوعة للوجوب كالقرينة الموضوعة لرفع صرف التهمة عن الحقيقة
في المجاز المشهور واضعا لها مع تعينها احد المعنيين الحقيقيين اذ كانت مشتركة لفظا بين الوجوب والندب ومعينة اذا كانت الصيغة مشتركة
معنوية فمع الاحتمال لان القرينة المقطوعة يسقط الدلالة ولعل مثال الجواب من ذلك يمنع ورود الامر عقيب الحظر اما او لان الاجماع على حرمة
السجود لغير الله تعالى على الملائكة ثم واما ثانيا فلانا ولكن كون الامر الواقع عقيب الحظر لمحض رفعه انما هو اذا تعلق الامر بنفس المحظور وههنا
المحظور هو السجود له تعالى وادم على نبينا وعليه السلام انما هو جهة السجود كالكعبة لانه المسجود له حقيقة فان قلت نزاع ابليس في السجود كاشف عن
كون ادم هو المسجود له حقيقة لا غير قلنا استكباره انما كان لاجل جعله جهة السجود دونه عليه اللعنة ويمكن الايراد على الاية الكريمة بان كلمة
الاستفهام على الانكار مجاز وموضوع بعد للحقيقة وهي ممكنة هنا لان الاستفهام اعم من ان يكون لاجل نفسه او لاجل غيره وهو حقيقة
والمنع هو الاول فيحمل على الثاني وبه لا يكون حقيقة فيهما مع عدم صحة السلب عن المستفهم لاجل غيره وكذا كل ما كان مصدر الباب الاستفعال
حقيقة في طلب الفعل او لاجل غيره كما في قولك سنكتبته وما استكتبت لغيره فلا يصح السلب كما في قولك استفهمت زيدا لعمرو وهكذا فيعد امكان
الحمل على الحقيقة وهو طلب الفهم للغير حملنا الاية الشريفة عليه فيسقط الدلالة لجواز كون الامر للندب ويكون مقصوده تعالى اقراره على ابليس
ان سبب ترك السجود انما كان هو الاستكبار ليعاقب عليه وان لم يكن السجود واجبة وفيه ان غاية ما ثبت من ذلك كون مادة الاستفهام حقيقة
في الاعم من طلب الفهم للغير وانما كلمة ما الواقعة في الاية فهي موضوعة لطلب الفهم للمستفهم بالتبادر ولا ملازمة بين مادة الاستفهام وصيغته من حيث
الوضع ولا يمكن اجراء عدم صحة السلب في الحروف حتى يعلم كونها حقيقة في الاعم من الطلب لفهم الغير فان قلت اذا ثبت كون المادة للاعم ثبت
في الصيغة ايضا لقول النحويين واتفاقهم على ان كلمة ما للاستفهام من دون تقييده بمعنى فرد خاص منه قلنا ان هذا الاطلاق في كلامهم
منصرف الى الفرد الشايع لمادة الاستفهام وهو الطلب الفهم للمستفهم فلا عموم في كلامهم سلمنا كون وضعها للاعم كمادتها لكن الدليل على نحو
تقديم كل حقيقة على المجاز فان الاستفهام الانكاري وان كان مجازا لكنه ارجح من الحمل على الطلب لفهم الغير لرجحانه بالنسبة الى المقام ويمكن الجواب
في الاية الشريفة بمنع كون الاستفهام الانكاري اقرب المجازات مال الاقرب هو الاستفهام التقريري لكونه مشاركا مع المعنى الحقيقي في جنس الاستفهام
وان خالفه في الفصل باعتبار لاجل غيره لا لاجل نفسه بخلاف الانكاري فهو لا يفيد الا التعيين ... فلا يتم الدلالة لجواز كون الغرض من السؤال
هو الاقرار على الاستكبار الذي هو سبب ترك السجود فيعاقب عليه ان كان السجود مستحبا وعبر ان الانكاري اقرب عرفا والتقريري اعتبارا
فيقدم الاول ويمكن الايراد على الاية بان ما ثبت منها ان المادة للوجوب وكلامنا انما هو في الصيغة وتعلق المراد لا هو ... في قوله
تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا فانها وان كانت صيغة لكن لا يكون موضوعا لحكاية لتحقق اللفظ المنقول حتى يكون قوله تعالى فلما ما منعك مع ما ... الخطاب
لنا ... ونحوه كيف وقد اختلفوا في ذلك في بحث الحديث بالمعنى فقيل بان القول موضوع لحكاية مخصوص اللفظ وقيل لمطلق الحكاية وكان المحكي هو
الاشارة بان يعينهم احد الاشياء ... فيقدم قال لذا او الالهام او اللفظ الاخر ... فالحمل كون القول موضوعا للاعم فيمكن ان تعالى
افهم الملائكة بالوحي او الالهام فحكى ذلك المعنى بقوله واذ قلنا معبرا عن ذلك الامر بكلمة اسجدوا فلم يتحقق الامر باسجدوا حتى يتم الدلالة وفيه
انه ان قلت موضوع لحكاية مخصوص اللفظ المنقول كما قاله المشهور فمع الاشتباه يحمل على نقل مخصوص اللفظ فيدل الاية على المطلوب وان قلت للاعم لكن كان ...
في لفظ اسجدوا الواقع في الاية وان كان المحكي الوحي او اللفظ الاخر المنقول الينا اسجدوا الواقع في الحكاية للبشر ... بشيء من القرائن
عن الخطابات فاذا كان المراد الوجوب في تمام البشر الخاصة الوجوب ... الاشتراك للمعنى والمعنوف ... وامثله
لزم الخطاب ... وارادة خلاف ظاهره بلا قرينة وهو قبيح للزومه تاخير البيان عن وقت الحاجة وانهما مستعملان لا اسجدوا اذا نزلت منفصلة
عن قوله تعالى اسجدوا واثبت كون اسجدوا بنفسه يعتد للوجوب ... بوجه اخر وهو ان ... كون لا يرجع الى الملائكة ...
لا في عرف البشر الذي هو المقصود لا بدّ لاصل تحقق العرفين لانا نقول ... من الاصل انما هو اصل عدم تعدد الوضع ...
تلك النقل للملائكة معا ... فلا يعمل للاصل المذكور ... لاصالة عدم ... لا ... ان الله تعالى ...
بالنسبة الى البشر ... وضعه تعالى ... لكن ... باحد بالوضع الخاص للملائكة فيكون
... الوضع للملائكة ... فضعه ... بالموضوع ... ثم ...

وبالآية الشريفة فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فإن تهديد مخالف الأمر دليل الوجوب لصيغة المجردة تصدق عليها الأمر عن إرادة الوجوب من
قوله فليحذر استفيد من السياق فلا دور ولا يعقل كون الأمر بالحذر في خصوص المقام ندبا لدلالتها على أن مخالفة كل أمر محتملة للعذاب الأخروي بل العرف من مادة الحذر يفهم الوجوب بل ...
ندبا من كلام الإرشاد وتوهم أن إيجاب الحذر لعله لدفع الضرر المحتمل لاشتراك الأمر بين الوجوب والندب يدفعه أصالة البراءة عند التردد وكون التعدي بعن في الحذر لا
تضمين وجعل المخالفة من باب حمل المندوب على الواجب أو عكسه خلاف المتبادر وقوله عن أمره بقرينة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم البدلي ولا يقصد كون الآية قرينة على إرادة ...
من الأوامر السابقة منه بتم الأمرين ووضع اللاحقة بالإجماع المركب كما في أوامر غير الله ورسوله وتوهم أن التأسيس في الآية أولى من التأكيد فالأمر ليس للوجوب مندفع بمنع ثبوت القاعدة
بل لو ثبت لم تكافؤ ما سبق ...

في دلالة الصيغة على الندب

الأصل ... وإن كان المراد من الأصل استصحاب الوضع السابق فهو في لسان البشر غير معلوم حتى يستصحب فيه ما نختار الشق الأول من الترديد وهو
أن المراد من الأصل هو أصالة عدم تعدد الوضع ونقول الواضع للألفاظ هو الله تعالى للملائكة والبشر وقولك إن النسخ في الحادث قلنا ...
يكون الأمر الحادث بالنسبة إلى البشر وضعا آخر لزم خلاف أصلين أحدهما تبدل الأخبار وثانيهما الوضع وليسا موجودين بوجود واحد ...
بكونه إخبارا لم يلزم الاختلاف إلا خلاف أصل واحد مع أن هذا الإيراد إنما يرد إذا كان المراد عن الأمر في قوله تعالى إذ أمرتك هو الأمر الصادر منه تعالى
حين تكليف الملائكة بالسجود في زمان الخطاب بالملائكة في عالم الأمر وقد عرفت في الإيراد الخامس أن الكلام إنما هو بالنسبة إلى صيغة اسجدوا
الواقعة في الحكاية في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا فنقول لا ريب في أن المراد باسجدوا الواقع في الحكاية خطابا بالبشر هو الوجوب فإن كان
ظاهرا فيه فهو المطلوب وإلا لزم الخطاب بما لا يفهم المراد منه لظهوره في الخلاف **ومن جملة الأدلة** المشهورة قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون
عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم والمراد بالفتنة العذاب الدنيوي وبالعذاب الأليم العذاب الأخروي فإنه تعالى هدد مخالف
الأمر بإصابة العذاب فيكون مخالف الأمر عاصيا والعصيان فرع الوجوب فإن قلت معرفة كون صيغة افعل وما بمعناها للوجوب موقوفة على معرفة
كون الآية مفيدة للوجوب وهي موقوفة على معرفة كون فليحذر للوجوب فذلك الاستدلال دوري قلنا أولا نمنع توقف معرفة كون صيغة فليحذر
للوجوب على معرفة كون صيغة افعل وما في معناها للوجوب فإن كون فليحذر للوجوب مستفاد من سياق الآية الشريفة لأن المقام مقام التخويف والتهديد
مضافا إلى أنه لا يعقل كون الحذر والأمر به مندوبا لأن المقتضي له إن كان موجودا وجب وإلا فلا يحسن الحذر فالأمر به كاشف عن وجوبه ونحن نقول
المقتضي له لا بد أن المقتضي للحذر إن كان مقطوع الوجود ومظنون الوجود وجب الحذر والأمر به وإن كان مقطوع العدم كان الأمر به قبيحا
وإن كان مظنون العدم أو مشكوك الطرفين فلا شك في حسن الأمر الاستحبابي كما ورد الأمر بالحذر في فعل بعض المكروهات وترك المستحبات كالنهي عن الغسل
بالماء المشمس لأنه يورث البرص الذي هو الفتنة وكما ورد أن من لم يفرق شعر رأسه فرق الله رأسه بمنشار من النار مع أنه مستحب فقد يحتمل كون الأمر بالحذر
ندبيا لا وجوبيا لأنا نقول إنه تعالى هدد مخالف الأمر بإصابة العذاب الدنيوي أو الأخروي فكل أمر يكون مخالفته محتملة للعذاب الأخروي إذ الترديد
إنما هو بالنسبة إلى كل من الأوامر فيجب كون كل فرد للوجوب وإلا لما احتمل العذاب الأخروي عند المخالفة لأن فعل المكروه وترك المستحب لا عذاب
أخروي فيهما والأصل إذا كان حراما وواجبا والروايات ضعيفة أو على شدة الكراهة وتأكد الاستحباب محمولتان فتتم الدلالة فيندفع الدور فإن قلت
سلمنا ذلك وإن فليحذر للوجوب لكن نقول إذا كان صيغة افعل وما في معناها مشتركة بين الوجوب والندب لفظا أو معنى بمجرد الصيغة بلا قرينة
يحتمل كونه للوجوب حتى يعاقب على تركه وكونه للندب حتى لا يكون عقاب فمع احتمال الأمرين وجب الامتثال دفعا للضرر المحتمل فنقول إن الحذر
قد وجب مع كون الصيغة مشتركة لفظا أو معنى فلا يثبت من وجوب الحذر بمحض الأمر كونه للوجوب قلنا إذا كانت مشتركة لفظية أو معنوية وتردد
بلا قرينة دار الأمر بين الوجوب والاستحباب فيعمل بأصل البراءة لا بالاحتياط كما سيعرف في بحث أصالة البراءة فلا معنى لوجوب الحذر عن المستحب ...
كالمستحب الواقعي فوجوب الحذر لا يمكن إلا بكون الأمر للوجوب لا غير ونقول ثانيا في دفع الدور إنا لا نتم توقف استفادة الوجوب من الآية الشريفة
على كون فليحذر للوجوب بل نحمله على الإرشاد حذرا من لزوم تعدد العقاب على ترك أمر واحد أحدهما لترك المأمور به والأخرى لمخالفة الأمر بالحذر
وذلك خلاف الإجماع فلا يمكن حمل فليحذر على الوجوب فلا بد من حمله على الإرشاد ومع ذلك نفهم الوجوب لأن عادة أهل العرف جارية على الإرشاد
في المقامات التي يكون المقتضي فيها موجودا فيفهمون من الإرشاد اللزوم ويوجبونه على أنفسهم وإن لم يقصد من اللفظ إلا الإرشاد مضافا
إلى أنا نفهم وجوب الحذر من مادة فليحذر مع قطع النظر عن كون الصيغة للوجوب والندب أو الإرشاد لأن الحذر لا يتحقق ولا يليق إلا عند تحقق مقتضيه
وفيما نحن فيه إن كان المقتضي موجودا وجب الحذر وإلا لم يحسن كما مر آنفا فإن قلت الآية الشريفة لا تثبت إلا كون مادة الأمر للوجوب لكان قوله
عن أمره وهو خلاف المقصود قلنا لا شك في صدق الأمر على طلبه وطلب رسوله بالصيغة المجردة للعرف وفي أن كل طلب صدر منهما بالصيغة المجردة وجب
لو خالفه في الحذر للآية الكريمة فيثبت المطلوب فإن قلت إن يخالفون متعد بنفسه لقولهم خالفه متعد بعن في الآية الشريفة لا يصح إلا بتضمين الإعراض
فالمعنى يخالفون معرضين عن أمره ولا ريب في ذلك الحرام وإنما الأمر للندب فالأمر بالحذر عن ذلك لا يدل على كون الأمر للوجوب قلنا إن العرف
شاهد على صحة معنى الآية حتى مع عدم التضمين إذ من الأفعال المتعدية بنفسها ما يصح تعديته بنفسه ويصح تعديته بحرف الجر أيضا بلا تضمين
كقوله شكرته وشكرت له فإن قلت إن مخالفة الأمر كما يحصل بترك المأمور به كذا يحصل بحمل الواجب على الندب وبالعكس فيحتمل المراد من
الآية الشريفة هذا المعنى ومع ... كون الأمر للندب فإن الأمر للندب في مخالفته بهذا المعنى حرام أيضا قلنا المتبادر هو المعنى الأول فإن قلت
قوله تعالى عن أمره مطلق وهو يتحقق بتحقق فرد ما فلا يدل إلا على وجوب الحذر من مخالفة أمر من أوامره فيكون هو واجبا لا كل الأوامر لأنا نقول لفظ أمره
مضاف مفيد للعموم لاطراد الاستثناء كما يقال اجتنب ضرب الأمير ... والظاهر ... لا نا نقول إن المصدر المضاف ... لاحتمال كلام من الجنس
والعموم والعهد الذهني والخارجي لكنه بحسب الوضع لا يفيد إلا الأول لأن المصادر المعراة عن اللام والتنوين تفيد الماهية من حيث هي كما هو المشهور

وبالاية الشريفة اذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فان المستفاد من السياق ذمهم على المخالفة للامر مطلقا لا على عدم بالتسعلوا ستفيد للانطباق والامتثال وحمله على مطلق الاطاعة خلاف الظاهر كاحتمال الذم كونهم للتكذيب مع امكان الذم من جهتين وتوهم عدم ثبوت الحقيقة الشرعية للركوع مدفوع اولا بثبوتها وثانيا بان المعنى الشرعي اقرب المجازات بعد تعذر اللغوية وادلة غير الاقوال مدخولة بما يخ

بعد اضافتها الى شيء اخر نقول الاصل بقاؤها على الوضع الاول **والقول** بانه بعد اضافتها الى شيء قد تحقق امر قطعا ولكن الشك في مخالفة الاول وموافقته مدفوع بان التمسك باستصحاب الوضع السابق يقتضي ان الشك في الحادث ولان المتبادر من المضاف للمصدر الا ما صالحه هو الجنس لا الاستغراق ولانه لا يطرد منه صحة الاستثناء فيصح ان يقول رايت اكل زيد لا اكله لفلان وضربه الا ضربه لفلان فيكون ظاهره الا دليل على عدم العموم الا ان يقال ان عدم افادة العموم في المثال ونحوه لاجل القرينة وهي ان عدم امكان الرؤية لكل الاكل دال على ان المراد ليس هو العموم فعدم الاطراد لاجل عارض لا ينافي افادة العموم بالذات ثم سلمنا افادة المصدر المضاف العموم فنقول ان المراد في الاية ان كان هو العموم المجموعي فمعناه انه يجب الحذر عن مخالفة كل الاوامر بمجموعها وهذا لا يستلزم الوجوب في كل امر لاحتمال كون الامر حقيقة في الندب لكن ترك جميع الاوامر يكشف عن التهاون وعدم الاعتناء بالشرع فلذا حرم ترك الجميع وان كان الاستغراقي فمعناه وجوب الحذر عن كل فرد من افراد الاوامر ولكن ذلك ايضا لا يستلزم كون الامر من حيث هو للوجوب لاحتمال ان يكون من جهة ان رجوعه في البين لا يتحقق العلم بالامتثال به الا بعد الاتيان بالجميع فلذا وجب الجميع مقدمة **قلنا اما الجواب** عن منع العموم فبان المصدر المضاف وان لم يكن موضوعا للعموم لكن في الاية من جهة الوقوع بعد المستقبل يتبادر منه العموم وسريان الطبيعة الى كل فرد واما ثانيا فلانه بعد تسليم العموم بان المراد في الاية ليس العموم الاستغراقي او المجموعي حتى يلزم ما تقول بل العموم البدلي ومعه يتم المطلوب فان قلت الاية الشريفة تثبت ارادة الوجوب من الاوامر لا وضع الامر للوجوب فضميمة اصالة عدم القرينة يتم المطلوب قلنا نقول ان هذا الاصل يجري بالنسبة الى الاوامر السابقة لا اللاحقة لاحتمال كون نفس الاية قرينة فان الاصل ينفع القرائن التي هي غير الاية الشريفة واما الاية فلا يدفع بالاصل ويحتمل كونها قرينة لارادة الوجوب من اوامر هو اكان من حيث الامر هو موضوع للوجوب او الندب او مشترك لفظا او معنويا قلنا ان المستفاد من الاية وجوب الحذر عن مطلق مخالفة الامر سواء كان الاوامر السابقة او اللاحقة فنقول غاية ما في الباب صلاحية الاية لكونها قرينة للاوامر اللاحقة واما السابقة فلا تدفع القرينة في الاوامر السابقة للاصل ويثبت كونها للوجوب في الاوامر اللاحقة ثم يتم الوضع للوجوب بالاجماع المركب فان قلت الاية الشريفة غاية ما تثبت كون الاوامر فيها او في سواها للوجوب والمفروض اعم من ذلك قلنا لا نفصل في المسألة فان قلت لو كان الامر موضوعا للوجوب لكان الاية تاكيدا ولو لم يكن موضوعا للخصوص الوجوب لزم التاسيس وهو اولى من التاكيد فالاية تقتضي كون الامر ليس لخصوص الوجوب قلنا نمنع اولوية التاسيس على الاطلاق بل هو من الامور الاعتبارية ولا دليل على اعتبارها مع انه لا يقاوم الادلة المتقدمة **ومن جملة ادلة** الوجوب قوله تعالى **واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون** فان المستفاد من السياق ان الذم لاجل مخالفة الامر ولا ذم الا مع الوجوب فان قلت هذا انما يتم لو كان الكفار مكلفين بالفروع وهو فاسد لانه تكليف بما لا يطاق لانهم حين كفرهم لا يقدرون على الاتيان بالعبادة الصحيحة الا بالايمان مع انه تكليف سفهي لا يصدر عن الحكيم اذ هو يعلم بعدم اتيان الكفار بالفروع فلا ينفع امرهم بالفروع فيكون سفها فالمراد بـ اركعوا اطيعوا وامنوا ونحو ذلك من التكاليف الاعتقادية فيكون ذم الكفار لاجل تركهم الايمان الواجب عقلا وان لم يرد امر فذلك لا يدل على كون الامر للوجوب لان القرينة العقلية موجودة قلنا الكفار مكلفون بالفروع حال الكفر لا بشرط الكفر فلا يلزم التكليف بما لا يطاق فالكفر ظرف للتكليف لا المكلف به وانهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لكونهم فاقدين للشرط لزم ارتفاع التكليف ولا ان المكلف اذا كان مكلفا بعدم تحصيل جميع الشرائط التي من جملتها العلم لزم تحصيل الحاصل من الامر ان كان مكلفا قبل تحققها لزم التكليف بما لا يطاق فما هو جوابكم فهو جوابنا **واما الجواب** عن لزوم السفه فبالنقض ايضا بالتكليف بالايمان الذي يعلم الحكيم بعدم صدوره عنهم ايضا وهذا التكليف بعينه يلزم السفه وما هو جوابكم لو كان مثل التكليف سفها لم يوجد التكليف اصلا لانه مع شرائطه موجود ومع عدمها مفقود فان قلت يحتمل ان يكون المراد من الركوع الاطاعة الا بمعنى المخصوص فعلى هذا يكون الحاكم بالذم العقل القاطع فلا دلالة في الاية الشريفة قلنا حمل اركعوا بلا قرينة على معنى المجاز اللغوي لا وجه له وبهذا الاحتمال يسد وفان قلت لعل ذم الكفار لترك الركوع ليس لاجل تركه من حيث هو ليكون الامر بالاعلى الوجوب بل لاجل تكذيبهم كما يشعر به قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين متوجه الذم حينئذ الى الامر للتكذيب فسقط الدلالة قلنا ان هذا الاحتمال خلاف الظاهر لا يلتفت اليه وان لظهور الاول مع انا نقول ان المكذبين لما هم الذين لا يركعون وان مرادا به غيرهم ففي كلا الاحتمالين يتحقق الذم من الجهتين لان الكفار معاقبون بالفروع كالاصول وان كان لتارك فلا معنى لذم التارك للركوع الا من جهة الترك ولا يبنون فهو لاجل التكذيب عنهم اذ لا تزر وازرة وزر اخرى فان قلت نمنع وجود الحقيقة الشرعية للفظ الركوع فاللفظ لا يحمل على المعنى الشرعي ولا على المعنى الحقيقي اللغوي مطلق الانحناء ولانه غير معقول قطعا فلا بد من حمله على معنى اطيعوا واعترفوا وامنوا ولا ريب وحينئذ فلا ثبت بالعقل والشرع تاكيد لانه مقترن بالقرينة فالنص لا دلالة على المطلوب قلنا اولا ان الحقيقة الشرعية ثابتة وثانيا سلمنا لكن المجاز الاقرب من المجازات هو المعنى الشرعي لا تصاف هو الابين من المعنى اللغوي فهذا يكشف عن ه كما اشتهر من المجازات وبعد تعذر الحقيقة اللغوي

تبصرة في المجاز المشهور صاحب المعالم بعد اختياره ان المختار جعل الامر في الندب في عرف الائمة من المجازات الراجحة المساوي احتماله لاحتمال الحقيقة لكثرة استعماله فيه في عرفهم فاستشكل في اثبات الوجوب بمجرد ورود امر منهم عم

تا ح

النقل بالنسبة الى المجاز المرجوح او المساوي للمجاز الاخر وقد يجاز الاخر فلا بد ان يكون هذا المجاز اظهر ليصير النقل بالنسبة اليه محققا دون الاخر فاذا كان اقرب فلا بد من حمل اللفظ عليه مع ان ذلك المجاز كما هو اقرب عرفا اقرب اعتبارا ايضا **احتج** القائلون بكون الامر للندب بوجهين
الاول قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم **وجه** الاستدلال انه علق الاتيان بالمشية والمعنى انه اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ان شئتم وهذا معنى الندب **والجواب** عنه **وجوه الاول** ان كون ما بمعنى ان وكون استطعتم بمعنى شئتم ممنوع اذ كلاهما خلاف الظاهر فان قلت
ما موصولة قلنا اللازم والمستفاد من الكلام ح هو التعليق على الارادة في الفعل الماتي به لا في نفس الاتيان بمعنى انا اذا امرتكم بشيء فاتوا منه
الاتيان باي قدر شئتم على سبيل التخيير في الفرد وذلك لا ينافي كون مطلق الاتيان واجبا والفعل الماتي معلق بالمشية **الثاني** ان الحديث يدل
على كون المادة للندب لا الصيغة لقوله امرتكم الا ان يتمسك بالاجماع المركب بان يقال كل من قال بكون المادة للندب فقط قال بكون الصيغة
له كذلك وكل من قال بكون الصيغة للوجوب قال بكون المادة له ويتمسك بالاولوية اذ الخلاف وعدم الظهور في الصيغة اكثر من المادة وكذلك
بذلك قوله بكون الصيغة له او يتمسك بان لفظ الامر يعم الصيغة حقيقة ولكن في الاول من الوجوه اولا ان الاجماع غير مسلم اذ هو العلم
بعدم الخلاف والكشف فيما نحن فيه بمجرد عدم العلم بالخلاف وذلك لا يستلزم كون المسئلة اتفاقية **وثانيا** ان الاتفاق لو كان
فانما هو من اهل الاصول وعلى فرض وجوده غير مسلم الحجية لانه ليس كاشفا قطعيا واما توهم حصول الظن منه فلا وهو جيد في الموضوعات
الغير الصرفة فمع فرض وقوعه بعد حصول الظن بعد ملاحظة ادلة الوجوب في المادة والصيغة وذهاب الاكثر اليه **والثاني** منهما اولا منع دعوى
الاولوية ومنه اشكال الثاني انها عدم اعتبارها الا انها اولوية اعتبارية وهي غير حجة وان افادت الظن لعدم وجود دليل على اخراج مثلها من عموم
حرمة العمل بالظن **والثالث** ان ذا من ادات الاهمال بمعونة انه لا يفيد العموم فلو قال المولى لعبده اكرم زيدا اذا جاءك لا يفهم منه ان كل ما جاءك
فاكرمه والنكرة في الاثبات لا تفيد العموم فيفهم هذا المقام لعل الامر واحد بعد ذلك بعيد عن النبي مع قرينة دالة على الاستحباب ولعل
الرواية المذكورة ويدل على ان المكلف في ذلك الامر واحد الا ان يخير في الفعل الماتي به ورد الاتيان وهو معلق على مشيته وارادته ويمكن
الجواب عن ذلك بان لفظة اذا اداة الاهمال لا يفيد العموم الا في صورة فهم العلية من الشيء اي علية وجود الشرط لترتب الجزاء كقوله
اذا شبعت فاحمد الله فان المراد منه كما هو المفهوم ان الشبع سبب للحمد وهو يقتضي العموم وما نحن فيه انما هو من هذا القبيل فان المفهوم من الرواية
عموم ذلك وكون كل امر مقتضيا للاتيان بقدر المشية **والرابع والخامس والسادس** ان الرواية يحتمل ان يكون قرينة لارادة
الندب لا على كون الاوامر حقيقة في الندب فان الرواية دلت على ان الاوامر الآتية انهم مخيرون في اتيانها وعدمه وذلك لا ينافي كون وضعها
للوجوب ولا **يمكن الجواب** عن ذلك بما اجبنا به من انه فليحمل على اللازم والتحديد به كما هو موجود على ترك الاوامر السابقة واللاحقة
كما هو المفهوم منها كما اشرنا وههنا ليس كذلك على ان الرواية انما تدل على اوامر النبي دون غيره ولا يمكن اثبات الاجماع المركب في الارادة على ان
التاسيس خير من التاكيد فالرواية لنا لا علينا والحق ان تلك الرواية لم يرد في ذلك بل مورده انما هو فيما اذا امر بشيء مركب من اجزاء ثم
تركت المقدرة على اتيان جميعه كالمقطوع يده بالنسبة الى الوضوء وامثاله فتلك الرواية مثل ما ورد ان الميسور لا يسقط بالمعسور وما لا يدرك كله
لا يترك كله فاختلف الاصحاب في امثال ذلك المقام فقال بعضهم بان الاستصحاب يقتضي الاتيان بالميسور كما في وضوء المقطوع يده ولكن يقتضي
اصالة البراءة السقوط ويمكن منع الاستصحاب بان المكلف به في المقدمة انما هو الوضوء بجميع الاعضاء او غسل تمام الجزء وتلك الاجزاء
غسلها ووضوئها من باب المقدمة واذا انتفى ذو المقدمة انتفى لزوم الاتيان بالمقدمة فلا يمكن الاستصحاب لا يقال بعد ذهاب ذي المقدمة ان
قلنا بان الامر بالكل امر باجزائه وهو تابع للاول **وتفصيل الكلام** ان الواجب الذي كان مقدورا ثم تعذر اما نفسي كالوضوء على القول
بوجوبه نفسا واما غيري كالمذكور على القول بكونه واجبا غيريا وشرطا للصلوة وكل منهما اما ان يكون الشك الحاصل فيه بعد التعذر شكا
في وجوب تلك المامور به واساقط بعد التعذر بان يشك في ان غسل الاجزاء الصحيحة الثانية هل هو واجب بعد عدم امكان غسل الجميع الذي كان
اولا مامورا به امر لا واما ان يكون الشك في لزوم غسل ذلك العضو الباقي من اليد المقطوع بعد القطع بان الاجزاء الصحيحة يلزم غسلها **ففي القسم**
الاول اعني ما كان الواجب فيه نفسيا وكان الشك فيه في لزوم غسل الباقي من المقطوع بعد القطع بلزوم غسل ما سوى المقطوع من الاجزاء فيحكم
بالوجوب لاصالة الاشتغال واستصحاب الامر بعد ذلك الجزء الباقي من المقطوع مع غسل سائر الاجزاء يحصل القطع بالامتثال ولا معه
يحصل الشك اذ لعل المقصود بغسل ما بقي من الجزء المقطوع **واما القسمان** الاخران فلا مجال فيهما من الحكم باصالة الاشتغال
اي الاشتغال المشروط وهذا هو التحقيق من حيث الاصل واما من جهة الدليل الوارد فالحق ان الاخبار المذكورة كلها دالة على
لزوم الاتيان بالقدر الباقي في جميع الاقسام الاربعة خصوصا قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله سواء ورد الامر بالواجب على سبيل الاطلاق
كما في قوله اغتسل او توضأ او العموم في حكمه كقوله اكرم العلماء فيشمل الاخبار المذكورة الافراد كما يشمل الاجزاء بل في العمومات

الاستقرائية

وفيه منع الكثرة الى حد يصير ورشد فيه من المجاز المشهور الذي هو ثالث الدرجات الحسن المتصور في استعمال اللفظ في معناه المجازي الى ان يصل الى حد النقل بل الكثرة انما هي في خصوص الاوامر الشرعية بل كثرتها ايضا حصلت من استعمال الائمة مجموع الائمة فلا يثبت مرادهم منه بحيث

مبحث في ...

الاستقرائية لا يحتاج الى الاخبار المذكورة لانها تصل الى حد التواتر بعد ثبوته لارتباط احدهما بالاخر كما هو المفهوم منها عرفا وكذا صم في شهر رمضان
وامثاله بل يمكن فيها التمسك بالاستصحاب فيما يمكن لو كان الكل او لا مقدار ثم زال القدرة على البعض وان لم يحتج الى ذلك الاستصحاب
لوجود العموم والاطلاق هنا اذا كان المركب مركبا خارجيا كما مثلنا واما اذا كان المركب مركبا اعتباريا كصلوا او ان عملت في الخارج شيئا
واحدا فهل هو مثل ذلك ويشمله الاخبار المذكورة امر لا نتصرف له مثل نذر ان ما لو نذر ان يعطي شيئا مخصوصا ثم زال القدرة عن بعضه
بخصوصه فهل يجب عليه بعضه غير المقدور وكما لو نذر صوم يوم الخميس فمنع انتفاء الخميس هل يجب عليه صوم غيره امر لا ينشأ النزاع من ان القضاء
تابع للاداء ام بفرض جديد فان قلنا ان ذلك قوي لان قولنا انه بفرض جديد وقيل انه تابع للاداء وللاخر وجوه منها ان انتفاء الخاص
لا يستلزم انتفاء العام ومنها استصحاب الامر السابق ومنها ان الامر بالخاص نعلم مطلوبيته بمعنى انه ينحل الى امرين الامر بالعام والاتيان به في
الفرد الخاص فاذا انتفى الامتثال باحدهما فلا بد من الامتثال بالاخر ومنها الاستقراء اذ بعد التتبع وجدنا اكثر الاوامر مما امر به بعينها
بعد انتفاء الامتثال به في ضمن الخاص فالظن يلحق الشيء المشكوك بالغالب ومنها ان الامر بالخاص في مثل صم يوم الخميس مما تعلق بالطبيعة
من حيث هي وذكر الفرد الخاص انما هو لاجل الافضلية او ان الاتيان بالطبيعة لم يكن ممكنا الا في ضمن الفرد وذكر الفرد لاجل الخصوصية
مطلوبة ومنها الاخبار الثلثة المذكورة **والوجوه** المذكورة باجمعها باطلة **اما الاول** فلان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء
العام المتحقق في ضمن الخاص وان بقي العام الا في ضمن ذلك الخاص المامور به هو العام في ضمن الخاص لا مطلق العام فما هو مامور به بعد
انتفاء الخاص وما هو ليس بمامور به باق وبقاء غيره نافع **واما الثاني** فلان اجراء انما هو لاجل الشك في ان المطلوب متعدد ومتحد مانع
فان كان من المعنى الاول فلا معنى للاستصحاب قطعا للعلم بالانتفاء وان كان من الثاني فثبت صحة ما يحتاج الى الاستصحاب للعلم بالبقاء الا ان
الشك في انصراف الاطلاق يحتاج الى الاستصحاب وان لم يكن احد الامرين متعينا عندنا بل يحتمل الامرين فيحتمل بقاء الامر الاول فاذا كان
في الاول متيقنا والان مشكوكا ومحتملا للبقاء فلا بد من الحكم بالبقاء للاستصحاب ونحن نقول ان اجراء الاستصحاب انما هو في محل الشك
ونحن نقطع في مثل تلك المسألة بعدم بقاء الموضوع لانتفاء الامر السابق قطعا اعني الامر بالخاص وبالعام الذي هو في ضمنه
واما احتمال تعدد المطلوب فسنبطله **واما الثالث** فلان المتبادر من امثال تلك الخطابات هو اتحاد الحكم لا تعدده فاذا انتفى
الخاص الذي هو الحكم مع خصوصه انتفى الامر فلا تعينه في القضاء بالامر الاول لانتفائه **واما الرابع** فنمنع وجود الاستقراء اولا
اذ لم يثبت في العبادات الا في بعضها كالصلوة والصوم ولا يحصل من ذلك الظن بالكلية وثانيا انا سلمنا وجود الاستقراء فانما نسلمه في الجملة
في قضاء النوافل عمدا واما سهوا فلا يثبت منه مطلق تبعية القضاء للاداء كما هو المطلوب **واما الخامس** فبان ذلك مقطوع الفساد لانا
قاطعون بالاثم في التاخير ولو كان ذكر الخاص من باب ذكر افضل الافراد لم يكن في التاخير اثم ففي مثل هذا المقام لا يحتمل الا احد الامرين
تعدد المطلوب واتحاده لكن على سبيل الاثم في التاخير وقد علمت بطلان الاحتمال الاول فتعين الاخر **واما الاخبار** فلعدم دلالتها
على الحكم **واما قوله** اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم اما اولا فلان الظاهر من الشيء بقرينة لفظ منه هو الاشياء الظاهرة لا
المركبات العقلية واما ثانيا فلانه قال فاتوا منه ما استطعتم ومعناه لا يمكن الاتيان من الخاص بشيء منه لانه انتفى راسا من حيث الفصل
ومن حيث الجنس الموجود في ضمن غيره فليس بمطلوب لما اثبتنا من اتحاد المطلوب بالتبادر فما هو المطلوب لا يمكن الاتيان منه بشيء وما
هو موجود فليس بمطلوب **واما قوله** الميسور لا يسقط بالمعسور فلانه قد علم بعد التعميم ان الميسور لا يسقط بالمعسور وفيما نحن فيه لا نقبل
بالحكم ليس بميسور لا كلا ولا بعضا لانتفائه راسا وما هو الموجود من العام ليس من المطلوب في شيء لما ذكرنا من اتحاد الحكم **واما**
ما لا يدرك كله لا يترك كله ففي وجهين الاول ان الظاهر من لفظ الكل هو الظاهري والثاني ان الكل فيما نحن فيه لا يدرك بجميع اجزائه
بمعنى انه لا يمكن الاتيان بشيء مطلقا او كله منتف فكيف لا يترك **والثاني** من الوجهين اللذين استدل بهما الخصم على كون الامر للندب من المطلوب
ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على الندب فكذلك
الامر ولو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف ما نقلوه **والجواب** بوجهين الاول ان النقل المذكور غير ثابت بل صرح بعضهم
بعدم صحته بل الحق في الفرق ان السؤال طلب المستدعي على الادنى والامر طلب المستعلي من الادنى **والثاني** انا سلمنا عدم الفرق الا من حيث
الرتبة ولكن لا ريب في ان السؤال لا يدل على عدم الرضا بالترك فان الظاهر منه ذلك فكذلك الامر اذ لو لم يدل على ذلك لكان بينهما فرق اخر وهو خلاف
ما نقلوه واذا ثبت دلالتهما على عدم الرضا بالترك فهو عين الحكم اذ ذلك معنى الايجاب فانه عبارة عن الطلب الحتمي الالزامي فعموم الترك في نظر الذي
القائل واعلم بلزوم الاطاعة على المامور لا في بعض الموارد من جهة دليل خارجي من الشرع او العقل كما اذا كان القائل هو الله او النبي
ان الغرض اثبات دلالة صيغة افعل على الايجاب المذكور الذي هو صفة المتكلم لا الدلالة على الوجوب اعني لزوم الاتيان على المامور فان ذلك

مع انا سنعالي الندب ايضا بانه لا بد من استعمال العام والمطلق في الخاص واستعمال الفاظ العبادة في المعاني الشرعية فلم لا يتوقف فيها او في اصل المجاز ونوعه

تتابع

-/

تنبيه
في دلالة الصيغة

من دليل خارج كما من حال اللفظ فظهر من ذلك وتبين الفرق بين الايجاب والوجوب وان المراد من الوجوب في قولهم صيغة افعل للوجوب لغة هو الايجاب مجازا

كما هو الظاهر وعلى ذلك ينزل ما قاله صاحب الجواهر في الجواب عن ذلك بقوله واجيب عن ذلك ان القائل بكون الامر للايجاب يقول ان السؤال يدل عليه

ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب انما يثبت بالشرع

فلذلك لا يلزم المسؤول الفعل انتهى وهو كلام جيد الا ان المراد من الوجوب في قوله ذلك هو اللزوم على المسؤول لا الايجاب على ذلك فقوله انما يثبت

من الشرع فيه كلام اذ لا ينحصر ثبوت ذلك بالشرع بل قد يثبت بالعقل الا ان يكون من الاشاعرة ثم قال صاحب المعالم بعد ذلك الكلام وفيه نظر و نحن

نقول ان كان مراده على ما نظر اشرنا اليه من عدم صحة الحصر فكلامه متين وان اراد ما ذكره فيه من عدم وجود الفرق بين الايجاب والوجوب ان

الكلام في اثبات الوجوب لغة لا شرعا فهو فاسد لما ذكرناه من وجود الفرق بين الامرين واما الكلام الاخير فضعيف مما عرفت من ان الصيغة

لا تدل الا على الطلب الحتمي مع عدم الرضا بالترك مع الامر الذي هو الايجاب لا على اللزوم الذي يترتب عليه الذم بل هو من دليل خارج فما

المعنى ذكرنا من كون مراده من الوجوب في العنوان الايجاب فليتامل واستدل القائلون بكون الامر حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب

اعني مطلق الطلب بانه قد استعمل تارة في الوجوب كاقيموا الصلاة واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم فلو كان حقيقة في احدهما ومجازا في الاخر

فيهما لزم التجوز او الاشتراك اللفظي وهما خلاف الاصل والاشتراك المعنوي موافق للاصل فلا بد ان يكون مشتركا معنويا دفعا للمحذورين

اقول والجواب عنه ان هذا الاستدلال مبني على كون الاشتراك المعنوي اولى من الامرين مطلقا عند دوران الامر بينهما وهو ممنوع لان ما نحن فيه

مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في القدر المشترك وفي الخصوصيتين وعلمنا بغلبته اللفظ في الخصوصيتين بل ندرته في القدر المشترك وقد مر في بحث

العلائم الاشارة الى ان الحق هو الحكم بالحقيقة والمجاز اذا كان مناسبة بين المعنيين كما فيما نحن فيه والغالب في امثال تلك الالفاظ الحقيقة و

المجاز ايضا فلا يبتنيهم قول المستدل فيما نحن فيه بان الاصل هو الوضع للقدر المشترك ان اراد من الاصل الغالب وان اراد من الاصل اصالة تعدد

قرينة المجاز لانه على تقدير الحقيقة والمجاز ففيه ان القرينة لانه عند ارادة الفرد سواء كان حقيقة ومجازا او مشتركا معنويا

فانه في الثاني على الاول يكون القرينة صارفة وعلى الاخير معينة وتوهم لزوم قرينتين في المجاز الصارفة والمعينة بخلاف الاشتراك المعنوي

فانه لا يحتاج الا الى القرينة المعينة مدفوع بما مر من انه يكفي قرينة واحدة ذو جهتين في المجاز غالبا وان اراد من الاصل اصالة تعدد الالتفات

الى المناسبة فقد مر ان هذا الاصل غير معتبر عند العقلاء وان اراد من الاصل اصالة الحقيقة في الاستعمال ففيه ان الشك ليس في الوضع

له لا المستعمل فيه حتى يجري فيه اصالة الحقيقة في الاستعمال على ان ذلك المسلك لا يتم على ما فرغنا عنه اذ لو كان الامر حقيقة في القدر المشترك

لزم مجازان في خصوصية كل من الفردين مجازا فان قلت يلزم مجازان على القول بالحقيقة والمجاز ايضا لان القدر المشترك مجاز ايضا قلنا

وان كان الامر كذلك لكن قلة الاستعمال في المشترك بل ندرته وغلبة الاستعمال في الفردين وكثرته توجب ما ذكرنا من الحقيقة والمجاز اذ الاستعمال الفلد

المجازي على القول بالقدر المشترك يصير اكثر وح فيلزم المحذور بعينه على هذا المستدل فقال ان القول بالحقيقة في القدر المشترك ملازم

لكثرة المجاز استعمالا وهو خلاف الاصل بكل معانيه المتقدمة سلمنا ان الاصل ما ذكره المستدل من الاشتراك المعنوي لكن الاصل يطرح

في مقابل ما تقدم من الادلة على الوجوب المعتضد بفهم الاكثر احتج السيد رحمه الله على اشتراك الامر لفظا بين الوجوب والندب لغة بان استعمال

اللفظ في شيئين والاصل في الاستعمال الحقيقة في الشيئين الواحد الدال لا الا على الحقيقة والامر قد استعمل في اللغة في المعنيين فيهما حقيقة

وهذا مبني على مذهبه من تقديم الاشتراك اللفظي على الحقيقة والمجاز ما لم يقم على خلافه دليل فيكون الاصل في الاستعمال عنده الحقيقة حتى فيما

اذا كان الشك فيه في الوضع وفيه ان ما نحن فيه مما علمنا فيه باستعمال اللفظ في المعنيين لوجود المناسبة بينهما وشككنا في ملاحظة

المتكلم المناسبة عند الاستعمال فقول السيد ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ففيه ان المجاز في مثل ما نحن فيه اغلب والاصل عدم

تعدد الوضع وظهور الاستعمال في الحقيقة حتى فيما نحن فيه اول الكلام بل خلافه بين وان اراد بعض ذلك غلبته بالثبات وما قد يقال

من ان بناء العرف على الاشتراك في متعدد الاستعمال فمدفوع بان اهل العرف في اغلب الاوقات يفهمون ان المتكلم لاحظ المناسبة وعدمها

فبناء العرف فيه غير معلوم لنا فاذا لم نعلم بناء العرف فيه فحكمه عند الشك بملاحظة الغلبة على المجازية في احد المعنيين في الوضع الحقيقة

في الاخر سلمنا ان الاصل الحقيقة حتى عند الجهل بالموضوع له لكن قام الدليل على خلافه كما مر من ان المتبادر عرفا العام من الامر

الوجوب فتبادره علامة الحقيقة فيه وتبادر الغير علامة المجازية في الندب وبضم اصالة عدم النقل يحكم بانه في اللغة ايضا كذلك حقيقة

في الوجوب فقط فان قلت هذا مطلوب عليكم اذ بعد تسليم عدم تعوله من ان الاصل في الاستعمال الحقيقة نقول قد ثبت الاشتراك

في اللغة بالاصل وبضميمة اصالة عدم النقل نحكم بانه في العرف ايضا كذلك قلنا هذا فاسد لان الحكم في تبادر منكم دليل نقل عن هو

الاصل فيطرح وعلى كونه حقيقة في الشرع في الوجوب حمل القدماء كل امر ورد في الكتاب والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل

مختلفة



ثم الحق ان كان المجاز المشهور للاصحاب وقوعه لو قوع النقل المعقب بحج

بيان الواقع

مختلفة ومتى وجد واحد منهم على صاحبه الشرائع لم يقبل صاحبه ان هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بل اكتفوا في الوجوب بمجرد الامر
وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم وهذا كان شأن التابعين من قطال ما اختلفوا وتناظروا ولم يخرجوا عن هذا القانون وهذا يدل على ان الحجة
الحجة عليهم في ذلك حتى جرت عاداتهم ولما اصحابنا الامامية فلا يختلفون في ذلك الذي ذكرنا وان اختلفوا في احكام تلك الالفاظ في موضوع
اللغة ولم يحملوا ظواهر تلك الالفاظ الا على ما قلنا ولم يتوقفوا على الادلة واجماع اصحابنا حجة وعنه كلا منع اجماع الامامية وثانيا
بان حمل الصحابة امر الشارع على الوجوب انما هو لكون الصيغة في اللغة للوجوب خاصة ابتداء كالعرف لا لاجل النقل اي حصول الحقيقة الخاصة في الوجوب
شرعا بعد كونه في اللغة مشتركا وذلك مقتضى اصالة عدم تعدد الوضع في اللغة وباصالة عدم ارتفاع الوضع من الندب بعد فرض حصوله في اللغة
وباصالة عدم اختصاص وضع اللفظ في الوجوب بعد وجود الوضع لهما في اللغة فان قلت لا يجري اصالة عدم تعدد الوضع اذ قد ثبت السيد
ذلك اولا وبعد ثبوت تعدد الوضع لو لا يرتفع الاصلان الاخران بتم للاجماع المدعى على الخصوصية في الشرع قلنا لم يكن دليله على اثبات
تعدد الوضع في اللغة الا ان الاصل اي الظاهر في الاستعمال الحقيقة وذلك تم اولا وعلى فرض تسليمه نقول انه معارض مع تلك الاصول فان قلت اللفظ
اصل السيد يعطي الظن وتلك الاصول انما يعمل من باب التعبد فاصله دليل اجتهادي مقدم قلنا تلك الاصول معتضدة بغلبة عدم تعدد الوضع
اللغوي وظهور تعدده فالاصلان المتعارضان ويبقى الاصل سليما عن المعارض لجميع المتوقفون بانه لو ثبت وضع الامر لشيء لثبت بدليل واللازم منتف
لان الدليل اما العقل ولا مدخل له في اللغات واما النقل والاحاد منه لا يفيد والمتواتر منه غير موجود والا لوجد المتتبعون ايضا العلم
بالاطلاع بعد الفحص ولو وجد لما اختلف فيه وفيه ان الدليل لا ينحصر في العقل المحض حتى تحكم بعدم مدخلية العقل بل الدليل الاعم العقلي
موجود كما تقدم بعض الامارات العقلية الانية وان اراد من العقل الاعم من القسمين فعدم المدخلية تم واما قولك ان الاحاد لا يفيد فلا مرد
لزوم الاقتصار على العلم وهو تم اذ الدليل الظني كاف في اللغة واما قولك ان المتواتر لو وجد لما وقع الخلاف ففيه ان وجود التواتر لا
ينافي الخلاف لعدم اطلاع المخالف عليه ولغيره وايضا قولك لو كان التواتر موجودا لظفر به تم لعدم اللزوم واما ادلة سائر الاقوال
لوهنها فظهر بما مر فكن فتذكر قال في المعالم بعد احتياجه كون الامر حقيقة في الوجوب لغة وعرفا انه يستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية
عن الائمة ان استعمال الصيغة في الامر في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ الاحتمال
الحقيقة عند انتفاء القرينة المرجحة الخارجية فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود امر منهم تم وتبعه في هذا الكلام المحقق السبزواري
وفيه نظر يحتاج بيانه الى رسم مقامات المقام الاول فاعلم ان الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له من حيث انه موضوع له والمجاز
استعمال اللفظ في غيرها وضع له فقبل الاستعمال لا حقيقة ولا مجاز ثم الاستعمال المجازي له مراتب خمسة الاول ان يكون المتبادر من
اللفظ عند الاطلاق هو المعنى الحقيقي دون المجازي وان التفت الى الاستعمالات المجازية وهذا هو المجاز المرجوح الثاني ان يكون الاستعمال
في المعنى المجازي بمرتبة اذا اطلق اللفظ تبادر منه المعنى الحقيقي لكن اذا التفت الى الاستعمالات المجازية يتردد المخاطب في حمل اللفظ على المعنى
الحقيقي او المجازي وبعد الالتفات الى الوضع يرجح الحقيقة ويرتفع التردد اساسا ولا يتوقف اصلا وهذا هو معنى المجاز المساوي الثالث
ان يبلغ الاستعمالات المجازية الى حد يتبادر من اللفظ اذا اطلق المعنى الحقيقي وبعد ملاحظة كثرة الاستعمالات المجازية يتردد في النظر
ارادة المعنى المجازي ثم بعد ملاحظة الوضع وتعارضه قيل يترجح المجاز الراجح ويستقر رجحانه ولا يزول وقيل بقدم الوضع وعلى المختار يتوقف وهذا
هو المجاز الراجح الرابع ان يصل الى كثرة الاستعمال الى مرتبة يتبادر من حاق اللفظ المعنيان كلاهما كما في المشتركات اللفظية الخامس
ان يصل الاستعمال الى مرتبة لا يتبادر من اللفظ الا المعنى المجازي وعند هذا يصير منقولا والفرق بين الاخير والثالث على قول من يقول
يترجح المجاز الراجح بعد اشتراكهما في انصراف اللفظ الى المعنى المجازي وحمله عليه ان الالتفات الى كثرة الاستعمال والشهرة في الثالث بتفصيل بحيث
لولاه لم يترجح المجاز فيه بخلاف القرائن الخارجية ولا ينافي المجازية وفي الاخير المجاز مركوز في الاذهان ونسخ فيها بحيث لا يبقى للحقيقة في هذا المعنى
المنقول اليه وهذا الذي ذكرنا هو الحق في الفرق بين المرتبتين لا ما قد يتوهم من ان ما كان استعمال اللفظ فيه اقل من استعماله في المعنى الحقيقي فهو مجاز
مرجوح وان كان مساويا معه فمجاز مساو وان كان الاستعمال في المجاز اكثر من الحقيقة فهو مجاز راجح لان هذا الفرق مستلزم لكون استعمال العام في جميع
الخاص من المجاز الراجح ولم يتوقف فيه من توقف في المجاز واما المقام الثاني فاعلم ان الحق امكان وقوع المجاز الراجح لان الاصل في جميع
شيء امكانه وامتناعه ولا امكان لما يمتنع العقلاء فانهم اذا شكوا في امكان الشيء وامتناعه ابقوا على تقديرها الامكان فهذا الاصل معمول العقلاء
ماخوذ من طريقة العقلاء ولعل اعتمادهم عليه ماخوذ من الاستقراء في اغلب المقاصد المشكوك في انه ممكن لو وقع في الخارج فالحق
المشكوك بالاغلب واما المقام الثالث فاعلم ان الحق وقوع المجاز الراجح في الخارج لانا قاطعون بوقوع المنقول التعيني في الخارج وهو
الذي هو مرتبة الخمسة ولا يمكن وصول المجاز من المرتبة الاولى الى المرتبة الخامسة بكثرة الاستعمال الا بالمرور على المرتبة المجاز الراجح

ان الاحكام العقلية

في اقسام المجاز

والضرورة قضت ببطلان الطفرة لكن في تقديم المجاز المشهور على الحقيقة كما عن ابي يوسف او الحقيقة كما عن ابي حنيفة او الوقف كما عن جماعة وجوه اظهرها الوقف فتأمل لا
اجمالا فتأمل تا بح

لان الضرورة قضت ببطلان الطفرة لان الاستعمالات والمراتب انما تحصل متدرجة شيئا فشيئا فمتى لم يصل الى حد المجاز الراجح لم يكن التعدي عنها
الى مرتبة النقل وما قيل من انه ان بلغ المعنى المجازي الى مرتبة صار هو المتبادر من اللفظ فقد انعكس الامر وصار المعنى الحقيقي مجازيا والمجازي حقيقيا
ولا تعارض فليس المجاز الراجح صورة اخرى مدفوع بما مر من ان بين الوضعين مرتبة وان المراتب ايضا متفاوتة نعم ان اراد هذا القائل انه لا
مثال في الادلة بما يكون من باب المجاز المشهور وان كان في نفس الامر امثاله موجودة فله وجه فانا لم نجد مثالا لما نحن فيه بالفعل للمجاز المشهور وان قيل انه من تتبع وجد اكثر
الناس من المجاز المشهور كثيرا ومثل الشهيد الثاني رح للمجاز المشهور ببعض الافراد الشائعة من المطلقات كشيوع الاكل والشرب في المتعارف دون الاكل
بغير ذلك وان كان اللفظ يشمله حقيقة **وفيه** ان المطلقات في الافراد الشائعة ليست من باب المجازات بل من باب اطلاق الكلي على الفرد بقرينة خارجية
صارفة من اللفظ وهو الشيوع كما هو المتبادر واما **المقام الرابع** فاعلم ان المحكي عن ابي حنيفة في المجاز المشهور تقديم الحقيقة لرجحانه وعن
ابي يوسف تقديم المجاز الراجح وعن العلامة التوقف وتمسك المتوسط بان الغالب استعمال اللفظ في المعنى المجازي والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب
فالذهن بمجرد السماع ينصرف الى الحقيقة والا فالى الحقيقة ثم بملاحظة الاشتهار يصير ارادة المجاز اقوى من الحقيقة بقرينة الشهرة **وفيه**
ان الغالب في استعمال اللفظ المفروض ارادة المعنى المجازي لكن بقرينة خارجية حالية او مقالية فهو غير مجرد الشهرة واما استعمالات هذا اللفظ
بلا قرينة خارجية فالغالب فيها ارادة الحقيقة كما كان قبل زمان الشك ولو كانت تلك الاستعمالات بنفسها قليلة ح فلو اطلق اللفظ من دون
قرينة خارجية فالظن ارادة المعنى الحقيقي للغلبة الصنفية الراجحة على الغلبة النوعية او يتوقف لتعارض الغلبتين ثم **واما المرجح** للحقيقة
المرجوحة فلعله التمسك باصالة الحقيقة في الاستعمالات وباستصحاب وجوب الحمل على الحقيقة الثابتة قبل صيرورة الحقيقة مرجوحة وباستصحاب ظهور
المعنى الحقيقي الذي كان قبل الالتفات الى الاستعمالات المجازية وان كانت بعد صيرورته مجازا مشهورا وباستصحاب عدم الالتفات الى الاستعمالات
المجازية وباستصحاب الحكم الفرعي المستفاد من اللفظ قبل الالتفات الى الشهرة وبالغلبة التي ادعيناها والكل فاسد **اما الاول** فلان اصالة
الحقيقة سواء جعلناها بمعنى القاعدة او بمعنى الاصل لا اعتبار بها اما من باب الوصف والظهور فهو غير حاصل واما من باب التعبد فلا دليل عليه
لا من الكتاب ولا من السنة واما قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فلا يثبت ذلك لانا لا نم كون الحمل على الحقيقة تعبدا من لسان
القوم ولا من السنة وهو واضح ولا من الاجماع اذ لا نم وجوب الحمل على الحقيقة بناء على الحقيقة لا من باب التعبد المطلقة ولا من باب السببية المقيدة
مضافا الى وجود القول بترجيح المجاز والقول بالوقف فيما نحن فيه فالاول ينافي وقوع الاجماع من باب السببية المقيدة ولا من العقل اذ لا مدخل
له في اللغات ولا من بناء العرف لانه غير معلوم ويؤيد ذلك ان المحقق الخوانساري عدل عن الاجمال تمسكا باصالة الحقيقة في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل
المتعددة فانهم اختلفوا فقيل برجوع الاستثناء الى الاخير وقيل الى الجميع بحيث لو رجع الى الاخير فقط صار مجازا وقيل بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي
فيكون حقيقة مطلقا استعمل في الاخير فقط او في الجميع وقيل بذلك ايضا لكن بزيادة انه لو رجع الى احد العمومات السابقة عليه فهو حقيقة اولا
وسطا ام اخيرا او عن المرتضى الى الوقف بين القول الاول والثاني والرجوع الى الاخير فانه متيقن على كل الاقوال عند فقد القرينة على تعيين غيره
واما في غير الاخير فلا لزوم الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاول كالقول بالوقف واما على الاشتراك المعنوي بالمعنى الاخير فلا اجمال لان المفروض
ان ارادة الاخير عند عدم القرينة فانه متيقن فاذا اريد الاخير من الاستثناء فلو اريد معه غيره لكان مجازا وانكان الغير لو اريد وحده لكان
حقيقة اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان منهم من قال بان في صورة الاشتراك اللفظي والمعنوي بالمعنى الاعم يكون اللفظ عند عدم القرينة على ارادة غير
الاخير غير محمول بالنسبة الى غير الاخير بل يحكم بعدم ارادة الغير من اللفظ لانه لو رجع الاستثناء الى غير العام الاخير لزم التخصيص في غير الاخير
الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا وجه للتوقف في غير الاخير **ورد** المحقق الخوانساري ذلك بان العمل بالاصل انكان من باب الوصف فهو غير حاصل
هنا وانكان من باب السببية فان كان المراد ان القاعدة تقتضي ذلك فهي كلية ممنوع لعدم الدليل على كليتها وان كان المراد ان الاصل عدم
التخصيص بغير الاخير **ففيه** ان الشك الحادث في الاستثناء قرينة على ارادة الاخراج والتجوز ولكن متعلقه غير معلوم فلا معنى لاجراء الاصل
فان قلت يمكن في المجاز المشهور ان يقال الاصل عدم بلوغ الشهرة الى قرينية تصيره صارفة عن الحقيقة ومرتبة على ارادته خلاف الظ **قلنا**
ان هذا الاصل لا يفيد الوصف فلا يعمل به في باب الالفاظ كما ان بناء العرف على العمل به حيث انتفاء الوصف **واما الثاني** فلان الاستعمال
من الاشياء الغير القارة بالذات فكل استعمال حكمه غير الاستعمال السابق فنقول بعد الاستعمالات للفظ قبل صيرورته مجازا مشهورا والاستعمال
بعد صيرورته مجازا مشهورا **فان اردت** ان الدليل قائم على وجوب حمل اللفظ على معناه الحقيقي في كل الاستعمالات على سبيل الاستغراق فنستصحب
هذا الوجوب فممنوع اولا للتعدد ثانيا الاستعمال اذ لا احتياج الى الترجيح **وان اردت** ان الدليل قائم على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات
التي كانت قبل صيرورة اللفظ مجازا مشهورا فهو مسلم لكن الاستعمال بعد صيرورته مجازا مشهورا لم يثبت فلا يجري الاستصحاب في الاستعمالات المتأخرة
عن الشهرة وما عرفت من ان كل استعمال موجود غير الاخر اذ على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي في الاستعمالات التي حصلت بعد الشهرة فممنوع

في المجاز المشهور

اللفظ مجازا مشهورا وباستصحاب ظهور اللفظ في المعنى الحقيقي الثابت قبل صيرورته

المطلقة و الثاني بان وقوع من باب السببية

ارادة الاستثناء

في المجاز المشهور

اولا ثم الاستصحاب ثانيا مضافا الى ان الامر قبل حصول الشهرة ايضا كان كذلك اى لازم الحمل على الحقيقة فما وجه لتخصيص بالاستعمال المتأخر عن الشهرة **وان ارادت** ان الدليل قام على وجوب الحمل على المعنى الحقيقي عند مطلق الاستعمال بشرط وجود الكلي في ضمن جميع الاستعمالات فيكون مآله الى الاستقراء كالاحتمال الاول الا ان متعلق الوجوب في الاستقراء خصوصية كل فرد وهنا نفس الكلي مشروطا بوجوده في ضمن كل فرد بمعنى انه يجب الامتثال بالكلي في ضمن اى فرد حصل في الخارج **فالجواب** عنه هو الجواب السابق عن الاحتمال الاول وان اريد الاجزاء بمطلق الاستعمال بشرط وجوده في ضمن كل الاستعمالات **ففيه** انه يمكن الاتيان بالكلي في ضمن فرد واحد ولا يجب الكل فقبل صيرورة اللفظ مجازا حصل الامتثال بالتكليف اى وجوب الحمل على المعنى الحقيقي واما بعده لو وجد فهو مشكوك فلا يستصحب **فان قلت** على الاحتمال الثاني لم يستعمل عند هذا المخاطب قبل صيرورته مجازا مشهورا فما حصل الامتثال منه لو حمل على المعنى الحقيقي ولو مرة فلو استعمل بعده لزم الحمل على المعنى الحقيقي ولو مرة ويتم الامر في الباقي بعدم القول بالفصل **قلنا** وجوب الحمل ولو مرة قبل صيرورته مجازا مشهورا مشروط بالاستعمال الذي كان قبل صيرورته مشهورا من اللفظ **قلنا** الموضوع متعدد بعد الاستعمال فلا يجري الاستصحاب **واما الثالث** فلعين ما في الثاني **واما الرابع** فلانا نفرض الكلام فيما كان الالتفات الى الاستعمالات المجازية حين التخاطب باللفظ حاصلا فان قلت في صورة الوهم بعدم الالتفات حين اللفظ والشك فيه ونفيه بالاصل يتم المطلوب بالاستصحاب وفيما عداه بالاجماع المركب **قلنا** هذا مقلوب عليكم اذ لنا ان نقول في صورة العلم بالالتفات حين اللفظ نحكم بظهور المعنى المجازي لظهوره عند الالتفات كما هو المفروض وما لا اجماع المركب يتم في ما عداها فاما ان نبقى بالتساقط او نتقدم المجاز لان ضميمة اجماع المركب ضميمة الى عدم الالتفات الى الاستعمالات وضميمة اجماعنا بقاء الظهور في المعنى المجازي وهذا ثبت متقدم على الثاني **واما الخامس** فلانا نفرض الالتفات اولا وثانيا نقول ان الغالب هو الالتفات **واما السادس** فلان الشك في هذا الاستصحاب ملازمة بمضي ان المتكلم مشتغلا بالكلام ان يلحق ما شاء ولبس للسامع ان يحكم بارادة الحقيقة بمجرد السماع الا ان يتم الكلام اذ له قبل التمام ان يلحق القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة **فان قلت** لا شيء في المفروض حتى يكون قرينة صارفة **قلنا** الشهرة خاصة لا تنفك عن اللفظ فلا يحسن للسامع ان يحكم بالحقيقة بمجرد السماع اذ لعل الشهرة قرينة المجاز فيتوقف مضافا الى ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب ظهور المجاز الذي حصل بعد الالتفات الى الاستعمالات المجازية كما هو المفروض في المجاز المشهور **واما السابع** فلان الغالب فيما قرينة فيه بل الكل هو الحقيقة وفيما كان قرينة هو المجاز وما فيه شهرة لا نعلم انه من ايهما لا اولا الثاني لحمه كون الشهرة قرينة وعدمه فهو صنف خارج عن القسمين في نظرنا وان كان داخلا في الواقع في احدهما فالحكم بكونه من احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اللفظ بمجرده قبل الاستعمال كان مقتضيا للحمل على الحقيقة فيستصحب فهو مسلم لكنه مدفوع اذ نحن نقول ان اللفظ بنفسه مقتضي الحمل على الحقيقة حتى بعد صيرورته مجازا مشهورا ان كان دائما ومحتاجا الى رفع المانع كعدم الاتيان باللفظ يرى لكن رفع المانع قد يكون بعدم ذكر القرينة وقد يكون برفع احتمال كون الموجود قرينة على المجاز كالشهرة لان رفع نفس الشهرة غير ممكن فلا بد من اثبات انه ليدل على انها ليست قرينة حتى يكون مقتضى الوضع على الحقيقة سليما عن معارضة الشهرة مضافا الى ان الجواب المتقدم عن استصحاب وجوب الحمل على الحقيقة من الترديد بل الغائها بعينه هنا فظهر ان الحق هو الوقف لكن توقفا فقاهيا لا اجتهاديا بمعنى انا لا نعلم ان بناء العرف على تقديم المجاز او الحقيقة المرجوحة والادلة من حيث القواعد الخارجية متعارضة الا انا لا نعلم ان بناء العرف على الوقف حتى يكون توقفا اجتهاديا بالانفهام ثم ان بعض من الاصحاب قال يمكن استعمال اللفظ الذي ترجح المرجوحة صحيحا اعلى المذهبين الاخيرين فلا بد من نصب قرينة على ارادة الحقيقة والمتوقف لا بد له من نصب القرينة مطلقا ارادة الحقيقة او المجاز حذرا من لزوم الخطاب بما لا يعلم وارادة خلافه من غير نصب قرينة على الاول وحذرا من الخطاب بالمجمل على الثاني اعني الوقف كلاهما باطلان **واما المقام الخامس** فعلم ان ما ذكره صاحب المعالم في خصوص استعمال الامر في الندب وصيرورته مجازا مشهورا فاسد من وجوه الاول منع الغلبة بمرتبة تصير اللفظ مجازا في الندب اذ حال الائمة عم كحال ابائهم لا انام وتكلما انه كتكلمهم على عاداتهم فاذا ان غلب تكلما الندب غلب واحد منهم انما هو في الوجوب وارادة الندب في غاية القلة ثم استعمال الصيغة في الندب في الاوامر الشرعية غالب وكثير لا في متعارفهم مع عبيدهم ومع الناس كسائر اهل العرفية ثم فيهما مثلهم ولا ريب في ان غلبة خصوص الامر الشرعي في الندب لا تصير اللفظ مجازا مشهورا بل السبب لصيرورة اللفظ مجازا مشهورا هو غلبته في نوع الاستعمال لا الغلبة في موضع خاص من تكلمات اهل اللسان **الثاني** النقض بالعام المستعمل في الخاص حتى قيل ما من عام الا وقد خص منه مع ان صاحب المعالم لا يتوقف في حمل اللفظ على العموم عند الفقد على الخصوص ولا يقول بصيرورة العام مجازا مشهورا في الخاص وكذا استعمال المطلق في المقيد كثير في الغاية واستعمال الالفاظ العبادية في اللغة الشرعية كثيرة مع ان صاحب المعالم قال في بحث الحقيقة الشرعية بعد ثبوتها وبالحمل عند فقد القرينة على المعنى اللغوي فلو كان مطلق الغلبة موجبة لصيرورة المجاز مجازا ينبغي الوقف فلم لا يتوقف ويحكم في كل ما ورد فان قلت النقض بالعموم المخصص والمطلقات المقيدة مدفوع بان بناء العرف على

/

الفعل ح واتفاق المسلمين على كونها امرية من جانب نبيهم الا ان يحمل الاخير من باب المرتبة ودليل الخصم ضعيف منه ونظهر الثمرة في مقام التوكيل في نسدد رفعا او بدفع الصبي ثم بلغ بالسن مثلا او صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت **اصل في الامر الوارد عقيب الحظر** هل الامر الوارد عقيب الحظر او توهمه يفيد الوجوب او الندب او الاباحة العامة او الخاصة او يتبع ما قبل النهي اذا علق الامر بزوال علته او لا بد من الوقف وجوه ومرجع النزاع الى ان تقدم الحظر هل هو قرينة صارفة ام لا كنزاعهم في مجازية الشهرة والضمير الراجع الى بعض افراد العام والاستثناء الواقع عقيب الجمل ونحوها من الصوارف التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة مع خفاء صرفها وعلة اذا تعلق الامر بنفس المحظور والاصل فيه الوقف سواء

غلب هو نوع التخصيص على التقييد لا مرتبة خاصة منهما حتى يصير كثرة استعمال اللفظ فيها موجبا لصيرورته مجازا او غلبة نوع التخصيص لا يوجب المجاز المشهور **قلنا** وان كان خصوصيات التخصيص متعددة وكل خاص عبر غالب الاستعمال لكن نوع التخصيص واحد فلا بد عند سماع العام من التوقف فانه اراد العموم او مرتبة من مراتب الخصوص وان لم نعلم بخصوصها فلا بد من الحكم بالاجمال **الثالث** ان تلك الكثرة في الامر قد حصلت من ملاحظة كل الاوامر الواردة من كل الائمة ولنسبة اوامر كل واحد كثيرة الاستعمال في الندب فالصيغة عند كل واحد منهم تعين كالمجاز المشهور الرابع فمثله الصائم لا يمكن التوقف فيها ولا حملها على المعنى المجازي لان المشغلة في ذلك لزم انه مجاز مرجوح او مساو للراجح وقد كان كل منهما في الواقع فلا يفهم من اللفظ عند الاطلاق يومئذ الا المعنى الحقيقي وما فهم الراوي حجة لنا فلا بد للحكم من القاء الخفاء على لسان المخاطب ولم يبق الا المعنى الحقيقي كما هو واضح **ضابطة** اذا قال المولى مر زيدا ان يفعل كذا فهل يكون الامر بالامر امرا من الامر الاول للثالث وهو زيد ام لا وتظهر الفائدة فيما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الفرس فهل يجوز للبكر ان يتصرف فيه قبل ان يامره عمرو ام لا فعلى الاول نعم وعلى الثاني لا وهل يصح بيع بكر قبل امر عمرو ام لا مبني على القولين وفيما لو نذر ان يعطي من اتى بمطلوب للشارع درهما فراى صبيا يصلي فان قلنا بان قولهم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع للاطفال لان الامر بالامر امر من الشارع على الطفل يبر نذره باعطائه الدرهم وان قلنا بان الامر بالامر ليس امرا من الشارع بل عمل الطفل تمريني محض لا شرعي فهل يبر نذره باعطائه الدرهم ايام وفيما لو توضا فبلغ قبل صدور ناقض منه ففي وجوب الوضوء عليه للصلوة ثانيا لان ما اتى به لم يكن مطلوبا من الشارع ام يكفيه الوضوء الاول وجهان مبنيان على الخلاف وفيما لو صلى الظهر ثم بلغ قبل خروج الوقت فان قلنا بان الامر بالامر امر فيكون صلوته الاولى مشروعة فلا اعادة عليه ثانيا لان الاصل البراءة ولم يكن المطلوب الا صلوة واحدة ووجوب صلوة اخرى يحتاج الى دليل والوجوب خلاف الاصل وان قلنا ان الامر بالامر ليس امرا فصلوته لم تكن مشروعة فعليه الصلوة ثانيا فهذه ثمرة مترتبة على النزاع من حيث هو وان لم يكن وجود دليل خاص في المسئلة الفقهية على احد الطرفين ولمناسبة المسئلة الفقهية اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان الحق هو القول الاول لان المتبادر كون المامور به مطلوبا من الثالث عن جانب الامر الاول وكون من باب التبليغ ولعدم صحة السلب لا يصح ان يقال انه ما امر بذلك بعد العلم بالواسطة وان كان الاطلاق لفظ امر منصرفا الى الصورة عند الواسطة ولبناء العرف على عد من المامور الثالث لو لم يامر الواسطة مع سماع الثالث مريدا بعدم الامتثال فلو اعتذر الثالث في ترك الامتثال بان الثاني ما امرني لم يسمع منه عند العقلاء بل هو مذموم عندهم ولا طلب العقلاء على الامر الاول فيما لو غاب الثالث وقال لم اتيت بالمطلوب قبل ان امرني الواسطة اذ الشارع سمع الخطاب وامتثل به قبل امر الواسطة ولا نفاق المسلمين كون امر الرسول من جانب الله مع انه امر بالواجبات الكثيرة ولم يقل ان الله امركم بكذا وكذا الخاصة اتفقوا على كون اوامر الائمة من امر الرسول وامر الله تعالى مع اوامرهم على سبيل اوامر النبي ولا يحتمل ذلك الا لان الامر بالامر امر الا ان يجاب عن الاخير بان الدليل الخارجي قد قام على ذلك في اوامر الرسول والائمة كما يشهد عليه قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك ومحل الكلام دلالة نفس الامر عليه عند فقد القرينة فاوامرهم من قبيل ان يقول مر زيدا بان يفعل هذا بالامر الفلاني وهو خارج عن محل النزاع لوجود القرينة **استدلوا** للقول الثاني بان قول القائل مر عبدك ان يتجر لا يفهم منه الامر على العبد من الاول بالتجارة ولا التعدي والتصرف في ملك المولى ولا التناقض في كلام الاول عليه وكون الامر بالامر امرا يوجب تسلط الامر الاول على الثالث وفرع عدم تفويض امر الامر الاول الى الامر الثاني على الاطلاق بل انما هو حيث لم يكن الامر مفوضا الى الثاني وكان تعيين المامور به من الامر الاول فلو عين سلطان حاكما في بلد وفوض اليه امر البلد لم يكن اوامر الحاكم اهل البلد على الاشياء الخاصة من اهل البلد **ضابطة** اختلفوا في الامر الوارد عقيب الحظر او ظنه او احتماله او توهمه هل يفيد الوجوب ام لا على اقوال الوجوب والندب والاباحة الخاصة والاباحة العامة اعني مطلق الجواز والتوقف والتبعية لما قبل النهي اذا علق الامر بزوال النهي كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين واذا حللتم فاصطادوا ولو الكلام فيه في مقامات **المقام الاول** فاعلم ان النزاع المذكور في ان الحظر السابق هل هو قرينة صارفة للامر عن معناه الحقيقي ام لا ومحل النزاع جار في كل الصوارف وكل الالفاظ فما الوجه في تخصيص الامر من بين الالفاظ بالنزاع وتخصيص خصوص تلك الصارفة المذكورة بالجدال فان الصوارف كثيرة ومختلفة توجيهه لك بان تعدد خصوصيات الصوارف مما لا يمكن جمعها وضبطها والتكلم فيها وكان ذلك فوق طاقة البشر ولم يكن دابّ العلماء التعرض لها انواع الصوارف واصنافها التي لها جهة جامعة وافراد كثيرة فهي ايضا مختلفة قسم لا خفاء في كونها صارفة وقرينة كاكثر القرائن اللفظية وقسم يكون مكشوفا ذلك وقسم يكون فيه خفاء فيقع النزاع فيه لتداوله وكثرة الحاجة اليه وخفائه وذلك كنزاعهم في صارفية الشهرة في المجاز المشهور وفي ان الضمير الراجع الى بعض افراد العام هل يخصصه ام لا وفي الاستثناء الواقع عقيب الجمل ونحوها من الوجوه فظهر ان النزاع فيما نحن فيه لا يجد لشائبة الصرف في خصوص الصارفة واما خصوصية الامر فلا مدخلية لها في النزاع **واما المقام الثاني** فاعلم ان النزاع انما هو فيما لم يكن القضية عاموا به كقول القائل لمن يحرم عليه الجهاد والكلاب هل اشرب او توضا فقال لا تغير الماء فلا نتيجة منه ولا توضا فاذا لم يتغير فاشرب منه وتوضا واما نحو قول القائل للعبد بعد منعه اياه من الخروج من المحبس الى المكتب ما تخرج فيه و **المقام الثالث** فاعلم انه موضع

بدانا عدم القرينة المعينة لحمل اللفظ على الحقيقة او وجودها واما اجراء الاصل سواء كان الاصطلاح عدم ما يقتضيه الحادث وعدم الالتفات اليه او بالاصل الحقيقة المستفاد من الظهور او الاصل في الاستعمال الحقيقة فلا وجه لم يعني لحق افادة الاباحة لعامة ما قال صاحب القوانين من افادة الاباحة الخاصة لما ادعاه من ترجيح مساواة الاحوال لتعقبه منه

فصل في المرة والتكرار هل الامر يدل على المرة او التكرار او مشترك بينهما او للماهية المحضة او لا بد من الوقف اقوال ثم المراد بها اتحاد الفرد الواحد والمراد بها الاول
والنسبة بينهما عموم مطلق ثم هي اما لا بشرط او بشرط الاتحاد او تعدد والتكرار ايضا يكون تقييده او تعدده باوامر دلالة اللفظ على التكرار الابدي وان كان التقييد بالا
العقل او الشرع ثابتا من الخارج واما ثمرة الخلاف فتظهر في انه ان اتى بافراد من الماهية تدريجا فعلى المرة التقييدية لا امتثال وعلى تعدد المطلوب يكون بالاول ممتثلا وبما زاد عاصيا
وعلى اللابشرط والماهية من حيث هي ممتثل بالفرد الاول بعينه او في امتثاله بالفرد الزائد جهالة تظهر في العدد بل هو عاص في الزائد للبدعة لا لدلالة اللفظ عليه

قوله في المرة والتكرار

الاصل الاصيل في المسئلة نظير بعض من تردد بانا ان قلنا بان عدم القرينة جزء المقتضي فلا شك في وجود عدم القرينة فيما نحن فيه
ثم يرجع الى الشك في عدم القرينة يرجع الى الشك في وجود المقتضي المركب من الجزئين اعني اللفظ وعدم القرينة فنحكم بان الاصل عدم وجود
المقتضي فنتوقف في الحمل على المعنى الحقيقي وان قلنا ان المقتضي نفس اللفظ الموضوع والقرينة مانعة فعند الشك فيها يبقى الاصل عدم المانع فيحكم بالحقيقة
فالامر فيما نحن فيه الحمل على المعنى الحقيقي ابدا لكون عدم القرينة جزء المقتضي والقرينة من الموانع فان قلنا بالاول فالاصل الوقف وان قلنا
بالثاني فالاصل الحمل على الحقيقة لان مرجع الشك الى الشك في وجود المانع المنفي بالاصل وفيه انا ان قلنا بكون القرينة مانعة
فلا شك في اجراء اصالة عدم المانع ولزوم الحمل على الحقيقة وان قلنا بكون عدمها جزء المقتضي يمكن اجراء الاصل لانه على ذلك يصير المقتضي
مركبا من امرين احدهما اللفظ الموضوع والاخر عدم القرينة وهو موجود بالوجدان والاصل عدم القرينة فحد الجزئين ثابت بالوجدان والاخر
بالاصل فنحكم بتحقق المقتضي بجزئيه ويحكم بالحقيقة فلا يتفرع على كون عدم القرينة جزء المقتضي او القرينة مانعة ثمرة في المسئلة هذا اذا
كان الشك في حدوث القرينة واما اذا شككنا في كون الحادث قرينة ام لا فالاصل لا يجري بالنسبة الى وجود ذلك الحادث على المذهبين لانه متيقن
الحدوث واما اجراء الاصل بالنسبة الى عدم صارفية الحوادث فهو ايضا جار على المذهبين فلا فرق بين الصورتين فان قلت فعلى ما ذكرت نقول
فيما نحن فيه الذي هو من قسم الاخير ان الاصل هو الحمل على الحقيقة لاصالة عدم كون ذلك الذي اعني الوقوع بعد الحظر مانعا او قرينة قلنا
هذا الاصل في اللوازم وهو فيما غير جار كما ستعرف فان قلت اذا الاصل الحقيقة لاصالة عدم الالتفات الى القرينة قلنا ان ادعى اصالة عدم التفات
المخاطب فهو تم اذ هو يعلم الوقوع بعد الحظر وان ادعى عدم التفات المتكلم فكذلك ولو سلمنا عدم امكان التفاتهما قلنا انه خلاف الظاهر والاصل عند
العقلاء العمل به بل الظن في موضوع المستنبط حجة فان الظاهر هو الالتفات فان قلت الاصل الحقيقة لاستعمال الظهور قلنا الظهور اما في المشهور
من قلت الاصل وجوب الحمل على الحقيقة لان الاصل في الاستعمال الحقيقة قلنا من الجواب ان ذلك سابقا فظهر ان الحق من حيث الاصل الوقف
واما من حيث الادلة الخارجية فالحق ان الامر الوارد عقيب الحظر يفيد الاباحة بالمعنى الاعم مطابقة وانكار القائل من الاطلاق هو الانصراف
الى الاباحة الخاصة اعني تساوي الطرفين لنا على ذلك التبادر دون تبادر من قول المولى اخرج من الحبس بعد حبسه اياه عند تعين الاذن في
الخروج فالذي يدل عليه اخرج مطابقة هو مطلق الاذن من دون تعين فصل واما الاطلاق لفظ اخرج فانه انصرافه الى الاباحة بالمعنى الاخص
واما القائل من الاستعمال في ما نحن فيه فهو عمر معلوم ملحق عليه المشكول واما القائل بالحمل على الوجوب فتمسك باحد الامور المتقدمة
من حجية اعمها وان تمسك بفهم العرف فقد عرفت انه يفهم الا الاباحة وان تمسك ببعض الادلة الخارجية كاية الاولى المتقدمة ونحوها فمنهم
اما لا نمنع من استعمال الامر بعد الحظر في الوجوب لكن مطلق الاستعمال لا يثبت الحقيقة وثانيا يكون للاباحة لانه الثابتة المنفية واما القائل بالندب
فان تمسك بالقرب العرفي فقد تقدم ان الحقيقة فيعمل المجاز فيه لان الامر فيه هو الاباحة كما مر وان تمسك بالقرب الاعتباري فهو غير معتبر بالذات
مضافا الى انه معارض مع الامر فهو منجرح وان قلنا بكونه معتبرا بالذات واما القول بكونه للاباحة الخاصة فيدفعه ان المتبادر من حال الطلب
مطلق الاذن واما الاباحة الخاصة فيفهم من الاطلاق فهذا القائل الخلط فهم الاباحة العرفي من حاق اللفظ واما التفصيل والتوقف مع
دليلهما وجوابهما فتمام ضابطة هل الامر يدل على المرة او التكرار ام مشترك بينهما لفظا ام هو للماهية من حيث هي من دون اشتماله
الاشتراك او للماهية المرددة بين الامرين بان يكون مفيدا للتردد ما خوذا في البين وان لم يعرف بعينه او الوقف اقوال ثم ان المرة قد يطلق
ويراد بها ايجاد الفرد الواحد من الماهية المامور بها وقد يطلق ويراد بها الدفعة كما لو فعل شخص فعلا دفعة واحدة وانكار الملائمة من الافراد مما
فيقى انه فعل فعل ذلك مرة اي دفعة فلو قال لعبده اعتق احرارا فقال انا اعتقت مرة اي دفعة واحدة وانكار المعنى ما فيه والنسبة بين المعنيين عموم
مطلق والتكرار بالمعنى الاول يقابل المرة بالمعنى الثاني ولا عكس ثم انا نقول بان دلالة الامر المرة يتصور على وجوه لانها اما يكون لا بشرط بمعنى انه لا
يدل على ايجاد الماهية المسكوت عن جواز الاتيان بالاكثر وعدمه او يكون بشرط لا اي بشرط عدم الزيادة اما بطريق التقييد اي توقف
حصول الامتثال على عدم الاتيان بالاكثر بحيث يكون الاتيان بالجميع امتثالا واحدا وكان الاتيان بكل فرد منه امتثالا وما سوى الاخر
الامتثال عند الاتيان بفرد بالنسبة الى الفرد الملائمة انكان مطلوبا بنفسه انه تجد لها كالمعصية ولكن الظاهر الاخير ثم ان المراد الفاعل
بالتكرار ليس حصول الامتثال بعد حصول حقيقي التكرار بل يقول ان اللفظ التكرار الدائم الابدي وانكان التقييد لا ينكر العقل والشرع معا
من التقييد الخارج في التثنية لعبادها وليلها وغيرها ثم ان ثمرة النزاع مفهومها ان الاتيان بافراد الماهية اما ان يكون في دفعة واحدة
كان يقول العبد بعد قول المولى اعتق ايا كم لوجه الله او يكون بعنوانه كان يحيط بصلوة هذا او يعتق واحدا بعد اخر اما الدفعة
فيه واما التدريجي فيقول الوالي بعتق عبدي او بصلوة عدة فعلى المرة التقييدية لا يكون ممتثلا بالفرد الاول لانتفاء وعلى التعدد المطلق
يكون بالفرد الاول ممتثلا او ما عداه عاصيا على المرة اللابشرط والتقييد المحضة من حيث هي ممتثل بالفرد الاول وفي امتثاله بالفرد الثاني وجهان

تعيين المرة الفرد الواحد فعلى المرة التقييدية لا امتثال كذا على تعدد المطلوب ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بجوازه ولكن لم يعين المأمور به فيها اشترط
للاشتراط المهية يكون الحال كتعدد المطلوب لا ان النهي هنا للتشريع ويظهر الفرق بين الاخير في النتيجة وجداً وكان المراد بالمرة هو الدفعة فعلى المرة التقييدية لا امتثال
لمقامه التشريع المحرم للفرد الزائد على تعدد المطلوب يبني الامر على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالتفصيل المتقدم انفا وكذا على المرة اللااشتراطية والمهية
يبنى الامر على جواز الاجتماع وعدمه فتبصر

في المرة والتكرار

يظهر من صاحب الفصول حيث قال في جواب القائل بالمرة محتجاً عليها بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلاً اذ هو انما صار ممتثلاً
لان المأمور به انما هو المهية وقد حصلت بالمرة لا لان المرة ظاهر فيها بخصوصها اذ لو كان كذلك لما صدق الامتثال بالافراد اللاحقة على القول بالمهية
ولو اورد عليه بان حصول الامتثال بالافراد اللاحقة موقوف على تعلق الامر بها وشموله لدخولها وح نقول ان كان الاتيان بتلك الافراد على سبيل اللزوم
والوجوب لزم التكرار وانت تقول بالمهية وان كان الفرد الاول وجوباً وما زاد ندباً لزم استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي فهو فرع الجواز
ووقوع القرينة ثانياً وعلى تقدير الاشتراك المعنوي بان يراد من الامر مطلق الطلب يحتاج الى القرينة ايضاً كما لا يخفى فان قلت لعل مراد صاحب
الفصول حصول الامتثال بسبب الفرد الاول كما توهمه القائل بالمرة التقييدية فكلامه يكشف عن انه فهم من كلام القائل بالمرة التقييدية فيكون معنى كلامه انه
لو اتى بالفعل ثانياً وثالثاً عد ممتثلاً واتياً بالمأمور به اعني الفرد الاول ولا يعد غير ممتثل واساً كما هو لازم المرة التقييدية قلنا هذا خلاف
ظاهر عبارته مع ان القول بالمرة لا ينحصر بالتقييدية فان قلت لصاحب ان يقول التبادر من قوله صل هو وجوب ايجاد المهية من دون تقييد
بالمرة والتكرار ولكن يستفاد منه حسن الاتيان بالمهية في ضمن كل فرد وان لم يكن مطلوباً على الاطلاق بهذا الامر لكن استفادة الاول
بالمطابقة والثاني بالالتزام وح لو اتى باي فرد كان ممتثلاً بالاتيان بما هو حسن عند الامر وان لم يكن مطلوباً منه وليس نفسه الا الاتيان بما
يحبه المولى فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي قلنا دلالة الامر على ما ذكرته ممنوعة اذ لا شك في عدم دلالته على حسنه وعدم دلالة الامر
على لزوم الاتيان باكثر من مرة لا تثبت ان الزائد له امر فلا صحة ولا امتثال وان لم يكن محرماً كان مسناً بحسنه لان العبادة توقيفية فيكون الاتيان على
بزعم من الشارع بقصد المطلوبية تشريعاً محرماً فيكون القول بالمرة بطريق تعدد المطلوب لكن هو يقول بدلالة اللفظ على عدم وجوب الاتيان
بالاكثر ونحن نقول بعدم جوازه من باب البدعة والدليل الخارج وتظهر الثمرة في وجود دليل اخر على جواز الزيادة فعلى ما قلنا من كون حرمة
الزائد من باب البدعة لا معارض للدليل الوارد على قول المرة التعدد المطلوبي يحصل التعارض بين ناهي الامر الناهي عن الزائد مع الدليل الوارد
هذا اذا كان الاتيان بالافراد تدريجياً واما اذا كان دفعياً وكان المراد بالمرة المعنى الاخص اعني الاتيان بفرد واحد ففي مثل ما لو اعتق دفعة عبيده
وقال الشارع احراره بعد قوله اعتق على القول بالمرة التقييدية لا يحصل الامتثال مطلقاً وان كان العتق صحيحاً على كل الاحتمالات بناءً على عدم دلالة النهي
في المعاملة وعلى القول بتعدد المطلوب ان قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي لم يحصل الامتثال ايضاً مطلقاً وان قلنا بجوازه فان كان معيناً المأمور به بعتقه
او المنذور بعتقه لا ان ما دليل خارج او لاجل نذرت عتق المعين ولم يتعين العتق فلا يحصل الامتثال ايضاً وان لم يكن التعيين لا ان ما لقصد التعيين
او لقصد انكار التعيين مثلاً حصل الامتثال واذا احتج الى تعيين المأمور به او المنذور من بين الافراد الملازمة بها دفعة في الصورة الاخيرة التي حصل فيها الامتثال
يستخرج بالقرعة فالمخرج بعتق بسابقته البواقي بزعامه وتظهر الفائدة في معنى الارث فلو كان للمعتق سائبة لم يرثه مولى المعتق لانه اذا انتفى الامتثال المعتق وان كان
العتق بزعامه ثم مولية الحالة المذكورة وعلى القول بالمرة اللااشتراطية والطبيعة يبني الامر على جواز اجتماع الامر والنهي ايضاً بالتفصيل المذكور
في صورة تعدد المطلوب مما يستفيد من اللفظ دونهما فان النهي فيهما انما هو للبدعة عند الاتيان بالزائد لعدم الدليل على لزومه وجوازه والامتثال بها
انما يمكن بالامتثال في ضمن فرد واحد حاصل في غير ضمن الجميع بان يأتي بفرد واحد منفرداً فلو اتى بفرد زائد على الواحد دفعة لكان اتياناً بالزائد
بقصد الامتثال وقد ظهر انه تشريع ومحرم واما الفرق بين اللااشتراط والطبيعة فغير منصوص من تلك الحيثية الا ان يفرق بينهما بانه يحصل الامتثال
في الافراد الزائدة على القول بالطبيعة على الوجه الذي مر من ان اللفظ يدل على شيئين لزوم الاتيان بالمهية وحسنها فيحصل الامتثال والصحة
في الزائد ايضاً على القول بالمهية بخلاف القول بالمرة اللااشتراطية عند الامتثال وان كان ذلك بعيداً ايضاً على القول بالمهية فتدبر ويمكن ان يفرق
بينهما في النية فان القائل بالمرة اللااشتراط عند الامتثال ينوي الاتيان بالمأمور به المتصف بالمرة فينوي الخامس الصلوة مرة لانه المأمور به عنده
هو الصلوة مرة واما القائل بالمهية فينوي الاتيان بالمأمور به من دون تقييد بالمرة هذا كله اذا قلنا بان المراد من المرة هو الفرد الواحد واما اذا كان
المراد فيها الدفعة بالمعنى الاعم الشامل للمرة بمعنيها فنقول اذا كان المراد من المرة معناها الاعم اي الدفعة فعلى القول بالمرة التقييدية يقول ان
اللفظ يدل على الاتيان بالمهية دفعة واحدة والدفعة الواحدة وان كانت حاصلة عند الاتيان بفرد واحد لا ازيد وعند الاتيان بالجميع دفعة واحدة
ولكن القدر المتيقن من حصول الامتثال انما هو القسم الاول من الدفعة واما الثاني فلما لم يكن دليل على جواز الاتيان باكثر من واحد لكون حصول
الامتثال عند الاتيان بالاكثر عند الاتيان بالجميع دفعة واحدة بقصد الامتثال بالزائد حراماً للبدعة للاصاف ان ما لم يحصل جوازه شرعاً
حرم فعله بقصد انه من الشارع فقصد حصول العتق بالنسبة الى جميع الافراد في صورة الاتيان بالجميع دفعة واحدة حرام فالقدر المتيقن من حصول
الامتثال والوصول بمراد الشارع هو الصورة الاولى لا الاخيرة فلما لعدم الدليل على جواز ما كان الاتيان بالاكثر منها حراماً فاذا كان حراماً
كان الامتثال بالمرة التقييدية غير حاصل لانه كان منهياً عن الاتيان بالزائد على الواحد ولو في دفعة واحدة لما مر من عدم الدليل وان كان الاتيان بالواحد
حراماً كان مخالفاً للامتثال اذ لا امتثال على هذا القول انما يحصل عند ترك الزائد علم تبركه والى اصالة لا فرق في عدم حصول الامتثال عند الاتيان
فانا لقائل بالمرة اللااشتراطية

ثم مقتضى الاصل العملي متى دار الامر بين التكرار بهو التعيين للاشتغال والبراءة او بين المرة اللابشرط او الطبيعة وبين المرة التقييدية هو المرة اللابشرط الاصل البراءة

او بين المرة التقييدية واللابشرط او بينها وبين الطبيعة اللابشرط هو المرة التقييدية لاصل الشغل وهكذا في سائر صور الدوران واستخرج

نتايج الافكار

في تأسيس الاصل في المرة والتكرار

بالجميع دفعة واحدة بين القول بان المراد من المرة المعنى الاخص والاعم اذ المكلف على ذلك القول كان منهيا عن الاتيان بالزائد واما على القول بان

المراد من المرة معناها الاعم فكذلك لا يحصل الامتثال الا بهم لاجل دلالة الاصل عليه لا فرق من دلالة اللفظ على حرمة الزائد وبين دلالة الاصل

على حرمة البدعة عليه لحصول الحرمة في الصورتين فالامتثال لا يحصل بالنسبة الى المعينين بالمرة التقييدية عند الاتيان بالجميع دفعة واما اذا كان

المراد من المرة التعدد المطلوبي فالامر مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه بالنفصيل المتقدم فيما كان المراد من المرة ايجاد الفرد الواحد واما

اثبات كون الزائد على الواحد منهيا عنه واما المراد من المرة الدفعة فبما هو بما ذكرنا من عدم الدليل على جواز الاتيان في ضمن الجميع دفعة

واحدة واذا صار الامر كان حكم المسألة متفرعا على جواز اجتماع الامر والنهي فهو النفصيل سابقا وكذا الكلام بالنسبة الى المرة اللابشرط والطبيعة

كليهما والفرق بين التعدد المطلوبي في الصورتين مبني على جواز الاجتماع الامر والنهي بالنفصيل المذكور وهو اما حرمة الزائد في صورة كون المراد

المرة الفرد الواحد انما كان من قبيل اللفظي اي من دلالة اللفظ بخلاف ما اذا كان المراد منها الدفعة فان المرجح حصل من قبل خارج وهو البدعة

واما المرة اللابشرط والطبيعة فالامر فيهما مبني على جواز اجتماع الامر والنهي وكان الحرمة في الصورتين اعني كون المراد من المرة اما من المعينين اعانت

من دليل خارج لا من اللفظ فلا فرق من تلك الحيثية واما التكرار فيحصل الامتثال فيه بعد الاتيان بكل الافراد الممكنة سواء اتى بها دفعة

ام تدريجا ثم انه لا بد من تاسيس الاصل من حيث العمل ومن حيث الاصل اللفظي الفقاهتي ومن حيث الاصل اللفظي الاجتهادي وفي الاخير يجري

الاصل من حيث دلالة اللفظ ووضعه اما الاصل العملي فنقول لعدم الاصل في التكرار اذا كان الشك في ان التكرار بعد ثبوته هل هو تعبدي

او تعدد مطلوبي لرجوع الشك الى الشك في جزئية افراد المامور به وعدمها للشك في ان كل فرد واجب مستقل او جزء للواجب الذي هو المجموع المركب

فنقول لا يحصل القطع بالامتثال مع هذا الشك الا بعد الاتيان بالكل فمقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب الحال ان لا يحكم بالامتثال وسقوط

الامر الا بعد الاتيان بالكل وهذا على التكرار التعبدي مضافا الى اصالة البراءة عن تعدد التكليف اللازم على فرض كونه تعددا مطلوبيا لان يكون

كل فرد واجبا مستقلا ويكون التكليف متعددا والاصل البراءة عنه ونظيره الفائدة في تعدد العقاب وعدمه فيتم اصالة الاشتغال والاصالة

البراءة حكم باتحاد التكليف وبعد حصول بعض الافراد لا الاتيان بالكل وان دار الامر بين المرة اللابشرط وبين المرة التعدد المطلوبي فالاصل

العملي كون المرة للابشرط لاصالة البراءة من تعدد التكليف الحاصل من تعدد المطلوب اذ عليه يجب الفرد الواحد ويحرم الزائد والاول مقطوع

على التقديرين والثاني منفي بالاصل **فان قلت** حرمة الزائد على المرة على التقدير اما على تعدد المطلوب وبدلالة اللفظ واما على الاخير

بما هو من حرمة التشريع بالاصالة التي **قلنا** انه على الاخيرين يحرم الزائد اذا اتى بقصد التشريع لا مطلقا اذ لو لم يقصد التشريع بالزائد

وبما كان الاتيان به مباحا بخلاف تعدد المطلوب فان الاتيان بالزائد فيه حرام مطلقا لتعلق النهي اللفظي به كما انه لو نهى الشارع عن صلوة

خمس كفاية نحو الاتيان بها مطلقا **وان دار الامر** بين المرة التقييدية واللابشرط او بينها وبين الطبيعة اللابشرط فالاصل المرة التقييدية

لاصالة الاشتغال اذ على الاخيرين لو اتى بالزائد لم يكن منافيا للامتثال بالفرد الاول وان قلنا بحرمة الزائد للتشريع بخلاف الاول اي

التقييدية فان المامور به فيه مركب من الاتيان بالفرد الاول وعدم الزائد بحيث لو اتى بالزائد لم يكن ممتثلا اصلا ومقتضى قاعدة الاشتغال

واستصحاب عدم حصول الامتثال هو ان لا يكون ممتثلا اصلا اذا اتى بالزائد وهذا عين المرة التقييدية **فان قلت** هذا يتم اذا اتى الكل دفعة

تدريجا واما لو اتى بها دفعة لا يتم اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فان الامتثال غير حاصل حينئذ على الاخيرين فلا ثمرة بين الاقوال

قلنا في ذلك نقف ايضا فنحكم بالمرة التقييدية لاصالة البراءة عن تعدد التكليف الحاصل من المرة اللابشرط والطبيعة اللابشرط الموجب لتعدد العقاب

فمثلا يختلف بالنسبة الى التدريجي **فان قلت** تعدد التكليف والعقاب في الدفعي لازم على التقادير اما على الاخيرين فواضح واما على الاول والتقييد

فلان المامور به يكون محرما لاجل البدعة وهو ما زاد على الفرد الواحد **قلنا** فرق بين المقامين اذ على الاخيرين يحصل الامتثال والاثم

ايضا ان اتى بالزائد لا بقصد التشريع بخلاف التقييدية فان الامتثال معه لا يحصل اذا اتى بالزائد بقصد التشريعة المطلوبة ام لا فيه

تكليف بعد الاتيان بالافراد دفعة لا بقصد المشروعية والمطلوبية الزائد على الواحد كان ممتثلا على الاخيرين ولا اثم عليه وعلى الاول انه عند

مقتضى قاعدة الاشتغال واستصحاب عدم حصول الامتثال ان يحكم بالاول **فان قلت** لو اتى بالافراد دفعة ولم يقصد التشريع والامتثال

الا بواحد منها فعلى الاخيرين يحصل الامتثال ولا اثم وعلى الاول لا يحصل الامتثال للاتيان بالزائد ويحصل الاثم سواء اثم بترك الامتثال

بالمامور به لان هذا المكلف مع انه قصد الامتثال الذي ثبت انه هو الفرد الواحد المنضم المقيد اي بقصد الامتثال بالفرد الواحد

المنضم وهو بعينه حرام لان المامور به هو الفرد الواحد المنضم الى عدم الاتيان بالاخر لا المنضم الى الاخر فلا امتثال اصلا بمقتضى الاصل

البراءة عن تعدد التكليف وعن حصول الاثم يؤيد الاخيرين واصالة عدم حصول الامتثال وبقاء الاشتغال يؤيد الاول قلنا اصالة الاشتغال

مقدمة على اصل البراءة عند التعارض **وان دار** الامر بين المرة التقييدية والتعدد المطلوبي فلما تقدم من الاول لا يحصل الامتثال بعد التكليف

وان دار الامر بين المرة والطبيعة من الطلب فقدم هو الاول

والأصل اللفظي العقلائي هو الوقف والاجتهادي هو الوضع للمهية لاصالة عدم الوضع لغيرها
الا ان يمنع جريان هذا الاصل او اعتباره ثم الاظهر كونه للمهية للتبادر وطريقة العرف

نتيجة

ان كان مدلولها او دفعة وقلنا بجواز اجتماع الامر والنهي اذا اتى بالزايد بقصد الامتثال والا فلا فهي اثم ويحصل الامتثال في الجملة على اي حال
بالنسبة الى احد الافراد وتوهم تعدد التكليف في الاولين بنفي حرمة الزايد بالاصل مدفوع بما مر من جواز اتيان الزايد لا بقصد الامتثال على الاولين
واما على التكرار فلا يجوز الاتيان بالزايد مطلقا فعليه زيادة اذ يمكن دفع حرمة الزايد دون وجوبه واما اذا اتى بالافراد دفعة بقصد الامتثال
بالجميع لم يجز اجتماع الامر والنهي فالاصل بقاء المرة او المهية لاصالة عدم حصول الامتثال الذي يتعقبه القائل بالتكرار في المرة او المهية مقدمة
على كل حال واذا دار الامر بين المرة التعبدية المطلوبة فالاصل منتف اذا كان الاتيان دفعيا اذ نعلم التكليف ثابت في الامرين وكذا لحصول الامتثال
في الجملة على القولين واما ان اتى بالافراد دفعة وجوزنا اجتماع الامر والنهي فكذلك ايضا وان لم نجوز فالاصل المرة لقاعدة الاشتغال واستصحاب
عدم حصول الامتثال كما يتعقبه القائل بالتكرار واذا دار الامر بين التعيينية فلا اصل في البين الا ان يقال انه لو اتى بالافراد دفعة فالامتثال
حاصل على التكرار التعبدي دون المرة التعيينية والاصل عدم حصول الامتثال نعم يتم ذلك في التدريجي بل يمكن ترجيح التكرار لانه لو اتى
بفرد واحد او لا ثم بآخر فعلى المرة التعيينية ينتفي الامر السابق لتحقق التكليف وعدم امكانه بعد ذلك واما على التكرار التعيينية فالتكليف والامر
السابق باق والاصل بقاؤه فيكون الحق التكرار ويمكن دفع هذا بالنقض لانه لو اتى بفرد ثم لم يأت بعضا من الافراد الممكنة بعد ذلك فهو على
التكرار التعيينية لا يمكنه الامتثال بالامر بعد ذلك لتحقق المخالفة فيكون الامر منتفيا اذ على ذلك لا بد من الاتيان بكل الافراد الممكنة حتى
يحصل الامتثال وقد فات بعض الافراد الممكنة فلا يمكنه الامتثال اصلا فلا يكون الامر باقيا وعلى المرة التعيينية الامر باق لامكان الاتيان
بالافراد اللاحقة فيحصل الامتثال واذا شك في بقاء الامر فقاعدة الاصل مع البقاء فيكون للمرة التعيينية اذا عرفت ذلك فعليك
باستخراج احكام صور الدوران الكثيرة بين المرة والمهية بلا شرط وبين التكرار التعيينية وبين المرة التعيينية المطلوبة والتكرار التعيينية او بين
المرة التعيينية والتكرار التعبدي واما الاصل اللفظي العقلائي فهو الوقف لتوقيفية الالفاظ فاذا لم يدل دليل على الوضع لاحدها
فلا بد من الوقف من حيث اللفظ واما الاصل اللفظي الاجتهادي بالنسبة الى هذا الاصل العقلائي وانكاره وفاقا منا بالنسبة الى سائر الادلة من
الاستقراء والتبادر ونحوهما فهو ان اصالة عدم الوضع للمرة منتفية بل نقول ان النفات الواضع حال الوضع الى المهية قطعي والاصل عدم النفاته
الى القيد الزائد الا ان يقال الموضوع له اذا كان مركبا اعتباريا وكان في الخارج شيئا واحدا وفي التحليل العقلي مركبا كان الالتفات بالنسبة
الى اجزائه عند الوضع كافيا ولا يشترط ملاحظة التركيب تفصيلا بعد الالتفات واذا اكتفي بالالتفات الواحد الاجمالي قلنا ان الالتفات الواحد للواضع قطعي
الحدوث ولكن لا نعلم متعلق الالتفات فعند ذلك يكون الشك في الحادث فلا يجري الاستصحاب اي استصحاب عدم الالتفات الواضع الى المرة والتكرار
الزائد على المهية فهذا الاصل لا يجري في المقام لان كون الموضوع له طلب المهية مرة او تكرارا شيء واحد خارجا مركبا عقلا فلا يجري فيه الاصل
ثم سلمنا جريانه لكنه ليس بمعتبر لعدم الدليل على اعتباره من الكتاب ولا من السنة لعدم انصرافها الى مثل ذلك الاستصحاب ولا من الاجماع لان الاجماع
الواقع على اعتبار الاصول العدمية لا يتم شموله لاثبات ماهيات الالفاظ ولا من العقل ولا من بناء العرف اذ لعل بناؤهم على الوقف اذا ظهر ذلك
فاعلم ان الحق من بين الاقوال المهية لا بشرط وان المرة والتكرار مما هو خارج عن مدلول اللفظ فانه لو كان الامر للتكرار التعيينية لم يحصل
الامتثال اصلا اذا اخل بفرد من الافراد الممكنة والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلحكم العرف بحصول الامتثال عند
الاتيان بفرد من المهية وبقبح اهل العرف المولى المعاتب للعبد معللا بعدم الامتثال ولو كان الامر للتكرار التعبدي لحصل الاثم اذا اتى بفرد
لا غير والعرف حاكم بانه ليس باثم ولو كان للمرة التعيينية لكان عند الاتيان بالفرد الزائد غير ممتثل اصلا او كان اثما والعرف حاكم بالامتثال وعدم
المولى ذاما تبيح معللا بانه لم يمتثل الامر ولو كان للمرة التعبدي لزم ان المكلف لو اتى بالفرد الزائد كان اثما وقد حكم العرف بحصول الامتثال وعدم الاثم
من مخالفة الخطاب اللفظي ولو كان للمرة اللابشرط او غيرها لتقدم لما تبادر المهية المجردة المحضة عند التجرد عن القرينة فهو علامة الحقيقة في المهية
وعدم التبادر في غيرها علامة المجاز مع انه لو صرح الامر وقال صل مرة لم يكن هذا تاكيدا ولا نقضا فلا يكون الامر للمرة ولا للتكرار وكذا لو
صرح بالتكرار فان قلت الدليل الاخير لا ينفي الاشتراك اللفظي بخلاف التبادر قلنا الاشتراك منفي بالاصل واستدل القائلون بالتكرار
بوجوه منها انه لو لم يكن الامر للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وفيه اولا النقض بالحج وثانيا انه من دليل خارج كما يوضحه كيفية التكرار المقرر ومنها
ان النهي يفيد التكرار فكذا الامر بجامع الطلب فيهما وفيه اولا انه قياس لا نعمل عليه سيما في اللغات وثانيا بانه مع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول
النهي يقتضي استغراق الاوقات بخلاف ايجادها ولان التروك تجتمع وتجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به ومنها ان الامر يقتضي النهي عن الضد
والنهي يفيد دوام الترك ودوام الترك يلزمه دوام الفعل وفيه انه ان اريد من الضد الضد الخاص ففيه اولا منع استلزام الامر لذلك
وثانيا منع استلزام دوام الترك دوام الفعل الا في ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم انتفاع النقيضين معا فلا يتم الاطلاق وثالثا
منع دلالة النهي على التكرار ورابعا منع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل هو تابع للامر ان دائما فدائما وان في وقت ففي

٥٠٠

ولو تمسك القائل بالاشتراك بان حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال والاجمال دليل الاشتراك لدفعناه بمنع المقدمة الاولى ان اراد الاحتمال المساوي ومنع الثالثة
ان اراد مطلق الاحتمال مع منع الثانية مطلقا وليس لسائر الاقوال ما يعتمد عليه فلنصالح الفور والتراخي هل الامر المجرد للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او للماهية ام لا بد من
الوقف اقوال اعلم ان المضيق بالمعنى الاخص ما كان الواجب فيه مضيقا من جهة الرخصة والاجزاء ومحدودا بوقت معين وبالمعنى الاعم ما كان مضيقا من جهة الرخصة والموسع بالمعنى الاخص
ما وسع من الجهتين المذكورتين وبالمعنى الاعم ما وسع من جهة الاجزاء والفور بالمعنى الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل وغير محدود بوقت وبالمعنى الاعم ان يكون الشيء لازم التعجيل وان كان
محدودا والفور بهذا المعنى اما حقيقي او عرفي والعرفي يختلف بحسب المقامات اما مضيق او متعدد على المقادير

وفيه ان الحاصل ان هذا الاستدلال لا يرجح لان دلالة الامر على الدوام موقوف على ما ذكر من دلالة النهي الذي في ضمنه عليه ودلالة النهي الذي
في ضمنه على الدوام موقوف على كون الامر للدوام فيكون الامر للدوام موقوفا على كون الامر للدوام وان ريد من الضد الضد العام سقط النقض
الاول ومنها الاستقراء لان اكثر الاوامر للتكرار فيلحق المشكوك بالغالب **فيه اولا** ان تلك الغلبة انما هي في الشرع لا اللغة والكلام في الحقيقة
اللغوية فلا يدل على الوضع اللغوي ولا المراد **وثانيا** ان الاستقراء حاصل في الدوام اللفظي المستلزم للاستيعاب بحسب الامكان بل الدوام الشرعي العرفي
الاوقات الخاصة وذلك لا يتم مطلقا **وثالثا** بان هذا غاية الدلالة على المراد بعد التسليم وما على الوضع **فلا** **استدل** القائل بالمرة بانه
لو قال السيد لعبده ادخل الدار فدخل مرة عد ممتثلا **وفيه** ان حصول الامتثال لعله لايجاد الماهية وهذا لا يدل على كون اللفظ موضوعا للمرة
نعم هذا يتم في رد القائل بالتكرار بعينه ان ريد حصول الامتثال في الجملة ومما ذكر **ظهر** دليل التوقف والاشتراك وجوابهما ولو تمسك
القائل بالاشتراك اللفظي بحسن استفهام المخاطب عن المتكلم انه اراد المرة ام التكرار فنقول حسن الاستفهام دليل الاحتمال والاحتمال دليل الاجمال
والاجمال دليل الاشتراك فالاستفهام دليل الاشتراك لاجبنا عنه بانه ان اريد ان حسن الاستفهام دليل الاحتمال المساوي فالمقدمة الاولى ممنوعة
لصحة الاستفهام في الاحتمال الغير المساوي دفعا لاحتمال التجوز والافراد المشكوكة احتياطا واحدا وان اريد مطلق الاحتمال المساوي ام مرجحا
سلمنا المقدمة الاولى ومنعنا المقدمة الثانية اذ ليس مطلق الاحتمال حتى المرجوح دليل الاجمال وان ادعي سلمنا ولكن كون الاجمال دليلا
على الاشتراك ممنوع على مذهب المتوقف ولا يختص بالاشتراك **والحاصل** ان الاستفهام يحسن على قول المرة والتكرار والمتوقف والمشترك
بين الاولين والتوقف العام لا يدل على الخاص **تذنيب** هل الامر المعلق بالشرط او الصفة يتكرر بتكررهما ام لا اقوال ثالثها
التكرار اذا استفيد علية الشرط او الصفة للامر والا فلا وهو الحق ثم الظاهر انه لا خلاف في افادة بعض ادوات الشرط التكرار مثل كلما جاءك زيد
فاكرمه او مهما او متى جاءك عمرو فاضربه بل الكلام في الادوات المهملة كان جاءك زيد فاكرمه او اكرمه الرجل المتصف بالصفة الفلانية على افادة التكرار عند
العلية منهم العرف وبناء هم كما في اية السرقة والزنا وقوله تعالى اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم واذا شبعت فاحمد الله واذا دخل الوقت وجب الطهور
والصلوة واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا الى غير ذلك من الموارد ولنا على عدم افادة التكرار في الادوات المهملة
عند استفادة العلية كما جاءك زيد فاكرمه عدم تبادر التكرار فانه لا يتبادر منه الا طلب الماهية والمرتضى قال بعد افادة التكرار مطلقا لا من
عدم حجية منصوص العلة وعدم تجاوز التعدي عن مورد النص فضلا عن افادة العلية بغير التنصيص والتصريح كما في ما نحن فيه وذلك لما توهم من ان
العلل الشرعية معرفات لا علل حقيقية ونحن لما نقول بحجية منصوص العلة اطرحنا قول السيد والقائل بافادة التكرار تمسك بالاستقراء فان الغالب
في المعلق على الشرط والصفة التكرار واستشهد بما مر من الامثلة والظن يلحق المشكوك بالاغلب **وفيه اولا** منع الاستقراء لان ما
ثبت فيما كان الشرط والصفة علة **وثانيا** ان الاستقراء دليل شرعي والكلام في وضع اللغة ولا يثبت الا في الشارع لا الوضع اللغوي
ان الاستقراء لو سلم مطلقا فهو معارض بما مر من الدليل الاجتهادي الذي هو تبادر الماهية لا غير في غيرها مما استفيد منه العلية والاستقراء لا يعارض
هذا الدليل **ضابطة** هل الامر المجرد عن القرينة للفور او مشترك بينه وبين جواز التراخي او لطلب الماهية ام لا بد من الوقف اقوال ولتحقيق
القول بتبيين المرام فلم يجد مضرحا به ولا يعتبر الخوض في امثلة من باب اثبات الفور واحتمال الانه وذكر النسبة بينهما وذكر الثمرة بين الاقوال
والاقوال وما يبنى الاصل فيها مما منافاة اما **المقام الاول** فاعلم ان لكل من الفور والموسع والمضيق معنيين احدهما عام والاخر خاص اما
المضيق بالمعنى الاخص فهو ما كان الواجب فيه مضيقا من جهتين جهة الرخصة وجهة الاجزاء ويكون مع ذلك محدودا بوقت معين مثل
صيام شهر رمضان فانه مضيق رخصة فلا يرخص في التاخير بلا عذر ولا في التقديم واجزاء فلو اخر من اول الوقت بقليل او تقدم الامساك
اخر الوقت بقليل لم يجزه ولم يكن ممتثلا واما المضيق بالمعنى الاعم فهو ما كان مضيقا من جهة الرخصة وان كان موسعا من جهة الاجزاء
كالحج فانه ليس مرخصا في التاخير وعام الاستطاعة فيكون بالتاخير اثما ولو اخره عصيانا واتى به بعده اجزأه عن الحج الواجب من غير ان يجب قضاؤه
موسع اجزاء ومضيق رخصة واما الموسع فمعنى الاخص ان يكون الشيء موسعا من الجهتين المذكورتين كالصلوة اليومية على المشهور ومعناه
الاعم هو ان يكون موسعا من جهة الاجزاء وان كان مضيقا من جهة الرخصة كالحج واما الفور فمعنى الاخص ان يكون الشيء لازم التعجيل
ولم يكن محدودا بوقت كالواجب عند تضيقه مهملا فعلها بشرط الاداء اولا ثم الامكان ومعنى الاعم ان يكون الواجب لازم التعجيل سواء كان محدودا
بوقت اولا فيشمل المضيق كصيام شهر رمضان والفور بهذا المعنى اما حقيقي وهو ان يكون الوقت الاول من ازمنة الامكان جزء من المطلوب بحيث لو اخل
باول الوقت ولو قليلا لم يكن ممتثلا اصلا ولم يتعدد مطلوبه بان يكون المطلوب شيئين هو الماهية وحيثية اوليتها كانت لا يتيسر بها ولا في
طول الامكان ولو فقد احد المطلوبين فيحق عليه المطلوب الاخر فالمعنى يجب عليه ان يأتي بالفعل في اول زمان الامكان فان عصى عصي وكان يسقط عنه
وهكذا او على التقادير الاربعة اما ان يكون الفور حقيقيا او عرفيا في الاول بانه ان اخر الفعل في الاجزاء والعصيان فيه انه لا اثم الا في الثالثة

اما حقيقي او عرفي والعرفي يختلف بحسب المقامات

بالمطلوب والعرف يختلف في المقامات ففي مثل الشيء المامور به لو اخر آنا ما صدق التاخير عرفا وفي مثل الامر بسفر الحج او الصدقة لا يصدق التاخير الا بتاخيره يوم
واسبوع ونحوهما فحاصل الاقسام اثنا عشر ثم اعلم ان النسبة بين المعنى العام في كل من الموسع والمضيق والفوري والمعنى الخاص منها عموم وخصوص
مطلق واما بين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص من وجه مادة الاجتماع الحج والافتراق من جانب الموسع الفرائض اليومية
ومن جانب المضيق صوم رمضان وبين المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم تباين كلي وبين المضيق بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاخص كذلك
وبين الفوري بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص كذلك اذ الاول غير محدود بوقت والآخر محدود بوقت وبين الفوري بالمعنى الاخص والمضيق
بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق فان الاول اخص مطلقا فان كل ما صدق عليه الفوري بالمعنى الاخص كالحج صدق عليه المضيق بالمعنى الاعم بخلاف العكس لصدق
المضيق بالمعنى الاعم على صوم رمضان بخلاف الفوري بالمعنى الاخص اذ الماخوذ فيه عدم التحديد بالوقت وبين الفوري بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى
الاخص تباين كلي اذ الماخوذ من الاول التعجيل دون التاخير وبين الفوري بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاعم عموم وخصوص مطلق مادة الاجتماع
الحج ومادة الافتراق الموسع الفرائض اليومية وبين الفوري بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاخص عموم وخصوص مطلق لصدقهما على الصوم في رمضان
وصدق الاول على الحج وبين الفوري بالمعنى الاعم والمضيق بالمعنى الاعم التساوي لشمول كل منهما كلا من المثالين وبين الفوري بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى
الاخص تباين كلي اذ الماخوذ في الاول التعجيل بخلاف الاخير فان الماخوذ فيه عدم التعجيل وبين الفوري بالمعنى الاعم والموسع بالمعنى الاعم عموم
وخصوص من وجه لصدقهما على الحج وصدق الاول على صوم رمضان وصدق الثاني على الفرائض اليومية هذا هو النسبة بين الفوري التعددي والمذكورات
واما اذا كان المراد بالفوري الفوري التقييدي فاولى النسب الثمانية بحالها وكذا الثانية منها اذ الفوري التقييدي لا يصدق على شيء من المثالين المذكورين
ويصدق عليهما المضيق بالمعنى الاعم بل يصدق الفوري التقييدي على الحج اذ قلنا بعدم حصول الامتثال بالحج عند التاخير وح يكون المضيق حينئذ
ولكن ليس مقيدا بوقت معين ومحدودا به فيصدق عليه المضيق بالمعنى الاعم ايضا كالفوري فيكون النسبة اعم واخص مطلقا ايضا واما الثالثة
منها فالظاهر انها بحالها واما الرابعة فيتبدل العموم والخصوص المطلقان بالتباين الكلي كالثالثة اذ بعد كون الفوري تقييديا يكون المضيق
من جهتين والموسع لا ضيق فيه ولو من جهة واما الخامسة منها فباقية بحالها اذا فرضنا ان الحج مما يبقى الامتثال فيه بين بينهما وفيه فيصدق بالمعنى
الاعم على الحج والصوم دون المضيق بالمعنى الاخص فيصدق الاخير خاصة لعدم تحديد الاول بزمان معين واما السادسة فالحق ان النسبة بينهما
عموم وخصوص مطلق اذ المضيق بالمعنى الاعم يصدق على الحج اذا فرضنا كونه تقييديا او لم نفرض ويصدق على الصوم ايضا بخلاف الفوري التقييدي فانه
يشمل الصوم والحج التقييدي دون التعددي واما السابعة فبحالها واما الثامنة فكالسابعة اي النسبة التباين لا العموم من وجه **واما**
المقام الثاني فنقول اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص وبينه بالمعنى الاعم فالاصل الاول لاصالة البراءة عن تعدد التكليف
وحصول الاثم واذا دار بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاعم الشامل للحج فكذلك المراد الدوران بين الموسع وهذا الفرد من المضيق بالمعنى
الاعم لا مطلقا لما ذكره **واذا دار** بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص فالاصل الضيق لاصل الاشتغال ويمكن ان يقال الاصل التوسع
لاستصحاب بقاء الامر بعد الوقت ويمكن ان يقال بالوسع من جهة والضيق من اخرى ذو وجه فالاصل الضيق بمعنى انه في اول الوقت يجب التعجيل لاصل
الشغل السليم عن المعارض فلو اخر اثم واما بعد التاخير عن الوقت المضيق فيحكم باستصحاب بقاء الامر وحصول الامتثال على وجوب الاتيان وان اثم
بالتاخير **فان قلت** الامر دائر بين الموسع من جهتين والمضيق من جهتين فالحكم بوجوب التعجيل ثم بعد التاخير بوجوب الاتيان وحصول
الامتثال خارج عن الامرين وخرق للاجماع المركب اذ ح يصير موسعا من جهة ومضيقا من اخرى والمفروض انه في الواقع نعلم انه اما مضيق
من الجهتين او موسع من الجهتين **قلنا** نحن نجوز خرق الاجماع المركب مع كون منشئه القطع بالاصل الفقاهية لا الاجتهادية كما هو المشهور
سيجيء دليله انشاء الله ولو سلمنا عدم جواز الخرق او كون احد الطرفين مؤيدا بدليل اجتهادي لرجحنا استصحاب الامر وحكمنا بالموسع من جهتين لقوة
ضميمة هذا الطرف على استصحاب الامر هذا اذا دار الامر بين الموسع بالمعنى الاخص والمضيق بالمعنى الاخص وكان الاتيان بالمامور به في تمام وقت
المضيق ممكنا واما اذا لم يمكن من الاتيان به الا بعد تمام وقت المضيق فالاصل الوسع من جهتين لكون التكليف ثابتا اذ عدم الامكان في بعض اوقات
الموسع لا يستلزم سقوط الواجب الموسع واما على التوسع يلزم تعلق التكليف بعد الامكان وعلى الضيق لا يتعلق التكليف ابتداء ساو اصالة البراءة
تؤيد الضيق ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر لعدم القطع بتعلقه في الزمان الاول حتى يستصحب القائل بالضيق في هذا الفرض يقول بعدم تعلق
التكليف ابتداء والاصل عدمه **واذا دار** بين المضيق بالمعنى الاخص والفرد الاخر من المضيق بالمعنى الاعم الذي هو الموسع بالمعنى الاعم فالاصل
المضيق بالمعنى الاخص وذلك كما اذا دار الامر بين كون الواجب متعددا مطلوبا كالحج او مضيقا **والوجه** في هذا الاصل اما في صورة عدم
امكان الاتيان بالفعل في وقت المضيق فيعلم انه واضح وفيما امكن فوجهان احدهما اصالة الاشتغال والاخر اصالة البراءة اما الاول فواضح واما الثاني
فلان القائل بتعدد المطلوب لازمه تعدد التكليف والاصل البراءة عنه ولا يمكن التمسك باستصحاب الامر لان المستصحب كان هو طلب الحج في الزمان الاول

الثاني

والثمرة بين القول بالفور والقول بعدم الفور واضحة وبين القول بالفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج لتقدمه على الاول وتعدد المطلوب على الاخير وفيه نظر

ويمكن فرض الثمرة عند التعارض بين الفور المستفاد من الدليل الشرعي او العقلي المستقل حصول التعارض عملا لا له دليل جار على التوقيت موقت موسع على الاول لا الاخير

مسائل

الذي هو القدر المتيقن فيه بين المضيق بالمعنى الاخص والاعم فقد فات قطعا ونذهب امره وامكان هو طلب الحصة من حيث هي الذي يدعيه القائل بتعدد المطلوب فهو مشكوك راسا ولم يثبت حتى يستصحب ما جرانا الاستصحاب فيما دار الامر بين الاخصين فهو لاجل ان التكليف واحد على التقديرين ولا فائدة فيه فيستصحب ذلك الامر الواحد المعلوم تعلقه في الجملة ويكون لازمه التوسعة من حيثين واذا دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي فالاصل الاول لاصالة الاشتغال واصالة البراءة عن تعدد التكليف الذي يدعيه التعدد المطلوبي واذا دار الامر بين الفور التقييدي والتعدد المطلوبي في جواز دوران الامر بين المضيق بالمعنى الاخص والموسع بالمعنى الاخص الاصلين لكن للاصلين يكون ترك العمل بالاصلين للاجماع المركب وقيامنا الاجماع على نفي تعدد المطلوب لدوران الامر بين الثلثة المذكورة التي منها تعدد المطلوب فيكون العمل بالاصلين لا ثبات تعدد سليما عن المعارض والحاصل ان الامر دائر بين الثلثة فالموسع بالمعنى الاخص مقدم على التقييدي لاستصحاب الامر المقدم على قاعدة الشغل والتعدد المطلوبي مقدم على الموسع الاخص لاصل الاشتغال المقدم على اصل البراءة ولا اجماع هنا على نفي التعدد المطلوبي فيحصل من العمل بالاصلين تعدد المطلوب واذا دار بين الفور العرفي والحقيقي الذي هو اول زمان الامر عقلا فالاصل الحقيقي لاصالة عدم تعلق التكليف وان كان ممكنا في جميع الوقت المستغرق للحقيقي والعرفي فالاصل العرفي لاستصحاب الامر لكن اصل الشغل يقتضي الحقيقي فالحق الحكم بتعدد المطلوب ولزوم المبادرة الى الحقيقي فان فات فيحصل الامتثال في زمان العرفي لاستصحاب الامر الا ان يكون في البين اجماع فيقدم استصحاب الامر للتعارض هذا اذا كان الفور العرفي والحقيقي المتعارضين تقييديين واما اذا كان الامر بين الفورين المتعددين فالاصل هو العرفي على كل حال لان القائل بالفور الحقيقي التعددي يدعي امرا زائدا على ما يدعيه القائل بالفور العرفي التعددي اذ فيما كان فيه الفور الحقيقي خاليا مع الفور العرفي يكون التاخير عن زمان الحقيقي الذي هو اول زمان الامر عقلا الى زمان الفور العرفي محرما على الاول دون الاخير فالاصل البراءة مع الاخير نعم اذا تعذر يجب نفي الفور العرفي ايضا كما انما على التقديرين وهو قدر متيقن بين الاحتمالين فما هذه منفرد الزائد فالاصل البراءة واذا دار بين الفور التقييدي العرفي والتعدد المطلوبي الحقيقي فالاصل هو التقييدي لاصل الاشتغال واصل البراءة بيانه ان القائل بالفور التعددي الحقيقي يدعي امرين احدهما حصول الامتثال بعد انقضاء الفور العرفي وينكره القائل بالتقييدي العرفي وثانيهما وجوب الحقيقي اخوتكاليف عديدة بعد انقضاء الفور العرفي وينكره القائل بالتقييدي العرفي ولا ريب ان مقتضى اصل الشغل عدم جواز تاخير الفعل عن الفور العرفي والحكم بعدم حصول الامتثال بعده ومقتضى اصل البراءة عدم وجود تكليف بعد انقضاء الفور العرفي فتعين الفور العرفي التقييدي فان قلت استصحاب الامر يؤيد الحقيقي التعددي ولا يعارضه الاشتغال ولا البراءة قلنا ان اريد استصحاب الامر المتعلق بنفس الماهية التي يدعيه التعددي فمشكوك راسا ولا يمكن استصحابه وان اريد استصحاب الامر المتعلق بايجاد الماهية في زمان الفور التقييدي العرفي الذي هو المسلم عند القولين وهو متيقن في البين لان القائل بالحقيقي ايضا لا يجوز التاخير عن الفور العرفي عن الحقيقي فلا استصحاب لا يجري لذهاب زمان هذا الفور وفوات بفوات وقته فكيف يستصحب الا ان يقال ان القائل بالفور التقييدي ولا ريب يجوز التاخير الى ان يبلغ ما سبق على الفور عزم ليس الا القول بالماهية قبل ذلك الزمان الى زمان سبق الفور العرفي مطلوبة من حيث هي بلا شرط واذا كان كذلك فالقائل بالفور التقييدي العرفي يسلم تعلق الامر بالماهية بلا شرط في الجملة وان كان قبل زمان سبق الامتثال بالفور العرفي وان ثبت تعلق الامر بالماهية كذلك نقول الاستصحاب يقتضي بقاء الامر الذي تعلق به قبل الفور العرفي فلا يمكن ان يقع بعد جريان الاستصحاب واذا دار الامر بين الفور التقييدي الحقيقي والتعددي العرفي فلا هو التعدد الحقيقي ان لم يكن اجماع في البين والا فالاصل تعدد المطلوب العرفي واما الاول فلانه مقتضى العمل بالاصلين بيانه ان القائل بالفور التقييدي الحقيقي يدعي تكليفا واحدا لا غير وهو لزوم الاتيان بالمامور به في اول زمان الامكان بحيث لو اخر بجزء من الوقت ثم ولم يحصل الامتثال بعده اصلا لذهاب الوقت الذي هو شرط للمطلوب والاخر يدعي تكليفا اخر هو طلب الماهية من حيث هي ومتى ما فات الاول يحصل الامتثال بالماهية ان يلزم بعد فوت التاخير عن الفور العرفي فكل منهما يدعي تكليفا واحدا قطعا ولكن الاخر يدعي تكليفا اخر زائدا وهو تعدد التكليف الواحد الذي يدعيه كل منهما وان كان مشتركا بينهما في لزوم الاتيان بالمامور به معجلا يختلف بالنسبة الى القولين فالاول يقول انه فوري حقيقي تقييدي والاخر يقول انه فوري عرفي لتعلقه بايجاد الاتيان به فوري حقيقيا بالمكلف في سعة من اتيانه وجعله واجبا الى زمان انقضاء الفور الحقيقي وحصول زمان الفور العرفي فالتحقيق حاكم بالاخير لاستصحاب ذلك التكليف الواحد المسلم نرجع الى ان المكلف به مضيق في زمان الفور الحقيقي وجعله واجبا الى زمان الفور العرفي لا مطلق ان ذلك التكليف موسع ويحصل واجبا الى زمان انقضاء الفور الحقيقي فلا اول يقول ان التكليف من زمان الفور الحقيقي الى زمان الفور العرفي معتبر بالمعنى الاخص ومن الاخر يقول انه موسع بالمعنى الاخص ويحكم بمقتضى استصحاب بقاء الامر على التوسعة بالنسبة لذلك التكليف الواحد المسلم للطرفين ويحكم بان المكلف ليس في التاخير الى زمان الفور العرفي من غير اثم ويثبت من الاستصحاب انه لو اتى بالفعل بعد زمان الفور الحقيقي وقبل زمان الفور العرفي

وبين العقلي المستقل والتبعي حصول الاثم بنفس التأخير وعدمه ثم الاصل في المسألة عملا او لفظا فقاصر او اجتهادا فالظاهر ما هو ثابت في بحث المرة فلا حاجة الى التكرار ثم الحق ان الامر المجرد موضوع للماهية المحضة المتبادر من فهم العرف

التاسع في ترتبه لفعل فورا ...

العرفي كان ممتثلا وغير آثم ولكن لما كان اصل الاشتغال يحكم بلزوم التعجيل عملا بمقتضاه فلو اخر اثم وحكمنا بحصول الامتثال بعد ذلك لانه ما الامكان انهم عملا بالاستصحاب لعدم المنافاة بين الاصلين ولا اجماع مركب في البين بالفرض فلا بد من العمل بهما لاختلاف الوقتين ولو اذا اثبتنا حصول الامتثال في ثاني ثبتنا الفور العرفي وان كان تعبدا بالتأخير عن الفور الحقيقي الذي هو معنى الفور التعددي المطلوب بالنسبة الى ذلك التكليف الواحد من الطرفين ان اثبتنا الفور التعدد المطلوب وحكمنا بحصول الامتثال وان اقتضى الفور العرفي ابقى الاستصحاب بقاء الامر **فان قلت** ان ورود الامر التعبدي المسلم من الطرفين فقد ذهب وان اريد طلب الماهية فهو من اول الامر كان مشكوكا **قلنا** نحن اثبتنا التعدد المطلوب قبل انقضاء الفور العرفي بالاستصحاب او الاشتغال واذا ثبت التعدد المطلوب قبل انقضاء الفور العرفي فيثبت بعده ايضا بالاستصحاب فبعده نحكم ببقاء الامر الثابت بالاستصحاب **واما الثالث** يعني ما اذا كان اجماع في البين فانه اجماع مركب من الطرفين فالاصل هو التعدد المطلوب العرفي لاستصحاب الامر المقدم على مقتضى الاشتغال هذا اذا لم يكن الاتيان بالمأمور به في اول الوقت غير ممكن والا فالاصل التعبدي الحقيقي هو الفور لاصل البراءة واما لو احتمل خبر ايما ذكرت لفقد ... استخراج ما لم نذكره من الموارد ايضا الاصل **واما المقام الثالث** فاعلم ان بعضا من الثمرات يذكر فيما بعد فلنذكر منها ما ثمرة القول بالماهية جواز تأخير الفعل وعدم وجوب المبادرة اليه بالدليل الاجتهادي الذي هو دلالة اللفظ وثمرة الاشتراك بين الفور وجواز التراخي انه ان اريد من الامر المعنى الذي هو معنى اللفظ فالثمرة فيه اما اجتهادا اي من جهة دلالة اللفظ اذا لم يكن ثمة قرينة على تعيين احدهما الوقت واما فقاهة فان قلنا بوجود اجماع في البين على نفي الثالث فيلزم العمل على جواز التراخي موسعا من الجهتين لا مضيقا من الجهتين ... من انه اريد الامرين لا الاخصين وكذا لا اجماع في البين فيستصحب الامر المقدم على مقتضى الاشتغال يعني الموسع من الجهتين فهو معنى جواز التراخي وان لم يكن اجماع في البين حكمنا بالتعدد المطلوبي عملا بالاصلين هذا اذا كان الاتيان بالفعل في وقت الفور ممكنا والا كان التعبد متعينا وان اريد بالفعل التعدد المطلوبي بالموسع من الجهتين الذي هو معنى جواز التراخي لما مر وثمرة القول بالوقف هي بعينها ثمرة الاشتراك اللفظي من حيث لزوم الوقف من جهة دلالة اللفظ عند فقد القرينة ومن جهة التفصيل في المراد من الفور واما ثمرة القول بالفور فيحتاج الى تفصيل **فاعلم** ان الفور اما مستفاد من الصيغة او من الخارج والمستفاد من الخارج اما ان يكون الدليل الخارجي فيه شرعيا او عقليا وعلى الاخير اما ان يكون الدليل العقلي دالا على مطلوبية الفور بالاستقلال بمعنى ان الفور مقصود بالذات واما ان يكون دالا على الفور التبعي بعنوان الاتيان فورا ليس مقصودا ذاتا بل المقصود الحقيقي هو الماهية متى حصلت ولكن يلزم التعجيل مقدمة لاجل الخوف من ترك الواجب بالتأخير بطريان ضد القدرة عليه بعد ذلك فظهر من تمام ان تعين الفور المستفاد من الصيغة ومن الخارج العقلي المستقل ومن الخارج العقلي التبعي **واما القسم الاول** فمفقود عندنا لانا نقول بان الصيغة لا تدل الا على الماهية **والثاني** كدلالة الدليل العقلي الذي يدل على انه لولاه لجاز التأخير الى آخر ازمنة الامكان كما سيجيء **والرابع** ان اللفظ لا يدل الا على الماهية ولكن يلزم التعجيل خوفا من عدم التمكن بعد ذلك ولكن لو لم يعجل بها وتأخر الى ترك المأمور ... بسبب العوض على ترك المأمور به لا على ترك المبادرة **اذا عرفت** ذلك علمت ان ثمرة القول بالفور مع عدم القول بالفور المستفاد من الصيغة ... القول المستفاد من الخارج اي ... انا اذا قلنا باستفادة الفور من الصيغة لكان تعبدها بحيث لو اخر عن اول زمان الامكان لم يحصل الامتثال مطلقا وكذا لو قلنا باستفادته من الخارج كان تعددا مطلوبا كذا قيل **وفيه** ان الاستفادة من الصيغة كما يمكن ان يكون تعبدية فكذا تعدديا وكذا المستفاد من الخارج فلا بد من التأمل في كل منهم بنفسه فيمكن ان لو ثبت انه لو استفيد من الصيغة كان الامر متحدا فيكون ... **ففيه** كلام ان النسبة بين ... الامر والمأمور به عموم من وجه فان اكرم العلماء امر واحد ولكن المأمور به متعدد ولو امر عبده ... الساعة الفلانية بحيث لو اخر لم يمتثل ... الامر الاول فالامر فيه متعدد والمأمور به واحد وكذا لو قال اشتر اللحم واقيم قرينة خارجية على وجود اوصاف فيه على ان اشتراء اللحم لازم فورا بحيث لو اخر الى اليوم الثاني لم يحصل الامتثال فعودية الامر مستفادة من الخارج بدليل اخر مع انه تعبدي ولو قال اكرم زيدا واكرم بكرا فالامر متعدد كالمأمور به فاذا كان النسبة عموما من وجه فلا ... العام لا يدل على الخاص فلو كان الوجه ان المتبادر من الصيغة على فرض دلالتها على الفور هو الفور التعبدي **ففيه** ان هذا القائل لم يقل بدلالة الصيغة على الفور من اين علم انها لو دلت على الفور لدلت على الفور التعبدي فانه متبادر فرضا لا يبعد من جوع فهم يمكن ان يقال ان الثمرة تظهر في التعارض من جهة دلالة على عدم الفور بمفهوم مثلا فان قلنا ان الدال على الفور هو الصيغة لكان دلالتها اقوى واضعف من دلالة الخارج فيتم كالترجيح على الخارج وعدمه **فان قلت** من اين علمت ان الصيغة لو دلت على الفور لكان دلالتها اقوى واضعف من دلالة الخارج على الفور وليس هذا الا ابتداء فرضا الا انك لا تقول بدلالة اللفظ الا على الماهية فما اورده على القائل السابق وارد عليك **قلنا** لا فرق بين المقامين لانا نعلم ان الامر بالصيغة لو دل على الفور كان دلالة التزاما او تضمنا لان الصيغة تدل على الماهية والفور معا واما دلالة الدليل الخارجي على الفور فهو دلالة مطابقية ولا ريب ان الدلالة المطابقية اقوى من التضمنية **والثمرة** بين الاستفادة من الدليل الشرعي والعقلي المستقل هي الاشتراك في الاثم بالتأخير وكون ...

انه في ...

وقد يستدل على الفور بالاستقراء وبقول النحاة ان الامر للحال [illegible]

[illegible]

انه لو كان شرعيا لكان معارضا للدليل الخارجي الدال على عدم الفور مثلا فلو كان عقليا فلا يعارض بل يهدم الدليل الخارجي الدال على عدم الفور لان دليل العقلي في المقام فلا يبقى لا يتجزى لانه يقول ليس الامر موقتا بوقت لا لغرض فيدور الامر بين الفور وجواز التراخي الى اخر الامكان الى اخر ما يجي فلو دل دليل على ان الواجب موقت بوقت معين موسع لم يجر فيه الدليل العقلي لانه معلق على عدم التوقيت ولا يهدم الدليل التوقيت بالوقت الموسع بخلاف الفور المستفاد من الشرع ولعل الثمرة بين العقليين فهو حصول الاثم بنفس التاخير على العقلي الاستقرائي كما في الشرعي حتى لو ترك المامور به راسا بعد التاخير كان عليه اثم لخروجه على الشرعي لا يحصل الاثم الا بترك المامور به اما تركا حقيقيا او تركا حكميا ولا يعاقب على نفس التاخير من حيث هو حتى انه لو اخر واتى بالمامور به بعد ذلك حكمنا بانه اثم لا من ان التاخير ترك للمامور به حكما لا لاجل ان نفس التاخير حرام كما سيجي تفصيل تقدمه الواجب الاثم **فان قلت** لا اصالة في هذه المسئلة ماذا **قلنا** ان الاصل العملي قد ظهر مما مر فان القول بالاشتراك الناظم الحال في اصل المسئلة ايضا فانه لو دار الامر بين المعتبر المستلزم لجواز التراخي وبين الفور التعييني فالمتفصل اما في دوران الامر بين الموسع من جهتين والمضيق من جهتين واذا دار بينه وبين الفور التعددي فالاصل المعتبر لما مر في دوران الامر بين الموسعين واما الاصل اللفظي فهو لجهة ذكر وفقا منه وفرد من الكلام فيهما في بحث المرة والتكرار والحال هنا وهناك واحد من تلك الجهة اذا عرفت ما ذكرنا **فاعلم** ان الحق ان الامر لا يدل الا على الماهية من حيث هي ولكن لا يدل على جواز التراخي لكن لا من حيث دلالة اللفظ ولكن نقول ان موالي لا بد من لزوم المبادرة مبادرة عرفية بحيث لو اخر اثم ولا نقول بان هذا يستفاد من اللفظ لغة وعرفا بل نقول بوجود القرائن العرفية على ذلك لنعرض ولا لاثبات الفور الذي يدعيه الخصم ولنذكر ادلته **استدلوا** على الفور بوجوه **الاول** الاستقراء لان غلبة الالفاظ مفيدة للفور الحقيقي وبعضها للفور العرفي كزيد قائم ونحوها من الجملة الاسمية وانت حر ونحوها من الجمل الانشائية وبعت وانكحت ونحوهما من صيغ العقود وبعض من الجمل الانشائية كالنهي والاستفهام تفيد الفورية الحالية العرفية اي المتصل بزمان النطق وبعده فالفور بالمعنى الاعم موجود في غلبة الالفاظ فيلحق المشكوك وهو الامر بالغالب بحكم بافادته مطلق الفور واما فصله فلا يتعين من الاستقراء بل من معين خارجي وهو انه لا معنى لارادة حال النطق لان زمان النطق كان المخاطب مشغولا بالفعل الطلب وان لم يكن مطلوبا طلب للممنوع فيتعين ان يكون الفصل هو الفورية المصطلحة لا حال النطق فتثبت الجنس من الاستقراء والفصل من دليل العقل **وفيه اولا** ان اراد ان غلبة الالفاظ المفردة مفيدة للفور بالمعنى الاعم فهو ممنوع اذا الجوامد كلا وضرب ونحوهما والمشتقات كالماضي ونحوه لا تقييد الزمان اصلا فضلا عن الفور ومفردات الافعال وان دلت على الزمان لكن كون اغلبها مفيدا للزمان الفوري او الحال بل الامر بالعكس وان اراد ان غلبة الجمل يفيد الفور مضافا الى ان بعضا من المستقر فيها للتبديلة كما سلف من النهي فان المفيد للفور فيه نفس الصيغة لا الجملة مع ان الغلبة ليس بحد يمكن الوثوق الحاق المشكوك بها لان الاوامر اكثر افرادا وان علب نوع الجمل وان اراد كون غلبة مفردات الافعال وجملها مفيدة للفور فهو ممنوع لان غلبة افادة الافعال الفور ممنوع وان كان كلها مفيدة للزمان كما مر **وثانيا** انا نمنع الالحاق بالاغلب بعد تسليم وجود الغلبة والاستقراء لان التتبع قد يكشف عن كون الافراد المستقر فيها متحدة جنسا وفصلا او عن كونها متحدة في الجنس مختلفة في الفصل وعلى الاخير اما ان لا يقطع بانتفاء بعض تلك الفصول المختلفة عن المشكوك فيه تفصيلا واما يقطع بانتفاء بعضها عن المشكوك فيه وعلى الاخير اما ان يكون هنا صنف ثالث مغاير للافراد المستقر فيها في الجنس فيتعين ان يكون المشكوك فيه من قبيل ما بقي من الافراد المستقر فيها فهذه صور اربعة وحكم الاولى واضح وهو الحاق المشكوك فيه بالمستقر فيه جنسا وفصلا للاستقراء **وفي الثانية** يلحق جنسا بالاستقراء ويتوقف فصلا **وفي الثالثة** يلحق جنسا بالمستقر فيه ويعين الفصل بالدليل الخارجي **وفي الرابعة** فهو ثلث **احدها** ان يكون الافراد المستقر فيها بعد اخراج ما علم انتفاء فصله من المشكوك اغلب من غيرها من الافراد المستقر فيها جنسا وفصلا بها **وثانيها** ان يكون الامر بعكس ذلك **وثالثها** التساوي والحكم في الاولين من الثلثة واضح فيلحق المشكوك بالغالب **اما الثالث** فالحق فيها التوقف وعدم الحكم بشي من الطرفين انه لا وجه للالحاق **فاصلا اذا عرفت** ذلك علمت ان الحاق الامر ببعض المستقر فيها كالنهي والاستفهام وبعض الجمل الانشائية كالصيغ العقود والجزئية كزيد قائم دون الفعل المضارع سواء كان حقيقة خاصة في الاستقبال او مشتركا بينه وبين الحال لا وجه له اذ الصنف الاخر من الجمل وهو جملة المضارع موجود مخالف للمستقر فيها من الجنس والفصل لا يمكن الحكم عند القطع بانتفاء احد الفصلين الحاصلين في الجمل الفورية عن الامر بكون الفصل الاخر موجودا فيه وكونه للفور **وثالثا** ان الاستقراء لو تم فانما الدليل الاجتهادي الا ان الدال على كون الامر للفور **الثاني** ان النحاة قالوا ان الامر للحال وعن بعضهم من اقتران معنى الفعل بالحال لا انه من الثلثة هو المعنى الحدثي وان شئت ولك ان تقول الى الفاعل وقد ترتب ملحا لانه منه الثلثة واما بحث المتكلم مخلها واعتبار الحال المطلق **وفيه اولا** منع وجود الاتفاق فان لهم فيه اقوالا **وثانيا** منع حجية اتفاقهم لان قولهم بذلك من الاجتهاد وحجته ذلك حتى حصل مخالفة الاصوليين اياهم او الكلام [illegible]

وبذم الله سبحانه ابليس على ترك السجود فوراً وبالتبادر وبان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب فيهما وبان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام الترك
الملازم لدوام الفعل ولهم ادلة اخرى تدل على ان المراد من الامر الفور وان لم يدل على وضعه له وهي ايضا الاستباق والمسارعة

تنبيه

في الفور والتراخي

سلمنا الاتفاق لكن نمنع كون تفاهمهم على دلالة اللفظ على الفور بل يجوز ان يكون تفاهمهم بين لذلك لاجل قرينة غير منفكة من القرائن العرفية اللازمة للصيغة غالبا **الثالث** ذم الله تعالى ابليس على تاخير السجود لادم بعد قوله تعالى اسجدوا لادم فلو لم يكن للفور لا يصح لامكان اعتذار ابليس بعدم كون الامر للفور **وفيه اولا** ان الامكان موقتا كما يشهد به الاية الكريمة فاذا نفخت فيه من روحي فالذم للتاخير عن الوقت **وثانيا** ان الذم لعله ليس للتاخير بل للاستكبار كما يشهد به قوله تعالى واستكبر وكان من الكافرين وقوله تعالى خلقتني من نار وخلقته من طين **الرابع** ان المتبادر من قول المولى اسقني ماء الفور فلو اخر ذم فلذا لو تحرك من موضعه ولم يبادر الاعتذار بان امر المولى ليس للفور **وفيه** ان القرينة الحالية موجودة على الفور وهذا لا يدل على كونه دلالة عليه **الخامس** ان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع الطلب فيه وفيه انه قياس في اللغة ومع الفارق لان النهي يقتضي ترك الاتيان بالماهية المستلزمة لترك كل الافراد بخلاف الامر **السادس** ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده والنهي عن الضد يستلزم دوام ترك الضد وهو يستلزم دوام الفعل **وفيه** منع اقتضاء الامر النهي عن الضد الخاص ومنع دلالة تخصيص النهي الذي في ضمن الامر على الفور وان يدل العام بل هو تابع للامر ان فورا ففور وان في وقت فموقت هذا مضافا الى اختلاف الاصوليين في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن الضد انما هو فيما اذا كان الامر فوريا والضد موسعا ولا نزاع في الموسعين وفي المضيقين لابد من ترجيح احد الامرين واذا تبين ان محل النزاع في مسئلة الاقتضاء هو كون الامر فوريا فاذا يتوقف اقتضاء الامر النهي عن الضد واثبات هذا الاقتضاء موقوف على اثبات كون الامر للفور **فان قلت** اقتضاء كون الامر يقتضي النهي عن الضد يتوقف على كون الامر للفور لا على كونه موضوعا له فيتوقف على اقتضاء الامر النهي فيختلف الطرفان **قلنا** انك تريد اثبات كون الامر موضوعا للفور واثبات كون الامر موضوعا للفور يتوقف على اثبات الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده وتلك الادلة ادلة القائلين بدلالة الصيغة المجردة عن القرينة على الفور **ولهم** ادلة اخرى تدل على ان المراد من الامر الفور وان لم يدل على وضعه له **الاول** قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجه دلالة الاية الاولى انه تعالى امر بالمسير الى المغفرة من جانبه فيجب الاستباق لكون الامر للوجوب ولا ريب ان الاستباق الى فعل الله الذي هو المغفرة غير متصور فلا يمكن التكليف به فلا بد ان يكون تجوزا او اضمارا والاقرب الاستباق الى اسباب المغفرة فالمراد من المغفرة اما سببها فهو مجاز من باب تسمية السبب باسم المسبب او المراد من المغفرة نفسها باضمار السبب ان الاستباق الى اسباب المغفرة لازم ولا ريب ان فعل المامور به سبب المغفرة فلا بد من الاستباق اليها بمجرد الامر فنقول ان فعل المامور به سبب المغفرة وكل ما هو سبب المغفرة يجب المبادرة اليه ففعل المامور به يجب المبادرة اليه اما الصغرى فظ واما الكبرى فبالاية الشريفة **وفيه اولا** منع الصغرى اذ لا نم كون فعل المامور به سبب المغفرة بل السبب التائب سببيته واما غيرها فلم يثبت **فان قلت** يدل عليه قوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات ثانيه لفظا وكذا السيئات **قلنا** ان في مسئلة الاحباط المعظم يعني كل حسنة يحبط السيئة وبالعكس الا ما اخرجه الدليل ومعظم ابقى ولا احباط الحسنة السيئة دون العكس عند الاحباطيين الا ما اخرجه الدليل ومعظم ابقى فنقول لا جبر لاثباتها اما الاولان فمبناهما لمذهبنا واستدلالهم اي استدلال القائلين بالاحباط على الجزء الاول من مطلوبهم الاية الشريفة المذكورة وعلى الجزء الاخير برواية ام اسمعيل وحاصلها ان الصادق سافر معها الى الحج ومعه جاريته وصالهم مع الجارية بخلوة من دون اطلاع ام اسمعيل فلما اطلعت حلفت في الجارية الموضع ثم وصل عليه السلام مع ام اسمعيل الى هذا الموضع في سفر اخر فقال لها هذا هو الموضع الذي حبط الله فيه عملك اما القائل بحبط الحسنة السيئة لا العكس فتمسك بالاية واطرح الرواية ونحن نقول ان الاستدلال بالاية فاسد **اولا** بان الاحباط العمومية ورد على المراد بالحسنات في الاية الشريفة هي الفرائض اليومية وهي موسعة اتفاقا **وثانيا** ان تلك الاية معارضة بالاية الاخرى وكذا الرواية وهي قوله من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره فان تلك الاية تنفي الاحباط من الطرفين ورد على القولين **فان قلت** على الاحباط ايضا يستقيم معنى الاية فانه لو عمل خيرا او شرا وحبط كل بالاخر وتساقطا يقال انه راى ما عمله من خير وشر او خيره عدم كونه معاقبا وشره عدم كونه مثابا بجزء مقدار كل منهما **قلنا** للاية الشريفة معنى حقيقي وهو رؤية الخير والشر بعينهما كان يكون الخير مرئيا وكذا الشر مرئيا بنفسه كما لو تصدق بعشرة دنانير وضرب احد عشر سوطا ظلما فرؤية الخير خيرا او الشر شرا فيكون المعنى ان من يعمل مثقال ذرة خيرا يرى جزاء خيرا ومن يعمل مثقال ذرة شرا يرى جزاءه شرا بعقوبته لو زنى في الدنيا لو زنى في الاخرة ايضا واما جزاء الخير خير وجزاء الشر شر فهو وان كان قد يصدق في صورة الاحباط والتساقط ايضا ويقال انه عمل الخير وراه وعمل الشر وراه الا ان معنى الاول اقرب عرفا فيتعين واذا كان كل فيتعارض تلك الادلة بمعناها الظاهري مع الاية المذكورة والرواية يثبت المط اعني كون فعل الواجب سببا لحبط السيئة واذا لم يثبت ذلك لم يثبت الصغرى اعني قولكم فعل المامور به سبب المغفرة **فالحاصل** ان الاية الشريفة مردود من وجهين **الاول** ان المراد بها الفرائض اليومية وهي موسعة **والثاني** انها معارضة بجزء الاول من الاية المذكورة والجزء الاخير منهما ينفي الرواية فالقول بالاحباط مطلقا او التفصيل غير ثابت فكذا الصغرى لكن غايتها يستفاد من الاية الشريفة وجوب المسارعة الى سبب المغفرة وليس في الاية الشريفة عموم فلا يدل على وجوب المسارعة الى

جميع

المجرد عن القرينة للفور وذلك لاستلزام الدور لان اثبات ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده يتوقف على اثبات كون الامر

والسيئات

ولزوم الاغراء بالجهل لولاه وتحصيل الشغل و دفع الضرر المحتمل ...

جميع اسباب المغفرة واذا لم يكن عاما كان مطلقا ويصير المعنى انه يجب المسارعة الى سبب المغفرة وهي لما كانت مطلقة فحملها على العموم يحتاج الى دليل
وليس فان قلت الدليل هو الحكمة قلنا حمل المطلق بدليل الحكمة على العموم فيه توقف على تساوي افراد المطلق لا تساوي هنا لان
الفرد الشايع من المكلف اي سبب المغفرة هنا موجود وهي التوبة المتفق على فوريتها فلم يثبت لزوم المبادرة الى غيرها من الاسباب فلا يتم المطلوب ولو سلمنا
التساوي بين افراد السبب لقلنا ان غاية ما في الباب هو ان يكون المعنى لزوم المسارعة الى سبب المغفرة وهذا لا يفيد العموم فان قلت
العموم يحصل بدليل الحكمة والعموم المستفاد من الحكمة في الاوامر ليس العموم الاستغراقي بل البدلي فله الاتيان بالمأمور به وهو المسارعة الى سبب المغفرة
في ضمن كل فرد شاء لا انه يجب عليه الاتيان بكل فرد فيجب عليه الاتيان بسبب من اسباب المغفرة فورا مخيرا بين افرادها فلو اتى بواجب من الواجبات
فورا سقط الفورية عما عداها فيبقى على توسعها لو اتى بواحد من الاسباب الفورية فورا يبقى كل الواجبات المطلقة القابلة للتوسعة بحالها فلم يثبت
المطلوب هو لزوم المسارعة في كل الاوامر الشرعية ما لم يثبت خلافه مضافا الى ان المأمور به في الاية الشريفة نفس المغفرة لا اسبابها ولا يجب المبادرة
الا الى نفس المغفرة لا الى نفس المأمور به فان قلت لا يمكن المبادرة الى فعل الله سبحانه فلا يتعلق التكليف قلنا المقدور بواسطة مقدور
فيمكن المسارعة الى نفس المغفرة بامكان اسبابها التي هي التوبة وهو فعل المأمور به وسائر المستحبات وذلك كالامر باحراق الخشب عند امكان القاء
في النار نعم لو قلنا ان الامر بالمسبب عين الامر بالاسباب اثبت المطلوب ونحن لا نقول به وح لا يكون لزوم المبادرة الى السبب الذي هو فعل المأمور
به من باب المقدمة ونحن لا نقول بوجوبها فلا يكون المبادرة الى الفعل المأمور به واجبا شرعيا بل لو قلنا بوجوب المقدمة شرعا لم يثبت المطلوب
ايضا اذ غرض الخصم كون الواجب مضيقا شرعيا ومقصودا بالذات لا غرضنا ومقصودا بالتبع كما هو لازم المقدمية وان كانت واجبة شرعية فان
الواجب الغيري لا ينافي عدم المقصودية ذاتا وغرضنا المستدل اثبات كون المضيق مقصودا بالذات ولا يثبت ذلك بوجوب المقدمة مضافا الى ان الاية لو
حملت على ظاهرها لزم مخالفة الاجماع اذ ظاهرها وجوب المسارعة الى اسباب المغفرة ولا ريب ان المستحبات من اسباب المغفرة ولا يجب بعضها فضلا عن
المسارعة اليها ومن اسباب المغفرة الواجبات الموسعة والمندوبات التي توسعتها وغير فيه كالفرايض اليومية مع ان الاية فلا بد من صرف الاية عن ظاهرها
اما بحمل الامر بالمسارعة على الوجوب واخراج الواجبات الموسعة والمندوبات ويدخل الواجبات الفورية والمطلقات او بحمل الامر على الندب و
اخراج الواجبات الفورية او بحمل الامر على مطلق الطلب القدر المشترك فيكون مقتضى الدليل الخارج بالنسبة الى المندوبات والواجبات الموسعة
الندب وبالنسبة الى الواجبات الفورية الوجوب وبالنسبة الى المطلقات جائز الوجهين والاصل للمفتح لم يستعمل الا في مطلق الطلب يجامع مع كل
من الوجوب والندب لكن في الاول يلزم تخصيص الاكثر فردا والمسارعة لان المستحبات اكثر من الواجبات مطلقا والواجبات الموسعة اكثر من المضيقات
مطلقا بحيث توسعه ولا ضيقه فخروج المضيقات اخراج الاكثر وفي الثاني يلزم ارتكاب التجوز في صيغة الامر بخصيصها بينهما وفي الثالث
يلزم مجاز مرجوح والحاصل ان في الاول تخصيص غير [illegible] وفي الاخير مجاز لا غير وفي المتوسط الامران وعلى الاول يتم استدلال الخصم وعلى الثاني
لا يتم وكذا الثالث لان المطلق الذي هو محل النزاع تكون جائز الوجهين بالنظر الى اللفظ فنقول في ابطال الاستدلال لا اذا جاء الاحتمال بطل
الاستدلال فان قلت لا اجمال اذ الاول ارجح من الاخيرين فمن بين الاخيرين لا بد من ارتكاب المجاز على كل حال بخلاف الاول
فالتخصيص الحاصل من الاول مقدم على المجاز في الاخيرين فيتم الاستدلال قلنا لا نسلم تقدم تخصيص الاكثر على المجاز سيما الذي قيل انه من المجاز
الراجح فلو لم نقل بتقديم المجاز فلا اقل من التساوي الموجب للاجمال فان قلت فعلى هذا الارجح هو الاخير لا بين المجازين لا بخلاف المتوسط الجامع لهما
والتخصيص قلنا لا نسلم نعم ذلك المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المرجوح النادر وانكار معه تخصيص مع ان ذلك
لا يضر في سقوط الاستدلال على الاخيرين فان قلت لم تقدم المجاز النادر المستلزم للتخصيص [illegible] على احتمال الاول قلنا ان ذلك
المجاز البالغ في الشهرة ما بلغ على ذلك المجاز المتبادر وانكار معه تخصيص مع ان ذلك لا يضر في [illegible] استبعاد ذلك على تخصيص [illegible]
الامر [illegible] مضافا الى ان مادة المسارعة في الاية الكريمة منافية لهيئتها فان المادة مستلزمة للوسع والهيئة اذ [illegible] فهو الوجوب
مستلزمة للضيق فلا بد من التصرف اما في المادة او الهيئة وما يقال من انه يتجه اطلاق المسارعة والامر بها عند مقتضية الامر للوسعة والضيق
ففي الامر المطلق لا يلزم عدم استحباب الامر بالمسارعة مع كونه الواجب الوارد مضيقا بل موسعا [illegible] من التجوز اما في الهيئة بحملها على الندب
او في المادة بحملها على [illegible] اذ ريب الاول شهرة [illegible] فلا يتم الاستدلال وفيه نظر لان المستدل يدعي ان المراد [illegible] وجوب [illegible]
[illegible] الفور [illegible] عند اتيان المكلف بما انه مسارع اليه فلا [illegible] شبهة ان انه مسارع اليه وانكار اثبات الفور التعددي او [illegible]
فالاستدلال صحيح اذ لا ترجيح في المقام الاول من الاستطاعة انه مسارع الى الحج وذلك لاجل وجود التوسعة من جهة الاخر [illegible] كل من المادة
والهيئة [illegible] على [illegible] الاتيان فورا والمادة على التوسعة في الجملة ولو في الاجزاء انه لا يدل على [illegible] فلا مانع من
كل منهما على ظاهره فهما الحكم بوجوب المسارعة والتوسعة في الاجر يحصل من الحمل على ظاهرهما الفور التعددي المطلق مضافا الى ابطال الاستدلال

ويكون ما عداه

قول في الفور والتراخي

الثاني الاية الشريفة تفيد لزوم المبادرة الى اسباب المغفرة وذلك انما يتم اذا كان للمكلف ذنب فلان لا ذنب له لكونه معصوما او لكونه استغفر وتاب ثم
وجب عليه شيء لا يتوجه اليه الاية اذ لا ذنب حتى يتبادر الى سبب المغفرة فلا يتم المراد وهو وجوب المبادرة الى المامور به لكونه على الاطلاق وعلى كل
واحد **فان قلت** اذا ثبت وجوب المبادرة الى سبب المغفرة من حيث هو سبب للمغفرة وحيث لا ذنب فالسالبة بانتفاء الموضوع فلا سبب بموجود
حتى يتبادر اليه فان المبادر من السبب الفعلي لا بالقوة اذا كل فمكن خرق الاجماع المركب ثم **مضافا** الى ان المستدل ان اراد اثبات الوضع بتلك
الاية للفور فلا يثبت اذ غايتها اثبات المراد ثم يثبت بضم لان ذلك يتم اذا لم يكن معارض للاية الشريفة والمعارض موجود لان الاوامر المطلقة بصيغها
دالة على التوسعة وظاهرة فيها والاية الشريفة دالة على الضيق وظاهرة فيه فيتعارض الظاهران **ولقائل** ان يقول يرجح التاويل في ظ الاية
بحملها على الندب او على الواجبات الفورية لانه ظ واحد والاوامر المطلقات ظواهر عديدة مع ان تلك الظواهر خواص وموردها والاية الشريفة عامة
واذا كان النسبة عموما او خصوصا مطلقا سلمنا التساوي والتساقط فليسقط الاستدلال ويرجع الى اصالة التوسعة كما مر الا ان يقال العرف يفهم ورود
الاية الشريفة عند التعارض على تلك المطلقات فلو امر المولى عبده باوامر عديدة ثم قال له مرة واحدة ان في اوامري لا بد من المبادرة والتعجيل لفهم الفور
في كل الاوامر المتقدمة والمتاخرة **مضافا** الى ان الاية الكريمة يمكن لنا الاستدلال بها على كون الصيغة موضوعة للمهية من حيث هي لا للفور اذ
لو كانت للفور لزم كون الاية للتاكيد والتاسيس اولى منه وهذا الايراد انما يرد على المستدل اذا كان غرضه اثبات الوضع للفور لا اثبات المراد بل يمكن ان يق
انه لا يرد عليه مطلقا اذ لا دليل عليه مطلقا اذ لا دليل على اولوية التاسيس من التاكيد في اثبات الوضع بمثل ذلك الصدا كله **مضافا** الى انه ورد ان المراد
من المسارعة الى المغفرة او سببها هو الفرايض فلا ريب ان الفرايض الصلوة الخمس وهي بالاجماع موسعا فلا يتم الدليل **والثالث** **والجواب**
الاستدلال بالاية الثانية وهو ان الامر للوجوب والخيرات جمع محلى باللام وهو يفيد العموم فيجب الاستباق الى كل خير ولا ريب في فعل المامور به من
الخيرات **والجواب عنه** ما يظهر مما مر من الايراد الخامس والسادس والثامن والتاسع ويرد على تلك الاية الشريفة ايضا مع امكان ان يق ان المبادر من
الاستحباب فيحمل الاية عليها **الثاني** من الادلة المذكورة ان المامور في الواجبات المطلقة اما يجب المبادرة اليها فهو المطلوب واما لا يجب فيجوز التاخير
لان المامور به اما ان يكون موقتا الى زمان معين عند الامر والمامور فهو خلاف المفروض والى زمان معين عند الامر فقط فهو اغراء بالجهل
وتكليف بما لا يطاق اذ التوقيت بوقت معين والامر للمكلف بعدم التاخير عن ذلك الوقت وعدم اعلام المكلف اغراء بالجهل وهو قبيح او لا
يكون موقتا بوقت لا عندهما ولا عند احدهما فهو مستلزم لجواز التاخير الى اخر زمنة الامكان اذ التخصيص بوقت دون وقت تحكم وان التاخير
الى اخر زمنة الامكان يكون معناه ان الشخص مكلف بعدم تاخير الفعل عن اخر زمنة الامكان والتكليف بعدم تاخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف
هو اخر زمنة الامكان اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق **وفيه اولا** النقض بالموسعات الثابت توسعها ما دام العمر كصلوة الايات فان
الدليل جار فيه ولا يمكن ان يقال خرج ما خرج لان العقل لا يقبل التخصيص **وثانيا** انه نختار كونه موقتا بزمان معين عندهما وقولك انه
خلاف المفروض ممنوع لانه لا يجوز التاخير ما دام كونه قاطعا او ظانا بالتمكن وما دام عدم حصول الظن على عدم التمكن وما يقال من انه يلزم
عدم العقاب لو ظن البقاء واخر ثم فجاه الموت وذلك يستلزم خروج الواجب عن كونه واجبا فان الواجب ما يعاقب تاركه فهو ممنوع بل المسلم
من الواجب ان يكون مما يعاقب تاركه في الجملة واما مطلقا فلم يثبت **وثالثا** منع الشق الرابع لان جواز التاخير لا يستلزم وجوب فعل الامتثال
ممكن والقول بان هذا وان كان يرفع التكليف بالمحال لكنه التزام بوجوب الفور بالعمل لتحصيل البراءة وان لم يثبت كونه للفور لا لانه
اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور **مدفوع** بان جواز التاخير ليس مشروطا
بمعرفة المكلف اخر زمنة الامكان بل الموقوف على اخر زمنة الامكان هو العلم بجواز التاخير لا نفس جواز التاخير فان الجواز في نفس الامر
يتوقف على العلم بالجواز كما يكون بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع فحاصل هذا يصير مال الكلام انه يجب عدم تاخير الفعل عن اخر زمنة الامكان
ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع عدم وجوب المبادرة بنفسها فلو بادر كان ممتثلا ولو اخر وفعله في ثاني الحال فكذا او هكذا ولو لم
يفعل حتى خرج الوقت اثم فلم يلزم من ذلك فورية ولا خروج الواجب عن الوجوب **والحاصل** انه يجوز في الواقع التاخير ولا يحصل الامتثال
متى ما اعتقد بعدم الامكان اذا اخر ولكن لو اخر عن اول زمان الامكان مع خطاء الموت لا اثم بالترك وان ظن بقاء الامكان واعتقد ذلك
وظاهر ما يلزم من تلك وجوب المبادرة من باب المقدمة فلم يثبت ان المبادرة مطلوبة للشارع من الامر بالذات ولا كون الامر موضوعا
لذلك **والحصول** ان هذا الدليل انما يتم حيث يجب التاخير لا حيث يجوزه فان عند الجواز امكن الامتثال بالمبادرة ولا يلزم وجوب
المبادرة وكونها مطلوبة من الامر نعم قد يخرج صورة بجوز الامكان ثم فات الامكان وصورة يجزم بالعدم ثم ظهر الامكان فان الاجماع
في الصورة الاولى وقع على عدم العقاب في الاخرة على الفوات ولم يكن اجماع حكمنا في الصورة الاخرى بالاثم في الترك وفي الثانية بعدم
لو اخر كصورة الظن **ورابعا** انما ذكره انما يصح فيما لم يعلم اخر زمنة الامكان لا اذا علم **وخامسا** انه يمكن للمستدل اتمام الكلام بالاجماع

ثم الحق في الاوامر العرفية ارادة الفور العرفي المختلف بحسب المقامات سعة وضيقا تقييدا وتعددا ولو شك فبناء العرف على التعدد

في الاوامر

المركب ولا يمكن التغلب ببطلان التكليف كلية على ما زعمه الخصم فلا يمكن طرحه بقلب الاجماع **وخامسا** ان هذا الدليل لا يثبت الوضع
لو اريد بالدليل المذكور اثباته **وسادسا** انه ان اريد بهذا الدليل اثبات الفور التهيئي فلم يثبت بذلك اذ غاية ما يلزم منه لزوم المبادرة
وقتا ما انه لو لم يحصل الامتثال الواجب به بعد ذلك فلا **الثالث** ان القطع بالاشتغال مقتضيا لتحصيل القطع بالامتثال وهو انما يحصل عند
الاتيان به فورا **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع للفور ولا كون الفور مطلوبا من الشارع بالذات **اولا** ان هذا الدليل فيما هو لا يجاوز عن مبادرة
المعينة من حيث هي من اللفظ المستلزم بجواز التاخير بعد التصريح بجوازه كما هو لازم المعينة من حيث هي فلا يعاقب بالتاخير الى ضد ان الظن با
لتمكن والظن ببقائه لفهم العرف حينئذ ام وان فجأه ولم يتمكن من الامتثال بعد ذلك فانا نصا كون الامر للمعينة المستلزمة بجواز التاخير مع كون
العرف عليه بحكم بعد العقاب للتاخير الى الوقت المذكور وان تركه لفجأة الموت **وثانيا** فان ما نحن فيه ليس من باب الاشتغال لان محله
ما اذا كان المامور به فردان احدهما يقتضي الطلب الامتثال والاخر مشكوك الحال كالصلوة بلا سورة ومعها واما فيما نحن فيه فالخصم لم يسلم انه اذا
اخر واتى به حصل الامتثال لكن يدعي الاثم في التاخير ويوجب التعجيل لاحتمال الفوات ولم يتحصل القطع بالامتثال لانه لا ربما يلزم من
الدعوى نعم يحصل القطع بالامتثال لا ازم التعجيل به هذا اذا كان غرض المستدل اثبات الفور التعبدي واما اذا كان مذهبه الفور التهيئي فيات
الجواب بنحو علم جواز التاخير لان الامر يدور بين الاخصين فنحن ندعي التوسعة من جهتين اذ كان اجماع في البين والا فما الفور التعيني محلا
بالاصلين **الرابع** ان تاخير المامور به يحتمل الضرر لاحتمال فوات القدرة وحصول الاثم ودفع الضرر ودفع الضرر المحتمل واجب فكان الفور لازم
عليهم فطريقة اهل العقول ولذا ترى نفسك تجتنب عن شرب ما اخبر صبي بوقوع السم فيه وان لم يفد خبره سوى الوهم مع حكم الفوة العاقلة
بذلك **وفيه** مع انه لا يثبت الوضع ولا المرادية بالذات اولا منع الصغرى اذ احتمال الضرر وان كان موجودا ابدا ولكنه بعد ملاحظة
ما مر من الدليل الاجتهادي في سابق هذا الدليل على توسعه ينتفي احتمال الضرر وثانيا منع لزوم التحرز عن كل ضرر يحتمله بل انما الضرر
المظنون واجب التحرز عنه والا فان الاحتمال الموهوم والمشكوك مسببا عن امارة كخبر الصبي المميز ونحوه وجب التحرز انه والا فلا بل العقل يحكم بقبح
التحرز عن بعض المحتملات الموهومة كالمهد الجدار السليم بل الاحتمال لا اثم في بعض الموارد **الخامس** ان الامر كما مر سابقا بفاد الامر الاربعة
الفور واسا والتعيين بجهة من جانبين وعند الامر فقط وجواز التكرار الى اخر زمن الامكان والاول مطلوب والثالث خلاف الغرض والثاني
اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق والرابع مستلزم لفوات الغرض لان اغلب الناس يدركهم الموت في زمان اعتقاد عدم التمكن وظنهم بسلامة الكل
ظنهم اغلبهم بدركهم الموت بعد حصول الشك والظن على العدم المسببين من عروض مرض شديد ونحوه ولا يكون مقصودا لم يعد ذلك الاتيان
بالواجب لقليل منهم واما قبل الشك الحاصل من امارة الموت كالمرض الشديد فبقاءه مظنون لهم فلا يجب عليهم التعجيل وبعد كثير منهم
يمكنهم الامتثال بالواجب لا قبل الذي يمكنه الاتيان بالواجب بعد الشك والظن بالموت لا يمكنهم لكثرة ما فات منه وضيق الوقت عنه
فينجر ذلك الى فوات الواجبات وهو منا لغرض الشارع الحكيم لا يجوز ما ينافي غرضه لانه قبيح عقلا وغرض الشارع غالبا من الاوامر الغير الموطن
الذي هو خلاف الاصل في الاوامر بل غالب الاوامر من الامر الحقيقي اعم من تعلق الغرض بالاتيان حقيقة والعقاب على الترك ولا يحصل شيء
منهما بعد تجويز التاخير الى اخر زمن الامكان والى حصول الظن بعدم التمكن والى حصول الشك في التمكن للتغرير الذي ذكرنا مفصلا وكذا
في القول في الموسع كالزلزلة ونحوها **قلنا** لم يثبت لنا جواز التاخير الى اخر زمن الامكان او الحصول الظن ونحوه بل هو موسع ولكن يجب
المكلف عدم التاخير بحيث يعد العرف متهاونا والا كان مثل هذا التاخير اثما وان ظن بالبقاء **والجواب** ان هذا الدليل مضمون تام ولكن
غاية ما يثبت منه لزوم عدم التهاون من المكلف بمعنى انه يجب عليه الامتثال قبل بلوغ التاخير الى حد التهاون وهذا لا يعني الفور الذي استدل
عليه الخصم **واذا علمت** بطلان ادلة الخصم **فاعلم** ان صيغة الامر بنفسها لا تقتضي طلب الماهية المتبادر فلا يفهم من قوله افعل فورا الا
التاسيس الا التاكيد ولا يفهم التنافي والتناقض لو قال له افعل موسعا **ثم اعلم** ان الحق في الاوامر العرفية هو ارادة الفور العرفي بحسب
المقام من الامر او المامور به فلو امر بشرب الصندل يكون تماما بتاخير الاسبوع مثلا بخلاف ما لو امره بسقي الماء او استعمل باب التاخير ولو انا ما
بينهم لقولهم من القرينة وهو العطش لا نزلا يتفهوه عادة بقوله اسقني الا عند الحاجة اليه وهكذا كما على هذا القرينة في الموارد الغالبة
ان القرائن العرفية الخارجة عن اللفظ موجودة في العرف على ارادة الفور بحسب المامور به من شدة الحاجة ونحوها من القرائن الحالية
المقالية **ومال الفور** العرفي ثم بيتيك ام تعددي الحق انه يختلف باختلاف المقامات والقرائن ويعلم منهما اما اذا شك فبناء العرف
التعددي فقط وفي كل حال **ثم اعلم** ان الاوامر المطلقة الشرعية هل تحمل على الفور لاجل اشكال اذ القرائن العرفية غير موجودة
بين شدة الحاجة وعدمها بالنسبة الى الشارع بل لا حاجة له اصلا فلا يمكن القول بالفور العرفي للقرائن العرفية الحاصلة من ملاحظة ما
فتحق ان يقال انا اذا ثبتنا ان المتبادر من الصيغ انفسها نفس الماهية ومقتضى تجويز التاخير الى اخر زمن الامكان ما لم يعد المكلف متكاسلا

وفي الاوامر الشرعية لا يجوز التاخير اذا وصل الى حد التهاون وان ظن بالتمكن لحكم العقل والعقلية تتابع

في الاوامر

واما الكلام في التاخير من المتهاون بين للواجب الشرعي فانه اذا وصل التاخير الى مرتبة التهاون حرم وان ظن بالتمكن بعد ذلك كما مر بالنسبة الى التعجيل والتعدي اذا دار الامر بينهما فهو كما مر من تقديم التعدي ان لم يكن اجماع والا فالتوسعة ودليل الاشتراك لفظي وجوابه يظهر مما مر فلاحظ واستخرج ثم اعلم ان صاحب المعالم رحمه الله قال اذا قلنا بان الامر للفور وعلم بان المكلف بالماموريه في اول الوقت الامكان يحتمل عليه الاتيان به في الثاني امر لا ذهب الى كل فريق احتجوا للاول بان الامر يقتضي كون الماموريه فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر فلو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد ثم شاء الكلام الى ان قال والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استند اليها على ان الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الايات المامور فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاول اتجه له على القول بسقوط الوجوب حيث مضى اول اوقات الامكان مفرد ان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة ان يقول وجب عليكم الامر الفلاني في اول اوقات الامكان ويصير من قبيل المؤقت ولا ريب في فوات بفوات وقته ومن عمد على الاخيرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني فان الامر اقتضى بالطلاقه وجوب الاتيان بالماموريه في اي وقت كان وايجاب المسارعة والاستباق لا يقتضيه موقتا وانما اقتضى بالطلاقه ايضا المبادرة بحيث يعصي المكلف بمخالفته فيبقى مفاد الامر الاول بحاله والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغي القول بسقوط الوجوب انتهى وفيه نظر من وجوه يظهر بالتامل فيما اوردنا ذكره فاعلم ان مفاد ادلة الفور مختلف فمنها ما يدل عليه وضع الامر كالسنة الاولية ومنها ما يدل على ارادة الفور من الامر وان كانت من قرينة الخارج كالدليل الاخير العقلي الذي حكم بلزوم مخالفة الغرض في تجويز التاخير والدليل العقلي المتقدم الذي حكم بلزوم التكليف بما لا يطاق لو جاز التاخير الى اخر ازمنة الامكان ومنها ما يدل على الفور وان لم يكن من الامر بل من الامر وهذا قسمان شرعي كالايتين وعقلي كدفع الضرر المحتمل واصل الاشتغال وبعضها ما يدل على الفور لكن لا نعلم ان دلالته على الفور هل هو من قبيل القسم الثاني او من قبيل القسم الاخير كالسنة متماثلا اذا ظهر ذلك فالحكم في القسم الاول من الادلة هو كون المفاد فور التعجيل والتعدي ولا ينحصر بالاول كما زعمه صاحب المعالم لما مر من ان النسبة بين المطلق الامر والمامور به عموم من وجه والعام لا يدل على الخاص ونحن لما اقلنا بافادة الفور لم يكن لنا تعيين احدهما واما القسم الثاني فلحوق الحكم بعد الطلب لان الامر بنفسه اعم طلب المهية من حيث هي المستلزم لجواز التاخير رخصة واحتج افادة الامر لزوما هو كون الواجب موسعا رخصة والدليل العقلي انما نفى احد اللازمين اعني التوسعة رخصة ولم يدل على نفي التوسعة احتج افيبقى هذا المدلول الالتزامي بحاله فيصير الحاصل من اللفظ والعقل ان المهية مطلوبة من حيث هي متى اتي بها امتثل لكن يجب المبادرة فان قلت نفي احد اللازمين مستلزم لنفي ملزومه ونفي الملزوم مستلزم لنفي اللازم الاخر فنفي احد اللازمين يستلزم نفي الاخر فيرتفع التوسعة رخصة واحتج قلنا لازم ما ذكرت ذهاب المنطوق اذا ذهب المفهوم لان المفهوم من لوازم المنطوق ودلالة المنطوق عليه بالالتزام وهو باطل بداهة نعم لو دل الدليل على ان المنطوق ليس بمراد سقط المفهوم لان المفهوم متفرع من المنطوق وسببه فاذا ذهب السبب ذهب المسبب والحاصل ان نفي المطابقة يستلزم نفي الالتزام بخلاف العكس فما نحن فيه من الاخير فان نفي دلالة الالتزام لا يستلزم عدم نفي المطابقة التي هي الملزوم حتى يستلزم ذلك نفي اللازم الاخر ثم ذلك في الدلائل العقلية منحصر واما القسم الثالث فكالقسم الثاني مختارا ودليلا واما القسم الرابع فمكان البحث المذكور في القسم الثاني لا يرد هنا ولا يتصور بالنسبة الى هذا القسم ولو في نظر القائل اذ لا تنافي بين مقتضى الدليلين العقليين اعني قاعدة الشغل ودفع الضرر المحتمل وبين كون مراد الامر التوسعة رخصة واجزاء فيما نحن فيه من الدلالة اللفظية والمراد واما القسم الخامس المردد بين الثاني والاخير من الادلة كاستعمال الامر مجملا في موارد ففيه اشكال لان مقتضى قاعدة اللفظ الفور التعجيل فان قوله مجملا ايضا مقتضى القاعدة في ثبوت ان الظاهر تعلق الامر بعد تعلق الفور بالمادة انما كان في الكلام هيئة ومادة كما في قولك بدا اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الطب ولا تناقض في الكلام ايضا لان الافضلية التي هي مقتضى هيئة اعلم انما وردت على المادة ثم تعبر عنها في المادة بالفقه في الجزء الاول وكذا الهيئة وردت على المادة بعد تقييدها اي المادة بالطب في الجزء الثاني فلا يلزم كون زيد فاضلا ومفضولا على الاطلاق حتى يلزم التناقض فمقتضى تلك القاعدة اللفظية هو تعلق مقاصد اسمي اعني طلب السوق على المادة بعد تعلق الفند اعني المتهمل على المادة فيصير المعنى اعني السوق المتعجل مطلوب مثل هذا فوري تعجيلي ويمكن التفصي عن هذا الاشكال بان المرجع هو العرف ولا حجية في قاعدة اللفظ من حيث هو فلو كان فهم العرف مطرحا فما فهمنا منه لا بد من الرجوع الى العرف فان فهموا التعجيل فهو المتبع وان فهموا التعدد المطلوبي فكذلك وان بقي عند العرف حال اللفظ مجملا فهو موقوف ويرجع الى الاصل في الدوران ولكن الظاهر ان فهم العرف من ذلك اللفظ هو في الغالب الفور التعدي اذا عرفت ذلك فاعلم انه يرد على صاحب الامور الاول انه قال بتمسكهم بالادلة الدالة على كون نفس الصيغة للفور وهو الاكثر فلا بد من القول بكون الفور تقييديا وانت خبير بان كون الامر دالا على الفور بنفسه كونه



صفحة

لصلّ في ان القضاء بفرض جديد لا بالامر الاول الاصح ان القضاء بفرض جديد لتبعيته للامر ولا للاصل مفهوم الزمان ان كان حجة والحق عدم حجيته لكن يكفي فهم العرف منه
صم الخميس التقييد اى كون الزمان جزء المطلوب والتمسك للقول الثاني بان المتبادر من مثل صم الخميس كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد وان المتبادر تعدد المطلوب او ان الاصل مع
الشك في التقييد والتعدد هو الاخير ساقط

في ان القضاء بامر جديد ام تابع

فيقد المتكلم المهم ومفهوم من وجه الثالث انه لو كان الدليل الدال على كون المراد من الامر الفور لا على نفس دلالة الصيغة هو الاتيان او الاكثر انما
هو من قبيل الدال على دلالة نفس الصيغة وانت خبير بان من ادلة ارادة الفور ما سوى الاتيان ولا يحصر فيهما كالدليل العقلي الذي ذكر في كتابه
انه لو جاز التاخير لجاز الى آخره **الثالث** انه لو دل الدليل على اثبات المراد لكان الفور بتعدد المطلوب لتعلق الامر وانت خبير بانه يفهم الفور من الخارج لا
يستلزم كون الامر بتعدد المطلوب كما ان فهم الفور من امر استقي ماء من قرينة العطش ليس من اللفظ ومع ذلك لو ورد فيه تقييد تعدد المطلوب فيهم الفور من الخارج
لا يستلزم تعدد المطلوب **ضابطة** اختلفوا في انه لو دل الدليل على وجوب شيء في وقت معين فهل يلزم الاتيان به بعد الوقت ولو بعد خروج الوقت
ام لا بان علم بانه المكلف في الوقت وان لم يرد دليل آخر على لزومه ذلك ام لا بد من التوقف حتى يرد دليل على لزوم الاتيان بعد خروج الوقت
ذهب الى كل فريق واما لو ورد دليل آخر على لزوم الاتيان به خارج او عدم لزومه فهو خارج عن البحث **ومحل الكلام** انما هو في
صورة الشك فقيل بان القضاء تابع للاداء وقيل بفرض جديد وقد يتمسك لاثبات القول الاخير بعد خروج الوقت البراءة عن التكليف به
فيتوقف الى مجيء الدليل الى القضاء وبان المفهوم من قوله صم يوم الخميس عدم الوجوب بعد الوقت ومفهوم الزمان حجة والفرق بين الدليلين
انه لو دل دليل على وجوب القضاء خارج الوقت كان معارضا لظاهر اللفظ على الدليل الاخير دون الاول ويمكن التمسك للقول الاول بوجوه
الاول ان المفيد الذي منها الموقتات المطلوب منها نفس الماهية لا بشرط وذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد كما لو قال العبد اعد الكوز
واسقني ماء فلو اتى به في غير هذا الكوز من الظروف المتعارفة امتثل ايضا والاوامر الشرعية كذلك للتبادر **الثاني** ان الاوامر المفيدة بالاوقات
الخاصة المتبادر منها تعدد المطلوب لازمه الاتيان بالماهية وان خرج الوقت وعصى بالتاخير عنه **الثالث** انا لا نعلم ان التكليف مقيد
او متعدد فعند الشك في بقاء الامر يستصحب بقاء **الرابع** ان يقال انا سلمنا انه ليس بمتعدد وان المطلوب واحد لكن لا نعلم ان ذلك التكليف
تقييدي ام ذكر الوقت من باب تعيين احد الافراد فعلى الاول المطلوب هو الماهية منضمة الى الوقت وعلى الاخير ليس الوقت جزء المطلوب بل لا بد
من الاتيان في اي وقت كان فعند الشك في بقاء الامر بعد الوقت يستصحب الامر **الخامس** سلمنا انه تقييد ولكن انتفاء القيد يستلزم انتفاء
المقيد وانتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء العام كما ان فقد الانسان لا يستلزم فقد الحيوان فقدنا الوقت الخاص لا يستلزم بقاء الامر المتعلق بالماهية
السادس انا سلمنا انه تقييد ولكن لا نعلم ان انتفاء الخاص يستلزم انتفاء العام الا فان كان الاول انتفى الامر وان كان الثاني بقي الامر
فعند الشك في البقاء يستصحب **السابع** قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
الثامن الاستقراء لان اغلب الموقتات ورد الامر بها بعد مضي الوقت ايضا ويلحق المشكوك بالغالب **والمختار** ان القضاء بفرض جديد
لما مر في اخر الضابطة السابقة من القاعدة اللفظية المطابقة فيما نحن فيه لفهم العرف فان في صم الخميس مثلا مرد حمل المادة بعد التقييد بالقيود
المذكورة في الكلام ولازم ذلك كون الامر تقييديا اذ فهم العرف يطابقه ايضا نعم وعلمنا ان معا تكون المصلحة المقصودة في الماهية متعدد
وان خصوص الوقت مطلوب آخر ومن باب ذكر احد الافراد حكمنا بتعدد المطلوب لفهم العرف ذلك وعند اغتنا العلم النص فقد علمنا المطلوب
الماهية مطلقا حكمنا بتعدد المطلوب وفيما شككنا فقد القرائن اتبعنا ظاهر اللفظ المفيد لكون الوقت جزء المطلوب فيكون تقييديا ومع ذلك
لا ندعي ان العرف يفهم عدم وجوب الصوم بعد الوقت حتى يعارض الدليل الوارد على الوجوب بعد الوقت كما ينسب القائل بحجية مفهوم الزمان
لانا نقول بحجيته بل ندعي ان المتبادر من اللفظ هو كون الوقت جزءا من هذا الطلب المستفاد من هذا الخطاب بعد خروج الوقت فلو ورد
دليل على وجوب الماهية بعد الوقت لم يكن معارضا مع الخطاب الاول لسكوته عن حكم ما بعد الوقت اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الدليل الاول
على تبعية القضاء للاداء فاسد اولا بان المتبادر من اللفظ التقييد لا الذكر من باب احد الافراد وثانيا بانا لو تنزلنا عن دعوى كونه تقييديا لكن
نقول ان العرف المبني عليه لا يتم على ان في التاخير اثما وهذا يكشف عن عدم كون ذكر الوقت من باب ذكر احد الافراد واضعفها بل لا بد اما ان
يكون تقييديا او تعدد المطلوب وثالثا بانه منافي لاجماعهم على حصول الاثم بالتاخير **وكذا الثاني** اولا بان المتبادر هو التقييد لا التعدد
الحكم كما قلنا **وثانيا** بانه يكون الفعل على ذلك الى على فهم تعدد الحكم اداء في الوقت وخارجه لا قضاء لان الامر بالماهية على هذا مطلق غير
موقت وفعل اتى بها المكلف وانما الفائت وقت الامر الآخر كما في الفورية المتأخرة من اول وقتها كالحج فلا يبقى للتقسيم بعد ونعت الاداء
الى القضاء ولهذا الايراد يتوجه على الدليل الاول ايضا الا ان يقول الخصم لا مشاحة في الاصطلاح والمعتبر عندهم تسمية على تسمية ما وقع بوقت
لا تحوى قضاء بعد بخلاف ما اذا امر فيه مطلق التعجيل من غير تعيين وقت فلا يرد على الايراد على ما بيان الثاني **والثالث** فاسد بانا لما
بالتبادر انه تقييدي ولا شك التالي في ذلك وثانيا بان الاستصحاب على فرض الشك لا يجري هنا لان المستصحب هو الامر التقييدي بعد نسخ وكذا الامر
المطلق بالماهية من حيث هو فهو مشكوك ابتداء **وكذا الرابع** لان الشك غير موجود بعد ما ذكرنا من كون الامر تقييديا وسائر الاحتمال
كون ذكر الوقت من باب الفور فان في التاخير اثما بالوفاق ثم لو كان ذلك مشكوكا لا يجري الاستصحاب في ذات الامر بين متباينين لا لاثبات

في ان القضاء تابع للاداء

اوان الاصل مع الشك في كون الوقت جزءا لم فرد اهو الاخير او بان انتفاء القيد لا يستلزم انتفاء المقيد او يحكم الاصل مع الشك حينئذ او بقوله الميسور لا يسقط بالمعسور او بالاستقراء بين
القضاء نعم يمكن ان يتوهم بناء ورود الامر بعينه في بعض الاحوال لم يرد على عدم قضائه اصلا ان العرف يفهم من ذلك تعدد المطلوب فيسري الى صورة الشك من افراد هذا
القسم نتايج

والاكثر وكذا **الخامس** لان المرتبة ان كان انتفاء الاخص لا يستلزم انتفاء الاعم الذي هو في ضمن غير هذا الاخص فهو مسلم وان كان انتفاء الاخص لا يستلزم
انتفاء الاعم الذي هو موجود في ضمن هذا الاخص فهو بديهي البطلان فان انتفاء الانسان مستلزم لانتفاء الحيوان الذي في ضمن الانسان وما نحن فيه من الاخير
فان المامور به هو العام الموجود في ضمن القيد المخصوص فينتفي المقيد بانتفاء القيد فلا يمكن ان يقال ان الاعم ان انتفاء الخاص لا يستلزم انتفاء
العام وان شك فيه فنستصحبه لانه لا شيء يستصحب حين الشك لان المستصحب ان كان هو العام في ضمن الخاص المامور به فقد انتفى قطعا وان كان مطلق
العام في ضمن غير ذلك المقيد فهو لم يكن مشكوكا ومن ثم لا يظهر فساد **السادس** وان الشك اولا ممنوع وبعد التسليم الاستصحاب غير جار وكذا
السابع فاسد لان قوله الميسور لا يسقط بالمعسور لا ينصرف الى المركبات الاعتبارية التي نحن فيها بل ينصرف الى المركبات الخارجية العرفية كالصلوة
اولا العموم كما في ما اشهر مضا لان الوقت اذا خرج لم يمكن الاتيان بشيء من جزئي المامور به المقيد بالوقت كما عرفت ان المفروض ان الخاص قد
انتفى وان العام الموجود في ضمنه انتفى بانتفائه فقد تعسر المامور به بكل اجزائه ولم يبق ميسور اصلا ولا يدرك شيء من اجزائه واما العام في ضمن غير
هذا الخاص فلم يعلم تعلق الامر به اولا اصلا ولا يمكن حمل الرواية على انها انه ظاهر نقط لا يسقط اذ السقوط وعدمه فرع الثبوت اولا
والتكليف بالعام المطلق لم يثبت بل هو مشكوك اولا وخلافه متيقن ولا فرق فيما ذكر من الجواب بين حمل الخبر على الانشاء بمعنى انه يلزم على
المكلف عند تعسر المعسور وقلنا انه خبر معنى كما هو خبر لفظا او ضمرنا لفظ الحكم حذرا من لزوم الكذب فيصير المعنى انه لا يسقط حكم الميسور
لسقوط حكم المعسور فهذا الجواب يجري في الخبرين الاخيرين ايضا واما تمسكهم بالاستقراء فقد يقال انه لو تم لكان دليلا على لزوم القضاء وكونه
جديدا ان الكلام انما هو في بقاء الفرض الاول وعدمه ويجري هذا الجواب في التمسك بالاخبار المتقدمة ايضا ولكن هذا الجواب وان كان صحيحا في
نفسه لكنه لا يثمر اذ الثمرة في النزاع انما يظهر عند الشك في وجوب القضاء واذا لم يرد دليل خاص على احد الطرفين والاخبار والاستقراء لو تما دالا
على مطلوب الخصم وهو وجوب القضاء عند الشك عند الحاجة الى الدليل الخاص على وجوبه فيبطل ثمرة **والقول** بالفرض الجديد فهو الحكم بعدم
القضاء الا اذا ورد عليه دليل فالجواب الصحيح عن احد الامرين اما نفي وجود الغلبة والاستقراء واما نفي اعتبارها على فرض وجوده لكن الاخير لا يمكننا الا انا
نقول باعتبار من حيث هو نعم لو قال احد بكون القضاء بفرض جديد من باب المفهوم لو تم امكنه منع اعتبار الاستقراء لكونه معارضا مع اقوى منه
هو مفهوم الزمان لكن نحن لما لم نقل بحجية مفهوم الزمان ونفينا الوجوب بعد الوقت بالاصل فلا مفر لنا من العمل بالاستقراء بعد فرض وجوده
لانه مقدم على الاصل فانحصر طريقنا في منع وجود الاستقراء وان الغلبة المفيدة للظن **فنقول** لا غلبة في المقام تفيد بها بحيث يعتد
الظن الا ان يقال ان الظاهر من الاوامر الموقتة وان كان هو التقييد لكن بعد ورود الامر بالقضاء بعد خروج الوقت في بعض الاحيان كالصوم
يحمل الامر الاول على تعدد المطلوب الامر بالقضاء انما هو لتدارك الامر الاول بحيث لو اتى المكلف به في الوقت لم يات الامر به ثانيا لان الامر به ثانيا مستقل
وفرض جديد لا دخل له بالامر الاول فيفهم العرف من الامر بالقضاء ان الامر كان تعدد المطلوب ويكشف عن كون المهية في الامر الاول مطلوبة
من جهتين وكان خصوص الوقت مصلحة زائدة فلو قال صم الخميس ثم قال بعد الكلام يوم الخميس فقال له المولى صم اليوم الاخر اذا تركت او نسيت صوم
يوم الخميس لفهم العبد ان المطلوب في صم الخميس كان هو الصوم من حيث هو وان الوقت كان مطلوبا اخر وان كان الظاهر من هذا الكلام مثل الامر بالقضاء
هو التقييد لتعدد المطلوب لكن هذا بضميمة قرينة كاشفة عن ارادة تعدد المطلوب بالنسبة الى سائر الاحوال نحو صوم يوم الخميس كجبر او للنوم او
للاغماء او السكر او غيرها فيفهم انه يجري الامر بالقضاء في حالة واحدة وهي النسيان كون الامر تعدد المطلوب بالنسبة الى جميع الاحوال وان امكن
عقلا كون الامر بالنسبة الى بعض الاحوال تقييدا وبالنسبة الى بعض الاخر تعدديا **فنقول** ح ان اكثر الموقتات كالفرايض اليومية والصوم
قد ورد الدليل على قضائها بعد الوقت ولو في حالة واحدة فيكشف العرف عن كون الامر الاول من تلك الموقتات تعدد مطلوبيا بالنسبة الى
كل احوال تلك الموقتات الخمس التي يات الامر بقضائها في شيء من الحالات بالاستقراء فيحكم بكون كل الموقتات تعدد مطلوبيا الى ان يثبت خلافه
والفرق بين هذا الاستقراء وسابقه انه لم يتعد بالاستقراء هنا الا الى الموقتات القليلة التي لم يات الامر بقضائها في شيء من الحالات وفي الاستقراء
السابق تعدينا الاستقراء الى تلك الموقتات القليلة والى سائر حالات الموقتات الاخر التي ورد الامر بالقضاء فيها في بعض حالاتها دون بعض ولمانع ان يمنع
الاستقراء السابق بان سائر الاحوال التي لم يرد فيه الامر بالقضاء من الموقتات الكثيرة ومن الاوامر القليلة التي لم يرد فيها الامر بالقضاء اصلا لو لم
يكن اكثر من الاحوال التي ورد الامر بالقضاء فيها الامر في الموقتات الكثيرة لم يكن اقل فكيف يتمسك بالاستقراء بخلاف الاستقراء الاخير فانه يثبتنا
فيه كون الموقتات الكثيرة بكل احوالها تعدد المطلوبيا بفهم العرف او نعديها بالاستقراء الى الموقتات القليلة فالاستقراء الثاني تام الا ان يجاب
عنه بان هذا صحيح لو لم يكن لفهم العرف معارض في بعض الموقتات امر بالقضاء في بعض احوالها الاخر فكما ان اهل العرف يفهمون التعدد في الحالة
التي امر بقضائها كذا يفهمون التقييد من الحالة التي ورد الدليل على عدم قضائها فيتعارضان فيبقى الانص فيه من الحالات مشكوكا فيه
فيتوقف حتى يجيء فرض جديد فيجري ورود الامر بالقضاء في اكثر الموقتات لا يتم المطلوب وان صح فهم العرف واما الحكم بالتعدد في صورة جاء فيه الامر بالقضاء

بعض في الاحوال

اصل في مقدمة الواجب هل الامر بالشيء على الاطلاق يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به من المقدمات مطلقا ام لا مطلقا ام يقتضي في السبب خاصة ام في الشرط الشرعي خاصة ام الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وجوه اعلم ان الواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شيء يعرض مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شيء يعرض مقيد ومشروط ثم ان لم يكن الامر به من جهة الامر بغيره فنفسي وتابع

في مقدمة الواجب

في بعض الاحوال الاخر فهو معارض بصورة نفي القضاء فيهما في بعض الاحوال علم بان امر بقضا ولو في بعض الاحوال فالتحقيق ان امر الموقت اما لم يجئ فيه نص لا على القضاء ولو في بعض الاحوال ولا على عدمه كلية واما ان جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال وعلى نفيه في بعض الاخر واما جاء دليل على القضاء في بعض الاحوال ولم يجئ دليل اصلا على نفيه في بعض الاحوال الاخر واما عكس ذلك فان كان القسم الاول توقف عند الشك الى ان يجئ فرض جديد لما مر من ان المتبادر التقييد السليم عن المعارض وان كان القسم الثاني توقفنا ايضا في محل لم يرد دليل على احد الطرفين الى ان يجئ فرض جديد لتعارضهما وتساقطهما بقي التقييد في الامر سليما عن المعارض واما القسم الرابع فيحكم بالوقف الى ان يجئ فرض جديد بطريق اولى واما القسم الثالث فيحكم بالامر الاول لفهم العرف فلتة من النصوص يحكم بان الفرض الجديد في واحد منها بالفرض الاول ولم يثبت الاستقراء هذا لم يكن اجماع في البين على عدم الفرق بين النصوص والحوادث وعدمه **ضابطة** هل الامر بالشيء على الاطلاق يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به من المقدمات امرا وتحقيق الكلام فيه يقتضي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في تقسيم الواجب باعتبارها المرتبطة فاعلم ان الواجب ينقسم تارة الى المطلق والمقيد وقد يسمى الاخير بالمشروط فالواجب من حيث عدم تعلق وجوبه بوجود شيء مطلق ومن حيث تعلق وجوبه بوجود شيء مقيد والمراد من الشيء المنفي الواقع في تعريف المطلق العنوان ليس في الخارج واجب لا يتوقف وجوبه على وجود شيء من الاشياء اذ لا اقل من توقفه بالبلوغ والعقل والتمكن فلا واجب يكون مطلقا من كل جهة ولا مقيدا من كل جهة وانما الاطلاق والتقييد بالنسبة الى مقدمة لا يتوقف وجوبه على وجودها مطلق وبالنسبة الى المقدمة التي يتوقف وجوبه على وجودها مقيد فالمراد بالشيء في التعريف هو الشيء المفروض والموجود الذي لا يتوقف وجوب الواجب على وجوده وقد يعرف المطلق بانه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والمقيد بانه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **وفيه** ان الاول مخدوش طردا لدخول الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية وعكسا بما لا يتوقف عليه الواجب وجودا وعدما كالصلوة بالنسبة الى حركة الاصبع فيها **والثاني** مخدوش عكسا بخروج الواجب المقيد المذكور الى الحج بالنسبة الى الاستطاعة الشرعية مع كون الواجب بالنسبة اليها مقيدا اتفاقا **بيان** ذلك ان الاستطاعة الشرعية ليست مقدمة لوجود الحج مع انها مقدمة لوجوبه فيصدق على الحج انه ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده فان وجوده موقوف على الامكان العقلي الحاصل بغير الاستطاعة ايضا لا على الاستطاعة الشرعية لان الاستطاعة يعني العقلية لوجود الحج كالحاج متسكعا فوجوب الحج لا يتوقف على ما يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة العقلية بل يتوقف على شيء آخر لا يتوقف عليه وجوده وهو الاستطاعة الشرعية فيصدق عليه انه يتوقف وجوبه على ما لا يتوقف عليه وجوده بل يتوقف على الاستطاعة الشرعية التي لا يتوقف عليها وجوده فلا يطرد تعريف المطلق لدخول الحج الواجب فيه مع كونه مقيدا قطعا فظهر عدم انعكاس تعريف المقيد المطلق واما عدم انعكاس تعريف المطلق بالنسبة الى حركة الاصبع فلانه لا يصدق على الصلوة بالنسبة الى الحركة المذكورة انها لا يتوقف وجوبها على ما يتوقف عليه وجودها مع انها واجب مطلق بالنسبة اليها **ووجهه** عدم الصدق عدم كون حركة الاصبع في الصلوة موقوفا عليها الصلوة لا وجودا ولا عدما ولا وجوبا الا ان التعريف يصدق عليها بطريق السالبة بانتفاء الموضوع مجاز لا يصار اليه في التعاريف الا بالقرينة ويبقى ان الكلام في تقسيم الواجب الى المطلق والمقيد وحركة الاصبع ليست مقدمة **فان قلت** النقض بالحج فاسد اذ الاستطاعة الشرعية مقدمة لوجود الواجب من الحج فوجود الحج يتوقف عليها فلا يصدق عليها تعريف المطلق لان الحج الواجب ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده **قلنا** المقدمة اما مقدمة لوجود صرفة كالطهارة للصلوة فان الصلوة يجب وجودها لان المراد من مقدمة الوجود ما هي مقدمة للوجوب سواء كان لوجود العبادة او لصحتها او للعلم بها واما مقدمة الوجوب صرفة كالاستطاعة الشرعية للحج فان وجوب الحج لا يتوقف عليها فان وجود ذات الحج لا يتوقف عليها ولا صحته يتوقف عليها ولا وجود العلم يتوقف عليها بل وجود وجوب الحج يتوقف عليها فهي سبب وعلة للوجوب ليس الا واما مقدمة لهما معا كالامكان العقلي للعبادة ثم نقول ان قولهم في تعريف المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وكذا في المقيد اريد بما يتوقف عليه وجوده ما يتوقف عليه وجود الموجود كالاستطاعة للحج الواجب فهو باطل اذ يصير المعنى ح المطلق ما لا يتوقف وجوده وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده فانه لا يكاد يتحقق في المقيد بغير الطهارة للصلوة فلا بد ان يكون المراد احد الامرين اعني ما يتوقف عليه ذات الواجب او ما يتوقف عليه الذات الموصوفة بالصفة التي هي الوجوب واياما كان لا يتم دفع النقض لخروج الاستطاعة بالنسبة الى الحج عن القسمين فانما الاول هو الطهارة ومثال الثاني الامكان **وينقسم** تارة الى النفسي وهو ما لا يكون الامر به من جهة الامر بغيره بحيث لو لم يرد الامر بالامر الاول لم يؤمر به ايضا والى الغيري وهو ما يقابله وانما قيدنا التعريف في الاول بكون الامر به لا من جهة الامر بالغير لئلا يتوهم ان الواجب النفسي ما يكون الغرض عن الامر به هو نفسه لا لاجل تحصيل الغير فكان الامر به مقصودا بالذات ومطلوبا في نفسه لا لاجل الوصول الى شيء آخر واما الواجب الغيري فهو كالوضوء فان الامر به لاجل الامر بالصلوة وان قيل بوجوبه نفسا ايضا فان المشهور انه واجب غيري لا غير وقيل بكونه نفسيا وغيريا بالجهتين واما القول بالنفسية فقط فلم ينقل له قائل بالحدس **والثمرة** في كونه نفسيا ايضا ان القائل بكونه نفسيا يقول بجواز الوضوء بمجرده بنية الندب المقصود له

في تقسيم الواجب

في تقسيم الواجب

والاخير غيري وان امر به لاجل الطاعة والانقياد فتعبدي والا فتوصلي وان تعلق به الخطاب والامر اصالة فاصلي والا فتبعي

شايح

في تعلق الامر

من المشروط ان لم يجب بعد لكنه بعد دخول الوقت يجب وجوب الغير فلو دخل وقت الصلوة وجب الوضوء نفسا ايضا وترتب الثمرة واما القائلون بالغيرية فقط فلا يوجب الوضوء مخرط بان السبب بالشرط في وجوبه عنده دخول الوقت وبعض من قال بالغيرية فقط يقول بوجوبه ايضا بمجرد طرو بان السبب لان الوجوب الغيري لا يستلزم كون الوجوب بعد وجوب الغير وان لم يصل لتلك الرتبة الا ترى ان الواجب المضيق لا بد من اتيان بعض مقدماته قبل الوقت كغسل الجنابة للصوم فانه غيري ويجب تقديمه على دخول الوقت واذا لم يكن الغيرية منافية للتقدم وجوبا من حيث الزمان فالوضوء ايضا غيري يجب بعروض الحدث لاطلاق الامر به لطرو سببه من دون تقييد بدخول الوقت ومثل الواجب الغيري بالمعنى الاول داخل في الواجب المشروط كما ان الاول الى الواجب المقيد والمشروط ما قيد وجوبه بشيء وهذا داخل فيه بالمعنيين والقولين اذ الوجوب الغيري مشروط بوجود الغير فلا رتبة بل هو داخل فيه وان لم يكن زمانا فكل غيري مشروط والنسبة بين الواجب النفسي والغيري عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء على القول الذي حكيناه وما دة الافتراق الصلوة والوضوء على القول المشهور وينقسم تارة الى التعبدي وهو ما امر به لاجل الاطاعة والانقياد كالصلوة والى التوصلي وهو ما وجب لاجل التوصل الى غيره وان كان ذلك الغير عبادة تعبدية والواجب تبعيا بل وان لم يكن المامور به محبوبا واما في الغيري فيشترط فيه ان يكون نفس الواجب محبوبا كالوضوء ونحوه بخلاف التوصلي مثاله كالتطهير عن الخبث فانه ليس الغرض منه الا الوصول الى الغير ولذا يجوز باي نحو اتفق حتى لو فعله غير المكلف على الوجه المحرم او من غير شعور وتفطن او من غير قصد القربة وقد يكون شيء واحد تعبديا وتوصليا من جهتين كسقي المولى المامور به فانه لو اتى به الغير بل المامور سقط عنه لكون الغرض فيه تسكين العطش وقد حصل فهو من تلك الجهة توصلي لكن لو باشره المامور لزمه الاتيان بقصد امتثال امر المولى فلو اتى به لاجل داع اخر وعلم به المولى لذمه وان سقط عنه التكليف بهذا النحو من الاتيان ايضا لكنه معاقب على ترك قصد القربة فظهر ان النسبة بين التعبدي والتوصلي عموم من وجه مادة الاجتماع ما ذكرناه مادة الافتراق واضحتان واما النسبة بين الواجب النفسي والتعبدي فكذلك لصدقهما على الصلوة وصدق الاول فقط على السقي المامور به اذا صرح المولى بعدم وجوب قصد القربة فانه نفسي اذ ليس الامر به لاجل الامر بغيره وليس تعبديا بالفرض وصدق الثاني فقط على الوضوء على القول المشهور لاشتراط صحته بالقربة وارتباط حسن جهة التوصل فيه بجهة التعبد والنسبة بين الواجب النفسي والتوصلي كالسابق لصدقهما على السقي المامور به اذا اريد به الجهتان كما مر فان الامر توصلي ونفسي وما دة الافتراق الصلوة وغسل الثوب بين الغيري والتعبدي عموم من وجه لصدقهما على الوضوء لان الامر به مسبب عن الامر بالصلوة ويلزم فيه قصد القربة وصدق الاول فقط على غسل الثوب ان فرضنا كونه محبوبا ولو في الجملة لعدم لزوم قصد القربة فيه وصدق الثاني فقط على الصلوة وبين الغيري والتوصلي عموم مطلق اذ كلما كان غيريا ففيه جهة توصل لا محالة فكل غيري توصلي وقد يكون الواجب توصليا لا غيريا كغسل الثوب اذا فرض خلوه عن المحبوبية وكالسقي فانه نفسي من جهة توصلي من اخرى كما مر وينقسم تارة الى الاصلي وهو ما تعلق به الامر والخطاب اصالة كالصلوة والى التبعي وهو ما تعلق به الخطاب لا تعلقا اصليا بل بسبب تعلق الامر بشيء اخر فهم هذا تبعا ملاحظة ذلك الامر مع العقل كوجوب المقدمة المستفاد خطابه تبعا من خطاب ذي المقدمة بضميمة العقل بناء على عدم كون وجوب المقدمة اصليا بحيث تعلق الخطاب بها اصلا وفهم من اللفظ التزاما تبعا او من العقل المستقل من دون خطاب ذي المقدمة وقد يجتمع الجهتان في واحد كالوضوء فانه واجب اصلي من حيث تعلق الخطاب بنفسه في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وواجب تبعي من جهة تعلق الخطاب بالصلوة وكونه مقدمة منها بل هو واجب غيري ايضا فلا مانع من اجتماع الجهات وظهر بما ذكر ان النسبة بين القسمين عموم من وجه لصدقهما على الوضوء وصدق الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على المقدمة التي لم يتعلق بها خطاب اصلي اصلا والنسبة بين التعبدي والاصلي عموم مطلق فان كل تعبدي اصلي ولا عكس كغسل الثوب بين التوصلي والاصلي عموم من وجه مادة الاجتماع الوضوء والغسل والافتراق من جانب الاصلي فقط الواجب الغير المتعلق بها الخطاب اصلا التي هي توصلية صرفة وهذا المثال بناء على ما مر من عدم وجوب المقدمة اصالة ومن جانب التوصلي الصلوة وبين النفسي والاصلي عموم مطلق فكل نفسي اصلي ولا عكس كغسل الثوب والوضوء وبين الغيري والاصلي كل فكل غيري اصلي ولا عكس كالصلوة وبين النفسي والتبعي عموم من وجه لتصادقهما في الوضوء على القول بانه نفسي بضميمة القول بعدم وجوب مقدمة الواجب اصالة وصدق الاول فقط على الصلوة والثاني فقط على مقدمة الواجب بناء على القول المذكور وبين الغيري والتبعي عموم من وجه يتصادقان في الوضوء ويصدق الاول فقط على مقدمة الواجب ان قلنا بوجوب المقدمة اصالة وفرضنا المحبوبية والثاني فقط على مقدمة الواجب التي لم يؤمر بها اصالة اذا قلنا بعدم وجوب المقدمة اصالة لا لفظا ولا عقلا وبين التعبدي والتبعي عموم من وجه يجتمعان في الوضوء بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث انها مقدمة الا تبعا والاول فقط كالصلوة والثاني فقط كمقدمة الواجب التي لم يؤمر بها اصلا مع قولنا بعدم وجوب المقدمة الا تبعا وبين التوصلي والتبعي عموم مطلق فكل تبعي توصلي وان كان فيه جهة اخرى من التعبدية والتوصلية كالوضوء فانه واجب تعبدي وتوصلي وتبعي بناء على عدم وجوب المقدمة من حيث هي الا تبعا اما جهة التعبد فلاشتراط القربة فيه ولما التوصلية فواضحة واما التبعية فلان الامر بالصلوة المستلزم للامر به تبعا وان قلنا بوجوب المقدمة اصالة انتفى جهة التبعية واما التوصلي فقط فكالوضوء على القول بوجوب المقدمة وطلبه باستخراج سائر النسب وينقسم تارة الى الشرطي وغيره وقد يتوهم ان هذا الاصطلاح مستحدث من متاخري المتاخرين وليس

في بيان النسبة بين الواجبات

في تقسيم الواجب

وقد ينقسم ايضا الى الشرطي وغيره وفي تقسيمه رجحان وعليك بملاحظة المنسب

نتايج

مقدمة الواجب

كل فقد حكي عن الشهيد الثاني وصاحب المدارك تسميته بعض الواجبات بالشرطي فليس من مستحدثات متاخري المتاخرين ولكن في تحقيق المراد من الواجب الشرطي اشكال ولنمثل بعض الامثلة ثم نحقق الكلام فيه **فاعلم** انهم اختلفوا في انفعال ماء البئر بملاقاة النجاسة بعد اتفاقهم على انفعاله بالتغيير فقيل بالعدم وانه يستحب النزح وقيل بالانفعال ولزوم النزح عند الاستعمال وعن الشيخ انه لا ينفعل ويجب النزح تعبدا للامر به ولكنه شرط جواز الاستعمال فلو استعمله قبل النزح اثم اذا كان الاستعمال عمدا ولا يثبت عليه شي وصلوته صحيحة على التقديرين ومقتضى ذلك جواز الاستعمال بالنزح لانه النزح وان لم يرد الاستعمال فلو ملأ البئر بغير استعماله لم يكن شي عليه نعم لكن عند ارادة الاستعمال لا بد من النزح فيكون النزح اذن واجبا شرطيا وايضا قالوا الوضوء واجب شرطي للصلوة المندوبة بالنسبة الى الاذن والا فمنه **واورد** عليهم بان المشروط اذا لم يكن واجبا فكيف يكون شرطه واجبا واجيب بان الوضوء ليس واجبا لكن جواز فعل المشروط مشروط بالوضوء فاذا لم يتوضأ لم يجز عليه فعل المشروط فالعقاب انما هو على فعل الحرام لا على ترك الواجب الذي هو الوضوء اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان المتصور امران احدهما كون الواجب الشرطي كالوضوء والنزح واجبا وكان العقاب على تركهما لا على استعمال الماء او فعل الصلوة مستحبة او الاذان وثانيهما ان يكون الوضوء والنزح شرطين لجواز المذكورات لا واجبين بمعنى ان العقاب لفعل الحرام وهو فعل المشروط بدون شرطه كما مر **ومرجع** الامرين الى ان الوضوء والنزح هل هما اذا واجبان شرطيان بارادة الفعل الاخر الذي هو استعمال الماء مثلا او الصلوة المندوبة وهما ليسا واجبين اصلا بل شرطان لجواز الفعل الاخر في الاستعمال مثلا فانه يحرم بدون الشرط **وتظهر الثمرة** فيما لو توضأ مثلا او اغتسل بماء البئر الملاقي للنجاسة قبل النزح وقلنا بوجوب النزح وبعدم الانفعال فان كان المراد المعنى الاول كان الوضوء صحيحا لانه انما ترك الواجب وهو النزح واثم من جهته والوضوء مطلقا حينئذ صحيح وكذا الغسل وان كان المراد الثاني فسد الوضوء والغسل لكونهما حراما والنهي مفسد للعبادة فهل مرادهم من الواجب الشرطي اي المعنيين يظهر من لفظ الواجب المعنى الاول لان المتبادر من الواجب كون العقاب على نفس الشي فالوضوء وان كان واجبا شرطيا للصلوة المندوبة فلازمه ان العقاب على ترك الوضوء عند فعل المشروط فمعنى الواجب الشرطي ان الشي واجب عند وجود شرطه كالنزح عند ارادة الاستعمال والوضوء عند ارادة الصلوة المستحبة وعلى هذا يكون من اقسام الواجب المشروط **ويظهر** من امثلة الشرطي المعنى الثاني فانه على الاول لا بد من حمله على المشروط والقول بان الشي واجب مشروطا واما على الثاني فيبقى على حاله اذ المعنى ان الواجب شرطي اي هو شرط للغير فالوضوء واجب شرطي اي شرط لحصول الغير وهو جواز الصلوة النافلة وهكذا والظاهر من بعض العبائر ايضا ارادة الاخير واذا ظهر الواجب الشرطي ظهر ما يقابله ايضا فلا تغفل

المقدمة الثانية اعلم انه اذا دار الامر في الواجب بين الاطلاق والتقييد فلا اصل فيه بالنسبة الى الموارد مختلفة فان الاطلاق والتقييد قد يلاحظان بالنسبة الى الوجوب بان لا نعلم ان وجوب الصلوة مطلق ام مقيد بوصول الوقت الفلاني وقد بالنسبة الى الواجب بان لا نعلم ان وجود الصلوة الواجبة وصحتها مشروط بالطهارة ام لا مع القطع باطلاق الوجوب بالنسبة اليهما فالشك تارة في اطلاق الواجب وتقييده لا اطلاق الوجوب وتقييده وعلى ان يكون الشي الواجب مشكوك اطلاق وجوبه وتقييد وجوبه واجبا نفسيا كالحج المعلوم نفسيته واصل وجوبه بالاجماع مثلا مع ان الشك في ان وجوبه مقيد بحصول تمام الكفاية ام يكفي استطاعة الزاد والراحلة فلا ندري ان الحج واجب على المستطيع بشرط الرجوع على الكفاية ام ليس بواجب عليه بقيا القبلي بوجوبه على المستطيع بشرط الرجوع على الكفاية فالشك في اطلاق وجوب الواجب النفسي الثابت وجوبه بالدليل اللبي وتقييده واما ان يكون الواجب المشكوك اطلاق وجوبه وتقييده واجبا غيريا كما لو علمنا بوجوب تقليد الاعلم في الجملة لاجل الامر بشي اخر هو واجب نفسي وهو تحصيل الاحكام الشرعية مطلقا وشككنا في ان وجوب تقليد الاعلم الذي هو واجب غيري ثابت وجوبه بالدليل اللبي فهل هو مقيد بصورة الاطلاع على الاعلم فلو لم يطلع لم يجب عليه الفحص وجاز له تقليد غيره ام هو بالنسبة الى الاطلاع وعدمه مطلق فيجب عليه الفحص فالشك في اطلاق وجوب الواجب الغيري الذي هو تقليد الاعلم الثابت وجوبه بالدليل اللبي وتقييده بصورة الامر فيما لان الدليل على تقليد الاعلم هو ذلك المقدمة ما لعله اولي ان تعرف ذلك الان **فاعلم** انه لا اصل في **الصورة الاولى** التقييد لاصالة البرائة لرجوع الشك في التكليف بالنسبة الى المستطيع الراجع بغير كفاية **وفي الصورة الثانية** الاصل التقييد في الغيري بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لان الامر لا يعطي بالاطلاق غير المقدمة وهو تحصيل الاحكام يقتضي عدم اشتراط الاعلم الا طلاع عليه وانما قيدنا الاطلاق بصورة الاطلاع على الاعلم مثلا لانها القدر المتيقن من الدليل اللبي الموجب لشرطية الاعلم واما في صورة عدم الاطلاع عليه فالدليل اللبي غير موجود بالفرض فاطلاق الدليل اللفظي الدال على وجوب تحصيل الاحكام سالما عن المعارض فينفي اشتراط الاعلمية في هذه الصورة التقييد في الاطلاق للمفهوم ما نص الاستعمال غاية ما في اطلاق اللفظ **وفي الصورة الثالثة** لكون وجوب الواجب الغيري معلوم التقييد بصورة الاطلاع بالاعلم مثلا اصالة الاطلاق لا لاشتراطه عن المعارض لكون كل من دليل المقدمة لبيا ولو شككنا في مثال الشرعي بين كون الواجب نفسيا ام غيريا فهل الاصل النفسية او الغيرية فيكون الشك في الاطلاق والتقييد بالنسبة الى الوجوب الثابت بالدليل اللبي مع الشك الواجب غيري ام نفسي كان يعلم وجوب الطهارة بدليل لبي ولم نعلم انه واجب نفسي او غيري مسبب عن الامر بالصلوة وشككنا مع ذلك في انه وجوب بها شاء

واما اذا قلنا بالانفعال لم يصح الصلوة معه ولو سهواً

في بيان النهي

التقليدية

في انّ الاصل

دفع المقدمة

[illegible]

استخراج مسشي الاصول للسطية والعملية في صور الدوران بين تلك الاقسام نتايج

الواجب في مقدمة

بالنسبة الى الماء وعدمه مقيد بصورة وجدان الماء من غير فحص لحق ان يقال ان الدليل الدال على وجوب ذلك الغير الذي يحتمل كون المشكوك مقدمة له واجبا غيريا لاجله وبالنسبة اليه كالصلوة ان كان لبيا اهم كدليل هذا الواجب المشكوك نفسيته وغيريته واطلاقه وتقييده فيحكم بكون هذا الواجب المشكوك كالطهارة مثلا مطلقا فلا يشترط في وجوبها وجدان الماء بغير فحص بل يجب عليه الفحص لتحصيل الماء ويحكم ايضا بكونه غيريا ومقدمة الاخر الذي يحتمل كون هذا مقدمة له لا واجبا نفسيا اما الاخير فلاصل البراءة عن تعدد العقاب عند ترك الطهارة والصلوة معا فان الصلوة ان كانت مقيدة بالفرض والطهارة ايضا لو كانت وجوبها نفسيا لتعدد العقاب ولو كانت مقدمة للصلوة لم يكن الا عقاب واحد على ترك ذي المقدمة والاصل يقتضي وحدة العقاب مضافا الى اصالة الاشتغال لانه يحصل القطع بامتثال امر الصلوة الا اذا كانت مع الطهارة لاحتمال كونها مقدمة لها فيقتضي الاصل الحكم بالغيرية ويتبع الاطلاق ووجوب الطهارة بالنسبة الى الفحص عدمه مثلا باصل الاشتغال ايضا لرجوع الشك الى الشك في صحة الصلوة بلا طهارة ام لا وان كان لفظيا حكمنا بكون الواجب هو الطهارة مثلا المشكوكة نفسيتها وغيريتها واطلاقها وتقييدها نفسيا اطلاقا الامر به للشيء المحتمل كون الطهارة مقدمة له انا في العدمنها المقدم على اصل الاشتغال والبراءة المتقدمين ومفيد الاصل البراءة عن الوجوب عند فقد ذلك الشيء الذي يحتمل كونه شرطا للوجوب هذا كله اذا كان الشك في اطلاق الوجوب وتقييده وكان الدليل على الوجوب لبيا واما لفظيا فالحق الحكم باطلاق الوجوب كما عليه المعظم وتحقيقه يقتضي ذكر امور **الاول** ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاظهر خلافا للسيد لوجوه منها ان المتبادر من الامر المجرد عن القرائن هو الاطلاق سواء كانت الامارة صيغته فلو قال اشتر اللحم فهم منه الوجوب المطلق الغير المقيد بورود الضيف مثلا فالمتبادر علامة الحقيقة في الاطلاق وتبادر الغير علامة المجاز في غيره ومنها عدم استحقاق المامور الذم في اقدامه باتيان المامور به قبل تحقق ما يحتمل شرطيته واستحقاقه الذم في التاخير وترك المامور به معتذرا بانه يحتمل كون الواجب مشروطا بشرط لم يحصل بعد فهذا يكشف عن كون وضع الامر للاطلاق متبادرا من اهل اللسان وان لم نعلم نحن بالتبادر بلا واسطة فالفرق بين الدليلين واضح ومنها صحة سلب الواجب عن الشيء قبل حصول شرط وجوبه فيجوز ان يقال قبل تحقق الاستطاعة للشخص ان الحج لا يجب عليه واذا تم كون المادة اي لفظ الوجوب مع مقتضى صحة السلب حقيقة في الوجوب الاطلاقي لا غير ثم كون الصيغة حقيقة فيه بالاجماع المركب ويظهر من السيد الاشتراك فلا زمه التوقف حتى يظهر الاطلاق والتقييد من الخارج ودليله ان الاستعمال دليل الحقيقة وجوابه انه اعم منها كما مر مضافا الى ان الدليل الاجتهادي هنا قائم على كونه حقيقة في الاطلاق فلم يبق مورد لاصالة الحقيقة في الاستعمال ولو سلمنا هذا الدليل ايضا **الثاني** اعلم ان السيد على مختاره هذا اي الاشتراك الامر لفظا بين الاطلاق والتقييد استدل المعتزلة على وجوب نصب الامام المبين للاحكام على الرعية وتفصيل استدلالهم على ان اقامة الحدود موقوفة على وجود الامام وكل ما كان وجوده موقوفا على وجود الامام وعلى الاخير لا بد على الرعية نصب الامام لفرض كون وجوبها ووجودها مشروطا بوجود الامام وتحصيل مقدمة الوجوب للواجب المطلق لازم ولو عقلا اذا رجع الشك فيما نحن فيه الى الشك في كون وجوب اقامة الحدود مطلقا بالنسبة الى وجود الامام او مقيدا فالاصل هو الاطلاق متعين لاحتمال الثاني **فنقول** بعد تمهيد المقدمات الاربع وهي وجوب اقامة الحدود وكونها موقوفة على وجود الامام وكون الاصل عند الشك في اطلاق الوجوب وتقييده الاطلاق وكون مقدمة الواجب المطلق واجبة ولو عقلا ان نصب الامام مما يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو اقامة الحدود وكل ما يتوقف عليه الواجب المطلق وجب تحصيله ولو عقلا فنصب الامام واجب لتحصيل الواجب ورد السيد استدلالهم بان المقدمة الثالثة وهو كون الاصل في الواجب عند الشك هو الاطلاق ممنوع لان الاستعمال دليل الاشتراك فالاصل البراءة اذ الواجب نفسي كالحج ونحن لا يمكننا هذا الرد لانا نقول ان الاصل هو الاطلاق بل نحن نقول ان المقدمة الثانية وهو كون اقامة الحدود على نصب الامام ووجوده ممنوع لان المراد من الحدود اما منصوص الكتاب الشرعية واما مطلق الاحكام ايضا فعلى الاول فالتوقف على وجود الامام عقلا او عادة ممنوع بديهي البطلان اذ لا دليل عقليا ولا عاديا على هذا التوقف اما شرعي وهو فاسد لعدم دليل شرعي على التوقف والاشتراط **فان قلت** يحتمل هنا الاقامة الواجبة على الاطلاق بمقتضى الاية الشريفة ممن يبعد حدود الله ان لم ينصب الامام بل فعلها الرعية بدون الامام والقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **قلنا** اولا ان اثبات الاشتراط باصل الاشتغال انما يصح اذا لم يحتمل هذا الشرط المشكوك شرطيته الحرمة وهي محتملة لاحتمال ان يكون نصب الامام وظيفة الله ورسوله لا الكل لاحد فيحتمل ان يكون نصب الامام حراما على الرعية فلا يحصل القطع بالامتثال ايضا فلا وجه للتمسك باصل الاشتغال **وثانيا** بان اطلاق وجوب الاقامة كمطلق الاية الشريفة اشتراط وجود الامام والاطلاق مقدم على اصل الاشتغال ولاصل الاشتراك سلمنا المقدمة الثانية لكن نقول ان التوقف على وجود الامام مسلم وكون الاصل الاطلاق عند الشك مسلم الا اذا احتمل في مقام كون المقدمة غير مقدورة للمكلف احتمالا عقلائيا معتبرا عندهم وما نحن فيه من هذا القبيل لان نصب الامام مما يحتمل ان يكون وظيفة الشارع بحيث يكون اقامة الحدود غير مقدورة للعباد الا ان الامام المنصوب من قبله لم يكن لنا ملاصوعا قوله شرعا ويحتمل ان يكون وظيفة للعباد ان لم ينصبه الشارع وح يكون نصب الامام مما الحكمة شرعا مقدورا للعباد فيجب عليهم بالسببية للواجب المطلق واذا احتمل هذا الاحتمال الان كما يقول بالاول طائفة من المسلمين وبالاخير اخرى منع حجية الاطلاق ولزوم العمل

وان كان

او بين كون الواجب نفسيا او غيريا او توصليا او تعبديا ام لا وانه هل هو ذا جهتين مستقلتين ام مرتبطتين ثنائيا او ثلاثيا او رباعيا ...

وان كان التوقف على وجود الامام مسلما وكان اصالة الاطلاق مسلمة ايضا في الجملة فلا يتم الاستدلال وان كان الثاني فجوابه يظهر مما سبق **الثالث** ان السيد اعلى الله مقامه في مقام رد ما تقدم من استدلال المعتزلة ان التفصيل في ذلك لتفصيل فانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا فالامر بالمسبب يجب بكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب بعقل من مجرد الامر به وتوهم من كلام السيد انه مفصل في وجوب مقدمة الواجب بين الشرط والسبب والحال ان السيد يقول بوجوب مقدمة الواجب المطلق مطلقا سببا كانت ام غيره بشرط كون الواجب مطلقا معلوم الاطلاق **بيان** ذلك ان الامر الوارد انما هو بالحكم بذلك لكنا ولا نعلم الكيفية بخصوصها فيدور الامر بين امرين او امور **اما الاولان** فلا كلام فيهما من حيث الاطلاق والتقييد **واما الثالث** وهو ما اذا كان الامر المعرى عن قرينة الاطلاق والتقييد فالمشهور فيه الحكم بالاطلاق اذا كان الدليل لفظيا والسيد على الاجمال **واما الرابع** فالحكم فيه هو الاجمال قولا واحدا الا اذا دار الامر بين النفرية عن القرينة وبين القرينة على الاطلاق فالمشهور ايضا الاطلاق والسيد على الاجمال فظهر ان لهم نزاعا صغرويا وهو ما اذا عرى الامر عن قرينة الاطلاق والتقييد او دار الامر بين النفرية والاطلاق فالسيد في هذا النزاع خالف المشهور وحكم بالاجمال والمشهور حكموا بان الواجب مطلق ونزاعا كبرويا وهو انه بعد ما ثبت كون الواجب بالدليل مطلقا فهل يجب مقدمته ام لا فهذا المتوهم توهم من جواب السيد عن المعتزلة ما ذكر من غرضه التفصيل في وجوب مقدمة الواجب بين السبب والشرط الذي هو النزاع الكبروي وانت اذا تأملت كلامه المحكي في كم علمت انه قائل بوجوب مقدمة الواجب المطلق الذي هو محل النزاع مطلقا وان تفصيله انما هو في النزاع الصغروي فهو انما ينكر كون الواجب مطلقا بالنسبة الى غير السبب ويقول ان كون الواجب مطلقا بالنسبة الى غير السبب ويقول ان كون الواجب مطلقا غير ثابت حتى يحكم بوجوب مقدمته لان تلك المقدمة مقدمة لوجوبه فيجب تحصيلها ايضا ووجوب تحصيل مقدمة الواجب اجماعا واما السبب فلما انه لا يحتمل كون الواجب بالنسبة اليه مقيدا للزوم تحصيل الحاصل فلا يحتمله الا كون الواجب مطلقا بالنسبة اليه فلا جرم حكم بوجوب المقدمة السببية لثبوت الاطلاق واما في المقدمة الشرطية فلا يحتمل كون الواجب مقيدا بالنسبة اليه مطلقا فلا يمكن الحكم بكون الواجب مطلقا بالنسبة اليهما وانه لم يثبت اطلاقه ولم يمكن اطلاقه ولم يمكن الحكم بوجوب مقدمته لان النزاع في وجوب مقدمة الواجب بالنسبة اليها هو في مقدمة الواجب المطلق لا المقيد لكون مقدمة الواجب المطلق غير واجب التحصيل اجماعا فهو انما ينكر وجوب المقدمة الغير السببية لاجماعه كون الواجب مطلقا بالنسبة اليها لانه بعد فرض الاطلاق لا ينكر وجوب المقدمة الشرطية حتى يكون في مسألة مقدمة الواجب مفصلا بين السبب والشرط **فحاصل** رد السيد استدلال المعتزلة ان الدليل الموجب لا يدل على الحكم وهو مردد بين الاطلاق والتقييد النفرية واذا كان مرددا كان الواجب مجملا فلا نعلم انه واجب مطلق ام مقيد واذا لم نعلم كونه مطلقا لم يصح الحكم بوجوب المقدمة التي هي نصب الامام لاحتمال كون المقدمة مقدمة للواجب المقيد اي مقدمة لوجوده ولو لا يجب تحصيله اجماعا ويشهد بذلك ان غرض السيد من جوابه لو لم يكن ذلك بل كان غرضه التفصيل في مقدمة الواجب لم يصح جوابه عن المعتزلة اذ بعد فرض كون الامام الحد واجبه مطلقا بالنسبة الى شرطها وهو نصب الامام ما لم ينفع نفي وجوب المقدمة انما غاية ما يمكن نفيه هو الوجوب الشرعي لان وجوب الحد التبعي مما لم ينكره احد بل ادعى عليه الاجماع واذا كان كذلك فلا بد من نصب الامام على الرعية ولو من باب وجوب مقدمة الواجب المطلق شرعا والحال ان السيد لا يرضى بلزوم نصب الامام على الرعية عقلا ولو تبعا بل يقول بكونه بدعة **فظهر** ان غرضه التفصيل في النزاع الصغروي لا الكبروي واذا شككنا في اطلاق الواجب وتقييده بعد العلم بالاطلاق في الوجوب وشككنا مثلا في كون الطهارة شرطا لوجوب الصلوة او لصحتها ام لا فهل نتمسك بالاصل ام لا والتحقيق ان كان الدليل على الوجوب لفظيا حكمنا بكون الواجب مطلقا وبان المشكوك شرط لوجود الواجب لا لصحته لاطلاق اللفظ او لبيا حكمنا بالاجمال والاصل الاشتغال لاصالة التقييد الا ان يعارض الاصل بالاطلاق وبطلانه التفصيل بما تقدم وان شك في كون الدليل نفيا او لبيا وسلم عدم ذلك في الاطلاق حكمنا بانه لبي وعملنا بمقتضى لوازمه لان اليقين يقتضي اخس المقدمتين وعدم التعلل بحكمه في البين **واذا دار الامر** بين الوجوب النفسي والغيري فان كان الدليل لبيا فقد مر ان الاصل هو الغيري ان كان وجوب الغير ثابتا بدليل لبي لاصل الاشتغال واصالة البراءة فالاول يقتضي لزوم الاتيان بالمشكوك نفسيته وغيريته عند ارتفاع للغير والثاني تقتضي عدم وجود العقاب على تركه بنفسه وهذا معنى الوجوب الغيري ولو كان وجوب الغير بدليل لفظي فمقتضى الاطلاق المقدم على الاصلين المذكورين عدم كون المشكوك مقدمة له فيكون نفسيا وان كان الدليل لفظيا فالاصل يكون نفسيا للتبادر من صيغة الامر ونحوها وهو كون المأمور به واجبا نفسه لا لاجل غيره لكن هذا التبادر هل هو وضعي ام وضعي نحو ان التبادر في الصيغة وضعي الاصل السليم عن المعارض واما الراد كلفظ الامر والوجوب واللزوم ونحوها فالحق ان تبادر النفسي منها اطلاقي لصحة سلبها عن الواجب الغيري فلا ينفع ان يقال ان الوجوب بمعنى اللازم او ان الوجوب بمعنى المأمور به فيحكم بقرينة عدم صحة السلب بكون تبادر النفسي اطلاقيا ولا يمكن اجراء مثلها كما مر في بحث العلائم من صحة سلب المادة لا ينفع في ... لا ملازمة بين المادة والهيئة الا ترى ان صيغة الامر حقيقة في الطلب ... بالتراضي فيشمل السؤال ايضا وهي حقيقة فيه بخلاف مادة الامر لانها في الطلب للسائل ... فلا يلزم من انها كون مادة الامر حقيقة في ... كون صيغة الامر حقيقة فيه فيكون ... الحقيقة في تبادر النفسي سليما عن المعارض بخلاف تبادر المادة فانه معارض بالاولوية ... صحة السلب عن الغيري الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا ... لوجوب الغيري الذي هو فرد من مادة الوجوب والامر ... النادرة ...

ثم المقدمة بالكسر تطلق على مقدمة الجيش ومقدمة الكتاب وما يتوقف عليه الشيء سببا او جزءا او شرطا او فقد مانع نتيجة

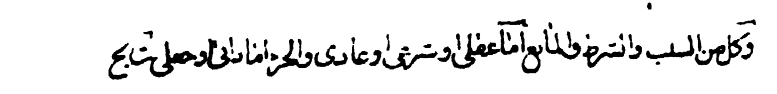
في مقدمة الواجب

ام من المشكل لا يجامع الحق الاول كاكل الجبنة من المختلط بالنسبة لاطلاق الاكل وهكذا دلالة الامر على الوجوب النفسي من باب الالتزام بمعنى ان قوله اذا قمتم فتوضأ معناه ان الوضوء واجب حال لازم ذلك عرفا هو الوجوب النفسي او من باب الاطلاق بان يكون معناه ان الوضوء واجب في كل حال او في الاحوال الظاهرة سواء كانت الصلاة امرا واجبا على الاول ذاك قرينة على عدم ارادة النفسي على ان الوجوب غيري فيكون ذلك مجازا في الامر وعلى الاخير ذلك تقييد في الاطلاق لا مجازا **فاذا دار** الامر بين كون الواجب غيريا ام محمولا على الندب يكون الامر على الاول دائرا بين المجازين وعلى الاخير دائرا بين التقييد والمجاز فتحصل الثمرة في التعارض والحق كون دلالته على النفسية من باب الالتزام لان المتبادر من هذا القول لزوم الوضوء بعد النوم ثم بعد ذلك يفهم من اللفظ النفسية التزاما عرفيا الى الانقياد لمكان الالتزام ولو كان من باب الاطلاق لم يترتب فهم بعض على اخر **واذا دار** الامر بين حمل الامر على الوجوب الغيري او الندب في قوله تعالى اذا قمتم فان المتبادر منه من جهة تعلق الامر بالوضوء على القيام الى الصلاة ان الوجوب ليس نفسيا فدار الامر بين الغيري والندب فح نقول ان حملنا الوجوب على الغيري فلا بد من اضمار قولنا وقت كونكم محدثين وان حملناه على الندب فلا بد من اضمار قولنا وقت كونكم متطهرين بجعل الوضوء التجديدي لكن في الاول لا بد من اضمار اخر وهو قولنا اذا كانت الصلاة واجبة والتقدير اذا قمتم الى الصلاة الواجبة وقت كونكم محدثين فاغسلوا فيبنا على الحمل على الوجوب الغيري لا بد من اضمارين وبالجملة اذا دار الامر بين الوجوب الغيري والندب مع قطع النظر عن ارتكاب تكلف اخر في خصوص بعض المقامات فهل الاصل ماذا الحق ان الوجوب الغيري هو الاصل لاقربيته عرفا الى المعنى الحقيقي واتحاد الندب اعتبارا لان الامر ظاهر في الطلب اللزوم والنفسية والاطلاق وفي الوجوب الغيري الاخيران منتفيان وفي الندب كل الخواص موجودة الا اللزوم فهو اعتبارا او انحاء الاقرب بفهم من الامر اذا علق بشيء وعلم عدم النفسية الوجوب الغيري وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا قدرت على استخراج سائر مسائل الدوران

المقدمة الثالثة المقدمة بالكسر على الاصح تطلق على مقدمة الجيش وعلى مقدمة الكتاب وعلى ما يتوقف عليه الفعل وهل بالنسبة الى الاطلاق الاخير لها افراد السبب والشرط والجزء وعدم المانع والسبب قد يطلق على العلة التامة فيدخل فيه وجود الشرط ودفع المانع وقد يطلق على ما يلزم من وجوده وجود شيء اخر ومن عدمه عدمه لذاته وهو بهذا المعنى يصدق على المقتضي ايضا لذاته للاحتراز عن مقارنة فقد سليم اخر مقام السبب المنتفي او اقتران السبب بفقد شرط او بوجود مانع وقد يطلق ويراد به العلامة كالدلوك الذي هو علامة لوجوب صلاة الظهر وكذا الغروب والفجر ومن الواضح ان نفس الدلوك ليس سببا ومقتضيا لوجوب الصلاة ومؤثرا فيها بل مقتضي وجوبها حسنها والحكمة الكامنة فيها وانما هي علامة للوجوب والاول من الثلاثة اصطلاح المتكلمين والحكماء ولفظ السبب حقيقة خاصة عندهم في العلة التامة وعند الاصوليين حقيقة في المقتضي والعلامة معا والعلة التامة داخلة في المقتضي وهو الثاني من الثلاثة وكون السبب حقيقة فيه واضح من تتبع موارد استعمالهم ولعل كونه حقيقة في العلامة فلصحة سلب السبب عنها في اصطلاحهم لكن هل السبب مشترك لفظي بينهما ام معنوي الحق الاخير لوجود جامع قريب بين وهو مطلق الكاشف عن الشيء فان العلامة تكشف عن ذي العلامة بطريق الان والمقتضي يكشف عن الشيء بطريق اللم فحصل الكشف عن الشيء فلا مشترك بينهما واستعمالها في هذا القدر المشترك ظم فان قولهم الدلوك سبب لصلاة الظهر الظاهر منه انهم لم يريدوا منه الا مطلق الكاشف ولما فهم خصوص العلامة من الخارج ولذا اظهرنا وجود جامع قريب مستعمل فيه اللفظ حكمنا بالاشتراك المعنوي وان كان استعمال اللفظ في الفرد اغلب من استعماله في الكلي لما عرفت من انه ليس شيء من المعنيين المقتضي والعلامة مجازا لعدم صحة السلب عن شيء منهما فدار الامر بين نفي الحقيقة والمجاز في الفردين بين كون اللفظ مشتركا بينهما لفظا او معنى ومن ان الاصل للغلبة نعم السبب في اللغة حقيقة في مطلق المقتضي خاصة ونقلا من هذا المعنى الذي ذكرنا الى مطلق الكاشف في اصطلاح الاصوليين والنقل انهم تعيني لا تعييني لاصالة تاخر الحادث والغلبة **واما الشرط** فقد يطلق على ما له مدخلية في وجود الشيء وجودا بمعنى ان وجود الشرط يتوقف على تلك الشيء ويلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من تحقق الموقوف وجود ذلك الشيء ودخل في هذا المعنى الشرط بالمعنى الاخص لا وجود المشروط يتوقف عليه ولا مدخلية في وجود المانع لان وجود الشيء يتوقف على عدمه فالمانع مدخلية في وجود الشيء يتوقف على عدم المانع ولا ريب في كون الشرط حقيقة في المعنى الاخص وفي عدم صحة السلب عن المعنى الاعم فلا يصح سلب الشرط عن فقد المانع وهل هو مشترك لفظي بين ما يتوقف عليه وجودا وبين ما يتوقف عليه عدما ام معنوي اصالة عدم تعدد الوضع تعين الاخير ثم الشرط بمعنييه ماخوذ فيه عدم كونه داخلا في الشيء مقوما فلا يحصل النقض بالجزء اما المانع فظهر حاله مما سبق وانه يلزم من وجوده عدم الشيء ويتوقف وجود الشيء على عدمه فهو داخل في الشرط بالمعنى الاعم كالعلل الناقصة واما الجزء فهو ما يلزم من عدمه عدم الكل ولا يلزم من وجوده وجوده وكان مقوما الشيء داخلا فيه وخرج الشرط بقيد والسبب والحاصل ان مقدمة الشيء اما داخلة فيه فهو الجزء او خارج عنه ولكن له مدخلية في ذي المقدمة وجودا وعدما فهو السبب الا فهو الشرط بالمعنى الاعم ويدخل فيه عدم المانع ثم اعلم ان كلا من السبب والشرط والمانع اما عقلي واما عادي واما شرعي فالعقلي ما كان الحاكم بالتوقف فيه هو العادة وان لم يكن توقف عقلي والشرعي ما كان التوقف فيه بحكم الشرع وان لم يتوقف عقلا ولا عادة فالسبب العقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب تحصيله وصفا كونه محصلا فانه يلزم من وجود النظر المحصل وجود العلم الواجب ومن عدمه عدمه فلانها الا النظر لا يحصل العلم الواجب فكيف يكون سببا الا انا قد جعلنا

لكن عدمها في وجود الشيء

موقظر



في تقسيمه الى العقلي

هو النظر لتحصيل لا مطلق النظر ولا يقال ايضا ان تعلم الواجب قد يحصل من دون نظر لانه بعد الحصول بلا نظر وان كان مسقطا للواجب لكنه ليس بواجب بعد ذلك حتى يجب تحصيله ونحن قلنا بالعلم الواجب تحصيله والسبب العادي كطي المسافة للوصول الى المكان البعيد ولو يجوز الطيران والركوب ثم سبب عادي كما لا يخفى الوصول الى المكان البعيد عادة الا به ولو امكن الوصول عقلا بغير هذا الطريق لامكان مجيء الارض اليه من دون طي مسافة والشرعي كالطهارة التي هي سبب لازالة الحدث والشرط العقلي كالتمكن بالنسبة الى حصول الواجب كنصب السلم ونحوه للصعود على السطح والشرعي كالطهارة للصلوة والمانع العقلي كفعل الضد لفعل الضد الآخر **والعادي** كالمرض المانع من اتيان الواجب **والشرعي** كالحيض للصلوة **ثم اعلم** انما يتوقف عليه وجود الشيء يسمى مقدمة الوجود كالوضوء للطهور وما يتوقف عليه وجوب الشيء اي يتوقف ما سوى الوجوب يسمى مقدمة الوجوب سواء كان مقدمة لوجود ذات الشيء كاجزاء الصلوة للصلوة الواجبة او لوجود صحته كالطهارة للصلوة ان قلنا بان الالفاظ اسام للاعم او لوجود العلم به كالصلوة الى الجهات **والنسبة** بين مقدمة الوجوب والوجود عموم من وجه يجتمعان في التمكن من الواجب ويفترقان في مثل الدلوك والطهارة الشرعية ثم ان المقدمة اما فعلية كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة ونصب السلم واما تركية كترك كل المشتبهات في الشبهة المحصورة لاجل ترك الحرام المعلوم اجمالا **المقدمة الرابعة** الدلالة اللفظية على اقسام

في اقسام الدلالة اللفظية

المطابقة وهي دلالة اللفظ على تمام المراد والتضمن وهو دلالته على جزء المراد من حيث هو جزء المراد والالتزام وهو دلالته على الخارج اللازم من حيث هو خارج فلا ينتقض التعاريف بعضها ببعض طردا وعكسا ولا يرد ايضا ما اورد على تعريف المشهور للثلثة المذكورة حيث عبروا بالموضوع له في كل تلك التعاريف الثلثة فاورد عليهم بخروج المجازات عن تعريف الدلالات الثلث واما نحن فقد عبرنا بالمراد الشامل للموضوع له وللمعنى المجازي فلا يخرج شيء ولا يحتاج الى تكلف حمل الوضع على الاعم من الوضع المجازي ونحو ثم ان هذا التقسيم مصطلح اهل الميزان واما مصطلح

اهل العرب

فهو انه يسمى ما يستفاد من اللفظ ارادة استفادة مستقلة ذاتية لا تبعية لفظيا وما عدا ذلك يسمى عندهم بالدلالة العقلية وغير اللفظية كان يكون الدلالة بالعقل مستقلا او بواسطة ملاحظة اللفظ فعلى هذا يكون دلالة المطابقة مجازيا وحقيقيا لفظية ودلالة التضمن عقلية لانها تبعية واما الالتزام فهو على قسمين بين بالمعنى الاخص وهو ما يلزم من تصور عند سماع اللفظ او استشعاره او عند تصور الملزوم وان لم يكن في البين تصور اللازم من دون حاجة الى ملاحظة شيء اخر كدلالة المناطيق على المفاهيم موافقها ومخالفها فمجرد سماع ان جاءك زيد فاكرمه يحكي الذهن بانه ان لم يجئ لم يجب الاكرام ونعلم ان هذا المعنى مراد من اللفظ بارادة مستقلة ذهنية مثل ان يصرح بالمفهوم لفظا وكذا قوله تعالى ولا تقل لهما اف بالنسبة الى ترك الاذى وبين بالمعنى الاعم وهو قسمان كالبين بالمعنى الاخص دلالة التزامية لفظية ودلالة التزامية عقلية اما الدلالة الالتزامية اللفظية بالمعنى الاعم فهي ما يلزم من ملاحظة الطرفين اعني اللازم والملزوم وملاحظة اللزوم بينهما بعد سماع اللفظ الجزم باللزوم وعدم اللزوم بينهما اجزم بعد الامر بعد النزول وهي عندنا مفهوما من اللفظ فيدل اللفظ على حرمة الضد العام الذي هو ترك المامور به بلزوم بين بالمعنى الاعم دلالة لفظية وقد يذهب اليه السيد فكان دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام لفظيا لا بينا ولا عقليا وهو على ما الفه الان بمعزل عن التحقيق **فظهر** ان الدال على اللزوم في الالتزام بالمعنى الاعم هو اللفظ مستقلا لا غير لكن بعد ملاحظة الطرفين واما العقلية من الالتزام من البين بالمعنى الاعم فهو على قسمين **احدهما** ان يكون لا فادة والمستفاد منه تبعيا **وثانيهما** ان يكون الاستفادة تبعية والمستفاد منه مستقلا **والاول** كمقدمة الواجب المطلق فان لفظ الامر لا يدل الا على طلبها قطعا ووجوبا فلا يدل اللفظ على حرمة تركها بل العقل بعد ملاحظة هذا الخطاب الشرعي وارادة الصلوة وملاحظة ان لا يتاتى الا بها لتوقفها على الطهارة بحيث مثلا وان ارادة الامر عدم الاتيان بتلك المقدمة مستلزم لحصول مناط الغرض فلا بد ان ياتي المكلف بتلك المقدمة لتوقف المقدمة عليها يحكم بان مقدمة الواجب واجبة تبعا فالاستفادة وحكم المقدمة ليست مستقلة من اللفظ او العقل بل من العقل بملاحظة خطاب الشارع مثلا الشيء الوجوب تبعية ولا ريب ان المستفاد وهو حكم المقدمة تبعي ايضا لانه تابع لوجوب ذي المقدمة بحيث لو لم يجب لم يجب المقدمة **والثاني** كدلالة الايتين على اقل الحمل والاستفادة هنا تبعية حاصلة من ملاحظتهما وملاحظة لزوم الكذب في احدى الايتين لو لم يكن اقل الحمل ستة اشهر فيهما لاحظة اللفظ والعقل حصلت الاستفادة تبعا لكن المستفاد وهو كون اقل الحمل ستة اشهر حكم مستقل لا يتوقف على رضاع الوالدين حولين كاملين ولا على كون حمله وفصاله ثلثين شهرا بل هما لا يفيدان الا تبعية ثم حكم مستقل بنفسه هو لبث كاملين **ثم ان** الالتزامات اللفظية تماما ونوع الالتزامات العقلية من الالتزام اللفظي لا يمكن الانكار على العاقل لعقله فيه الارتكاب للازم اللفظي اذا لم يكن الا بعد حجة بينة عقلا او فيما نقف الخلف على عدم ارادة اللزوم **واما** في الالتزامات العقلية فلكونها في بعض الاحيان خفية فلبسها لما كان الالتزام للعقل بانه ربما يكون لها وجه لم يحكم حكم الالتزام اللفظي وقد يكون لها خفاء فلا يعتبر اللزوم انه قد يكون الاعتبار للعقل الى الزوم وجزمهم بكونه من مانع الى حيض الاول الخفي العقلي فلا يعتبر هذا اللزوم العقلي في كلام مثل هذا الامر فلا يكون دلالة لا سابقة محصلة في كلام المستفاد من الايتين ونحو فهم في كلام الحكيم على الاطلاق المتعمد اثما في الاصح الا ان تعتبره لدلالة الالتزامات العقلية الخفية ولكن في ... المقدمة

في الفرق بين الالتزام اللفظية والعقلية

في تقسيم الواجب الى التعبدي والتوصلي

ثم المقدمة اما مقدمة وجوب الشيء او مقدمة وجود ذاته او وجود صحته او وجود العلم به والنسبة بين مقدمة الوجوب والوجود
عموم من وجه نتايج

المقدمة الخامسة الواجب اما تعبدي محض كالصلاة او توصلي صرف كغسل الثوب للصلاة وقد يجتمع جهة التعبد والتوصل في الواجب وهذا اقسام قسم يكون جهة حصول التوصل منه موقوفا على حصول جهة التعبد كالوضوء فان حصول التوصل به الى رفع الحدث للصلاة موقوف على قصد القربة فيه ونحوهما يشترط في الواجبات التعبدية بحيث لو انتفى الاطاعة لم يحصل التوصل ايضا **وقسم** يكون جهة التعبد واجبة مستقلة لا يتوقف حصول جهة التوصل على حصول جهة التعبد كما في الامر بالسقي فانه يجب عليه قصد القربة بحيث لو اتى به على طريق الانزجار من دون قصد القربة كان اثما لكن يسقط عنه الامر بالسقي بعد اتيان الماء مطلقا **اذا ظهر** ذلك فان علمنا بكون الامر الوارد من اي قسم عملنا بمقتضاه وان شككنا في ذلك فله صورتان ما اذا ورد امر ولم نعلم انه من اي قسم من الاقسام الاربعة وفيه مواضع **الاولى** نعلم ان مقتضى الوضع اللغوي مع قطع النظر عن العرف اي قسم من تلك الاقسام الاربعة فيما اذا كان الدليل لفظيا **فاعلم** ان الحق ان المتبادر من الامر كاضرب في اللغة هو ايجاد الماهية بالمباشرة النفسية سواء وجد فيها قصد القربة على الوجه المباح او المحرم فمقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون هذا الواجب بعينه تعبديا صرفا اذ التعبدي الصرف يشترط فيه حصول الامور الثلاث قصد القربة والمباشرة النفسية والاتيان على الوجه المباح لا المحرم والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ومقتضى الوضع اللغوي ما هو الظاهر من الامر عندهم هو اشتراط المباشرة النفسية لاطلاق الامر المتوجه الى المخاطب بايجاد الماهية سواء وجدها الغير ام لا ولو قلنا بسقوط الامر اذا اتى به الغير لزم التقييد في اطلاق الامر فيكون المعنى انك مامور بايجاد الماهية اذا لم يوجد غيرك والتقييد خلاف الاصل فاطلاق الامر يقتضي المباشرة النفسية وكذا الاطلاق يقتضي عدم اشتراط القربة وعدم اشتراط الاتيان به على الوجه المباح لان المادة موضوعة للماهية لا بشرط والهيئة موضوعة لطلب ايجاد تلك الماهية فليس شيء من قصد القربة والاتيان على الوجه المباح ماخوذا في معنى الامر بل اطلاق الامر ينفي اشتراطهما فصار المستفاد من اطلاق ما يقتضيه الوضع اللغوي كون المباشرة النفسية شرطا دون القربة والاتيان على الوجه المباح ولازم ذلك ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون الواجب تعبديا صرفا لعدم اشتراط القربة والاباحة للاطلاق ولا توصليا صرفا لاشتراط المباشرة للاطلاق والتوصلي الصرف لا يشترط فيه شيء من الثلاثة ولا توصليا وتعبديا استنباطيا وهو القسم الثالث لانه يشترط ايضا فيها القربة والاباحة واطلاق اللفظ ينفي سقوط الامر عند اتيان الغير واصالة البراءة تنفي حصول الاثم عند [عدم] القربة وان سكت عنه اللفظ لان اللفظ انما ينفي كون القربة شرطا لا واجبا مستقلا فيكون نفي الوجوب الاستقلالي بقصد القربة مستندا الى الاصل فصار المحصل ان مقتضى الوضع اللغوي ان لا يكون شيء من الاقسام الاربعة بل قسما خامسا **الثانية** ان فهم العرف من جهة المباشرة والقربة والاباحة هل هو مطابق لوضع اللغة ام مخالف **والتفصيل فيه** اما من جهة لزوم المباشرة وعدمه فالحق ان الموارد عندهم تتفاوت في ذلك فقد يعتبرون المباشرة في الامر كما اذا امر عبده باكل شيء فانه يشترط فيه المباشرة وليس الغرض مجرد كون هذا الشيء ماكولا ولو من غير العبد وقد لا يعتبرون المباشرة في الامر كما لو امر عبده بسقيه فانه يسقط امره باتيان غيره وقد يحصل الشك لهم في ان المقصود هو مطلق حصول المامور به ام حصوله من خصوص المخاطب لكن كل ذلك في خصوص الموارد لاجل القرائن وليس عندهم جهة عامة اصلية يرجعون اليها عند فقد القرينة ولم يثبت لهم للامر وضع اخر من تلك الجهة سوى الوضع اللغوي بل يرجعون عند الشك الى ما يقتضيه الوضع اللغوي فبنا العرف من تلك الجهة موافق لوضع اللغة الا اذا قام قرينة على الخلاف ولا يبعد كون الغالب في الاوامر العرفية مما قام الدليل فيه على ارادة التوصل وعدم اشتراط المباشرة لكن ليس هذا غلبة معتدة بها بل يرجع الى الوضع اللغوي عند الشك واما من جهة الاتيان على الوجه المباح فالعرف ايضا موافق للغة واما من جهة القربة فالحق انه من جهة يجب عندهم قصد القربة فلو امر بسقيه وسقاه لزجر الانقياد لذمه اهل العرف ويحكمون بانه اثم وان سقط عنه الامر عندهم فصار العرف من تلك الجهة مخالفا لمقتضى وضع اللغة لكن هل يكون لزوم قصد الاطاعة عند اهل العرف في الاوامر مفهوما من نفس الامر وصيغته حتى يكون للامر عندهم وضع جديد ام يؤخذ ذلك من الخارج **الحق** الاخير فان لزوم الاطاعة لا يفهم من حاق اللفظ لكن لما كان شان العبد الاطاعة كما يحكم به العقل فعدم قصد الاطاعة كاشف عن الاعراض فهذا هو العيب على ترك الانقياد والاطاعة بل يهتم المولى عبده بمجرد فهمه منه قصد عدم الاطاعة وان لم يامره بشيء اذا امره ولكن الانقياد للاطاعة واخرج عن الاطاعة والاعراض عن القوة الى الفعل فصار الحاصل من ضم الوضع اللغوي مع العرف ان المامور به ليس تعبديا صرفا ولا توصليا صرفا بل يكون تعبديا وتوصليا استقلاليا اما من جهة التعبد فللزوم القربة واما من جهة التوصل فلانه يسقط الامر اذا لم يقصد القربة ولكن حصل الاثم كما في القسم الرابع من الاربعة كما مثلنا بالسقي الا ان في سقيه الامر المباشرة النفسية فلو فعله غيره لم يسقط الامر بخلاف هذا الذي حصل من ملاحظة اللغة والعرف معا فالمجموع الحاصل من المجموع ايضا خارج من الاربعة وجامع لبعض صفات التعبد وبعض صفات التوصل فيلزم فيه المباشرة وقصد القربة اذا اتى به بلا قصد القربة سقط الامر وحصل الاثم عند الشك على هذا المعنى **الثالثة** هل ورد دليل شرعي كلي يقتضي حمل الاوامر الشرعية عند الشك على قسم معين من تلك الاقسام الاربعة ام لا بل لا بد من العمل بما حصل بملاحظة اللغة والعرف الحق نعم فانه ورد الدليل الشرعي العام على ان الاصل عند الشك هو الحكم بكون الواجب تعبديا صرفا فيخرج من مقتضى الوضع اللغوي وفهم العرف وذلك الدليل الاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين فان الدين هو القصد باتفاق المفسرين فالتقدير وما امروا بشيء الا ليعبدوا الله مخلصين له فان قلنا ان الاية انما تدل على وجوب القربة ولم يدل على كونه شرطا لسقوط الامر فلعله واجب على حدة سوى نفس الفعل من قبل

المقدمة الثانية في ... ورود

النوع الثالث من موارد ...

نفى

ختم هي اما مفلية واما تركيبية ثم ان دلالة اللفظ على تمام المراد من حيث انه تمام المراد مطابقة وعلى جزئه الضمني كل تضمن وعلى الخارج اللازم من حيث هو خارج كلازم التزام والاولى لفظية والثانية تبعية نتايج

في اشتراط قصد القربة في العبادات

استغفر فلم يدل الاية على التعبد الصرف المشروط بالقربة قلنا ان لفظ الاية الشريفة انحصار المامور به في شيء واحد وهو العبادة لا مطلقا بل حالة كونها مع الاخلاص فلما امروا الا بالعبادة في تلك الحالة وهي شيء واحد الا ان العمل واجب والاخلاص واجب اخر فانه خلاف ظاهر الاية واذا كان المامور به شيئا واحدا لم يحصل الامتثال بدون الاخلاص الذي هو جزئه او شرطه وصفته اذ لا يتصور حصول الامتثال بدون الاتيان بالمامور به فان قلت انها معارضة مع اطلاق الاوامر الواردة المقتضية لعدم اشتراط القربة وهي اخص مطلقا من الاية الشريفة لشمول الاية الاوامر المشكوكة والاوامر المعلومة فيها لزوم الاخلاص بدليل خارج من اجماع وغيره والاوامر المشكوكة المطلقة لا يشمل سوى موردها وهي مورد الشك والاية الشريفة يشملها وغيرها وتحكم بلزوم الاخلاص في كل الاوامر فهي اعم من الاوامر المشكوكة مطلقا فيقدم الاوامر المشكوكة عليها عند التعارض وتخصص الاية الشريفة بالاوامر المفيدة من الدليل الخارج لزوم الاخلاص فيها قلنا اولا ان النسبة عموم من وجه فان قولنا صل امر مطلق وهو اذا لوحظ مع جزئه المنفي في الاية الشريفة دون قولنا صل وهو مثلا ما سوى الصلوة من سائر العبادات التي لا اخلاص فيها او شيء يشمله صل دون الاية الشريفة وهو صحة الصلوة مع الاخلاص وشيء يشملان له وتعارضا فيه وهو صحة الصلوة مع عدم الاخلاص فالتعارض انما وقع بين الجزء الثاني من الاية الشريفة واطلاق قولنا صل في الصلوة بدون الاخلاص فالنسبة من وجه لا مطلق حتى تقدم الاوامر المطلقة فان قلت غاية الامر تعارض الاية الشريفة مع الاطلاقات وتناقضهما فيبقى الحكم بلزوم الاخلاص في العبادة خاليا عن الدليل قلنا لما تساقط الدليلان ذهب خلاف الاوامر المثبتة للقربة فيرجع عند الشك الى الاصل اي الاشتغال المقتضي للقربة ولذا لو كان الدليل لبيا وشك في كون العبادة تعبديا صرفا او غيره حكمنا بانه تعبدي صرف لاصل الاشتغال ثانيا انا سلمنا ان الاية الشريفة اعم من ذلك لكن العرف يفهم في المقام ورود الاية على تلك الاوامر المطلقة والمتبع هو فهم العرف فان قلت ان الاية الشريفة ظاهرها انها تنافي تبعية الاوامر والنواهي الشرعية للصفات الكامنة لان ظاهرها ان الاوامر انما هي لاجل مجرد التعبد لا لاجل شيء اخر يتبع الامر له فلازمه تبعية الامر للتعبد لا للصفات الكامنة من الحسن والقبح بل لمجرد ارادة الله اطاعة العبد اياه وهذا مناف لمذهب الشيعة من تبعية الاحكام للصفات الكامنة قلنا ان التعبد والانقياد من العبد لمولاه وتذلله وخشوعه ومهمته واطاعته بالاخلاص امر حسن ممدوح يمدح به العبد وان لم يامر المولى به فهو مما يستقل العقل بحسنه واذا كان كل فعل لا يمكن للاوامر الا هو تعبد العبد لمولاه الذي هو حسن في نفسه وذلك الوصف في تعلق الاوامر وكون تلك التبعية ولعله لتعدد الامر وان لم يكن هناك جهة حسن اخرى للمامور به فقد ثبت تبعية الاوامر للصفات الكامنة بالمعنى الذي ثبت التبعية للصفات الكامنة بالاجماع المركب فان قلت المستفاد من الاية الشريفة كون كل الاوامر تعبديا وهو خلاف الاجماع وخلاف ما تقدم منه من تقسيم الامر بالامثال الاربعة قلنا للاية الشريفة جهة نفي وجهة اثبات وكلتاهما عامتان اما الجهة الاثباتية فهي ان كل امر يجب فيه قصد القربة فيه وانه تعبدي بمعنى ان له جهة تعبد واما جهة النفي فهي ان كل امر من الاوامر الشرعية خال عن جهة التوصل فكل الجهات كل امر له جهة التعبد الاخرى كل امر لا جهة فيه سوى التعبد فنقول ما من عام الا وقد خص فالامر الذي محض في جهة التوصل خرج عن عموم الاثبات وعن عموم النفي فيبطل المعنى ان كل امر له جهة التعبد لا من الامر وكل امر خال عن جهة التوصل الا ما ثبت كونه من جهة التوصل وشك في ان جهة التعبد ثابت فيه ام لا فنقول ان القدر الثابت هو وجود جهة التوصل وذلك لا يخصص العموم القائل بانه لا امر يكون فيه جهة التوصل واما ما يخصص جهة العموم الاخرى القائل بان كل امر فيه جهة التعبد والتوصل فغير معلوم والاصل عدمه فبقي العموم بحاله فيحكم بكون هذا الواجب تعبديا لا توصليا او تركيبيا او انه يجمعه من التوصل للدليل الخارج وجهة التعبد للاية الشريفة فان قلت انك مريد ان تثبت بالاية الشريفة ان الاصل في الاوامر الشرعية كونها تعبدية محضة والتعبدية المحضة تشترط فيه القربة والمباشرة والتعيين والاتيان على الوجه المباح بحيث لو انتفى احد الثلثة انتفى الامتثال راسا ولم يسقط الامر وقد ثبت القربة بالاية والمباشرة باطلاق الامر واما الاتيان على الوجه المباح فلم يثبت لا من الاية ولا من اطلاق الامر قلنا نعم فرضنا انه هنا البحث لزوم الاتيان بالوجه المباح بل انما هو مبني على مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي واقتضاء النهي في العبادات الفساد فان قلنا بعدم جواز الاجتماع واقتضاء النهي الفساد يثبت هذا الشرط ايضا ولو كان الدليل لبيا امكن اثباته بقاعدة الاشتغال وقد يستدل على اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر في الاوامر الشرعية بالاية الشريفة اطيعوا الله واطيعوا الرسول فان الاطاعة لا يصدق عرفا الا اذا اتى بالمامور به بقصد القربة وفيه ان هذا يثبت وجوب قصد القربة لا كونه شرطا لا في كون الامر تعبديا او توصليا اصلا لبيانه ومو خلاف المقصود ثم اعلم انه قد ثبت بما ذكرنا اشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر فيترتب على المكلف لا يتأتى ان اتيانا فعليه عقلا وانه ان اتى بقصد القربة فهل عليه عقاب واحد ام عقابان لانه ترك واجبين احدهما نفس المامور به المكلف لا بشرط الذي هو القربة فيكون نفسيا والاخر نفس قصد القربة بان يكون واجبا مستقلا شرعا وجوبيا بارادته اتيان المامور به سواء كان دليل وجوب القربة لفظيا كالاية ام لبيا الا ان بناء العقلاء على انهم لو علموا بكون الواجب عباديا قربيا وبانه اذا لم يقصد القربة انتفى المامور به راسا على المؤاخذة وعلى العقاب على ترك نفس المامور به ويقولون لم تركت الصلوة والصوم ولا يعاقبونه مرتين ولا يقولون لم تركت الصلو

والثالث اما بين بالمعنى الاخص او الاعم والاخيرة اما لفظية او عقلية والاخير اما يكون المستفاد فيها تبعيا كالاستفادة او مستقلا متابع

في معنى الامر القربي

ولعل التحقيق عدم الالزام بقصد القربة وعدم ايجابه بعد كونه شرطا لوقوع الفعل عبادة وقد كان شرعية الواجب لعقاب في ايجاب لقصد مرة اخرى وجوب نفس الفعل المشروط اذ لا بد من اتيانه بعد ثبوت شرطيته بالامر معا فلا وجه لالزام ما لا بد من اتيانه ثانيا ومرة اخرى واما في الاوامر العرفية التي يكون قصد القربة فيها واجبا مستقلا مشروطا بارادة اتيان المامور به لا شرطا لسقوط الامر فيكون على المكلف عقاب واحد سواء اتى بنفس المامور به بلا قربة او تركهما ولو اتى بهما فله ثواب واحد ففي الاول يعاقب على ترك القربة وان سقط الامر لكن لا يثاب اصلا ولو اتى بما اصل المامور به بل وان كان العقاب ان لم يات بنفس المامور به لا لاجل ترك القربة على الاقوى كما سيجيء وذلك كما في الواجب التوصلي يسقط الامر منه بدون القربة بتوقف حصول الثواب على قصد الاطاعة كما في غسل الثوب فعليه بعد الاتيان بنفس المامور به عقاب واحد على ترك القربة ولا ثواب له اصلا وفي الثاني يعاقب عقابا واحدا في ان ترك الفعل والقربة معا لان وجوب القربة كان مشروطا بارادة اتيان الفعل فاذا لم يرد لم يجب القربة فهو انما ترك في الحقيقة واجبا واحدا وهو الاتيان بنفس المامور به فيعاقب عليه عقابا واحدا وفي الثالث يثاب بثواب واحد لما مر من انه لا ثواب على الاتيان بنفس المامور به من حيث هو لا بقصد القربة وان سقط الامر باتيانه بلا قربة فهو مثال على الاتيان مع القربة كما في سائر الواجبات التوصلية التي لا يتوقف فيها سقوط الامر على القربة فالحاصل انه لو اتى بالواجب بلا قربة عوقب عقابا واحدا لترك القربة وان سقط الامر لا ثواب له اصلا ولو اتى به مع قصد القربة فله ثواب واحد ولو ترك الفعل والقربة معا عوقب عقابا واحدا على ترك نفس المامور به

في بيان المراد من الفعل

المقدمة السادسة في تحرير محل النزاع وبيان المراد من المقدمة والامر والواجب في العنوان اما الاول فاعلم ان المقدمة ان كانت مقدورة فهي داخلة في محل النزاع وهي الفرد المتيقن في النزاع وان كانت لا بسبب المكلف فهي خارجة عن النزاع ولعدم الامر بذي المقدمة امرا بها قولا واحدا وان كانت غير مقدورة لكن بسبب من المكلف كما لو قطع يده باختياره قبل الوقت او في الوقت فلم يمكنه الوضوء فدخولها في محل البحث مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا فان قلنا بالاخير دخل تلك المقدمة في محل النزاع والا خرجت لانها غير مقدورة على هذا القول والحق عندنا في مسئلة الامتناع بالاختيار انه قسمان قسم يكون القدرة حين الامتناع باقية كالكفار والعصاة المريدين لترك المامور به فانه مع تلك الارادة لا يمكن الاتيان بالمامور به الا اجبارا ولكن يمكنهم مع ذلك تبديل الارادة او الاسلام ثم الاتيان بالمامور به الا على مذهب من يقول بان العباد مجبورون في الافعال وبطلان هذا المذهب اظهر من الشمس وقسم لا يبقى القدرة حين الامتناع بالاختيار ويكون القدرة مسلوبة راسا كما مثلنا بمن قطع يده فلا يمكنه الوضوء التام اصلا اقول والقسم الاول يجوز فيه التكليف بالمقدمة وذي المقدمة وهو داخل في محل النزاع في مسئلة مقدمة الواجب على الظاهر بل نزاعهم في مسئلة الامتناع بالاختيار انما هو في القسم الاخير لا الاول والمختار فيه ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا ولا ينافيه عقابا كما سنفصل ذلك ان شاء الله في مسئلة جواز اجتماع الامر والنهي فالعقل يجوز ترتب الاثار وان نفى الخطاب لا بمجرد تجويز الاثار لا يوجب الحكم بترتب الاثار شرعا لان الادلة لا تنصرف الى صورة الامتناع فقوله كن على السطح لا ينصرف مطلوبيته الى صورة سلب الاختيار نعم سلب الاختيار عقابا وما يتعلق الاثار الا على العقاب انما على عقاب الاختيار الكاشف من تعلق سلبه حتى في صورة الامتناع بالاختيار غير معلوم نعم لو علمنا بذلك بنص الشارع حكما بحيث مترتب الاثار علمنا بانه لتجويز العقل اياه وان دفع الخطاب والا ففي مثل من قطع يده ونحوه نحكم بعدم ترتب الاثار وان جوز العقل الترتب بعد انصراف الادلة وسلامة اصل البراءة عن المعارض فمقتضى ما ذكرنا في مسئلة الامتناع بالاختيار عدم دخول تلك المقدمة في محل النزاع وعدم وجوبها وان قلنا بانه لا ينافي الاختيار ولا وجه له الا ان يثبت من النص ثم اعلم ان بعضهم ادعى الاجماع على كون المقدمات الداخلة وهي الاجزاء واجبة لا نزاع في وجوبها كالصلوة الى الجوانب لانه يلزم في كل جانب نية الوجوب وفيه ان نية الوجوب في كل الجوانب انما هي من باب المقدمة لعدم الاحتمال القبلة في كل جانب احتمال كونه ذي المقدمة فينوي الوجوب في الكل ليحصل المطلوب بل بعضهم انكر وجوب المقدمات حتى العلمية فهي داخلة في النزاع وقيل لا نزاع في وجوب الترك المستلزمة لترك الواجب كالمطلقة المشتبهة بالمحللة والدينار المحرم في الدنانير المحصورة وفيه ان بعضا قد انكر وجوب المقدمة مطلقا والحق دخولها في محل النزاع ايضا وظهر من بعض عدم دخول المقدمات السببية في النزاع وهو سهو بل بعض انكر وجوب الكل واما الثاني فاعلم ان بعضهم قال ان النزاع انما هو في المقدمات التي يؤمر بها بامر على حدة اما المقدمات التي امر بها مستقلا كالوضوء فخارجة عن محل النزاع وفيه ان كلامنا انما هو في ان الامر بذي المقدمة هل هو امر بالمقدمة ام لا وذلك النزاع يمكن في المقدمات مع الامر بها بامر آخر ام لا فانكار ان انه بعد وجود المقدمة فلا يصير تلك المقدمة واجبة على حدة ويصير على المكلف في تركها عقابان احدهما للمقدمة والاخرى لذي المقدمة فلا يجري النزاع في وجوب مثل تلك المقدمة ففيه ما لا يخفى بعد العقاب حتى اذا امر بالمقدمة بامر على حدة لان بناء العرف في مثل ذلك على تعدد العقاب مطلقا فلو قال له كن على السطح ويجب عليك نصب السلم معا عوقب عقابا واحدا على ترك الصعود لان وجوب نصب السلم كان مشروطا بالاتيان بالمقدمة لا مطلقا بنفسه فاذا ترك الصعود تبعية شرطه وجوب نصب السلم فلم يترك الا واجبا واحدا وهو الصعود الذي كان واجبا مطلقا فعليه عقاب واحد لاجله ولو صار على السطح ولم ينصب السلم عوقب عقابا واحدا لترك نصب السلم لكن ليس العقاب على ترك النصب من حيث هو وان امر بها بامر على حدة من حيث ان الواجب كان هو

في دخول المقدمات السببية في النزاع

ثم المراد في محل النزاع من المقدمة ما كانت مقدورة لا غير المقدورة لكن في حصول مقدمة تثبت عليها العقاب وفعلها من فعل المكلف وتعلق اختياره بالمرة ما اختاره وجهان سابع

كان هو الكون على السطح بطريق السلم فاذا ترك نصب السلم لكنما ترك ما امر به اولا بل ترك ما امر به وكذا الحال لو امر بالصلاة وترك الوضوء عند امكانه ثم

لا يجد بعد الامكان ما يصلح للتيمم في الوقت فهو معاقب على ترك الوضوء لا من حيث الوضوء نفسه بل من حيث انه ترك المامور به اولا وهو الصلاة مع

الوضوء فالخطاء الولي من اهل الفرض حين نسيا عبد عدل يكون بحظ نظره في العقاب لترك المقدمة من حيث هي او ترك ذي المقدمة الاولية والاشارة نظر كونه

نعم لو كانت تلك المقدمة واجبة من جهة اخرى يحصل عليها بنفسها عند تركها لكن تلك الجهة خارجة عن النزاع وانما الكلام في المقدمات من حيث انها واجبات

غيرية فالحق دخول المقدمات مطلقا في النزاع امرها مستقلا امرا **ثم الحق** ان النزاع اعم من ان يكون في خصوص تعلق المقدمة اما بالدليل اللفظي الالتزامي

كان الدلالة على وجوب وجوه في المقدمة اللفظية اذ لا الامر بالمقدمة لفظية ولبيّنه اذ كان لبيانها على القول بوجوب مقدمة الواجب **اما الثالث**

في ان نزاعهم في وجوب المقدمة يتصور على وجوه لان الوجوب في محل النزاع يحتمل معاني **الاول** ان يكون اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة الاعلى

طلب المقدمة ايضا وكان المتكلم قصد للطالب الطلب المتعلق بذي المقدمة **الثاني** ان اللفظ الدال على وجوب ذي المقدمة في الجملة اعم من اللزوم العقلي

التبعي الغير المستلزم للعقاب فيصير النزاع لفظيا فيكون مراد الثاني اللزوم المترتب عليه العقاب ومراد المثبت اللزوم التبعي او جنس اللزوم وهو انكار ومن اللزوم المستلزم للعقاب

اللزوم التبعي ممكن لجنس اللزوم **الثالث** انه دال على لزوم المقدمة بحيث لو تركها استحق العقاب على ترك المقدمة وان لم يقصد الامر من الامر ذلك

ثم هنا **احدهما** ان يكون عقابا واحدا على ترك ذي المقدمة وعقابا اخر على ترك المقدمة الا انه اسند الى تركها فلو لم يات بشيء من المقدمات لعوقب

على تركها عقابا واحدا وان اتى ببعض دون بعض عوقب ببعض الترك الذي اسند الى تركه ترك ذي المقدمة عقابا واحدا **وثانيهما** ان يعاقب على

ترك ذي المقدمة عقابا وعلى ترك كل مقدمة عقابا اخر فيعاقب تارك الصلاة مع مقدماتها عقابا لا يحصى **الرابع** ان يكون العقاب واحدا دائما الا

ذي المقدمة ولا يكون لترك المقدمة عقاب اصلا ولكن النزاع في ان استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة هل هو عند ترك المقدمة المفضي الى ترك ذي المقدمة وان لم يحضر

بعد وقت تعلق التكليف بذي المقدمة امرا ام يتحقق العقاب الا اذا دخل وقت ذي المقدمة فمن قال بوجوب المقدمة قال بالاول ومن انكره قال بالثاني فمن

وجب عليه الحج في البلد النائي وجب عليه الخروج قبل الموسم فلو علم بانه لو لم يخرج مع تلك القافلة لفاته الحج واخر الخروج مع ذلك

العقاب على ترك الحج حين ترك الخروج على الاول وحين دخول موسم الحج على الثاني وهذا المعنى جعله المحقق السبزواري محلا للنزاع وجعله مشهورا

فان قلت اذا كان العقاب واحدا لا غير وعلى ترك ذي المقدمة لا غير فكيف يتحقق ان المقدمة واجبة وان صح العقاب عند ترك المقدمة على ترك

ذي المقدمة **قلنا** ان الواجب ما يعاقب تاركه ولم يؤخذ فيه كون العقاب لاجل نفسه وهاهنا يعاقب على ترك المقدمة لكن لا لاجل ترك ذي المقدمة

ثم سلمنا لكن غاية ما يكون التسمية بالواجب مجازا ولا مشاحة والمعنى الاول يحتمل احتمالات **الاول** ان يكون القصد متعلقا على وجوب المقدمة ايضا

كذي المقدمة ذاتا **والثاني** ان يكون توصليا وهذا ايضا يمكن ان يكون في تركه عقاب ام لا هل كان ما يؤدي اليه الا التوصل ويتعلق القصد

ايضا ولا يبعد في تركها عقابا كغسل الثوب اذ كان في تركها عقاب يمكن ان لا يكون فيه عقاب واحداهما عقاب بانه مقيد ومنها احتمال الغير وهو ان يكون القصد

متعلقا بطلب المقدمة ووجوبها بالمعنى الرابع الذي حكيناه عن المحقق السبزواري **والحاصل** ان في المقام شقوق لوجوب المتنازع فيها احتمالات تسعة

اشرنا اليها **فقيل** ان النزاع في ان الدال على ذي المقدمة هل يدل على وجوب المقدمة بطريق تعلق القصد والارادة ام لا وسكت عن الاحتمالات

الخمسة المتصورة فيه **وقيل** ان النزاع في انه يدل على لزوم المقدمة بحيث لو تركها استحق العقاب ام لا ولم يصرح فيه بقصد الامر وسكت عن العقاب

على المقدمة واحدا ومتعددا بتعدد المقدمات **وقيل** ان النزاع انما هو في ذلك الاخير وهو العقاب بالمتعدد وصرح بان العقاب متعدد على القول

بالوجوب **وقيل** ان النزاع في تعلق القصد والارادة بذي المقدمة بحيث لو ترك لعوقب على المقدمات عقابا متعددا ومسألة الثاني كون النزاع

في ترتب العقاب على المقدمة بامتداد **ومما** يؤيد ما ذكرنا استدلالهم في دلالة الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده على تحريم ضد الشيء كما تحقق من الخبر

الخاص الاصلي **ووجهه** ان الباء دالة ان النهي مستلزم للفساد وهو ليس الا ما كان فاعله معاقبا **وفيه اولا** ان الفساد والتعدد في الصلاة ممنوع

وان قلنا بالمعنى الذي ذكره المحقق السبزواري ولا نقول ان النهي يوجب الا النهي عن الفساد والعقاب فلم يثبت من ذلك العقاب على ترك المقدمة مستقلا

وثانيا ان القائلين بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده استدلوا بوجهين احدهما ما ذكروه والاخر ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به

والمستلزم للحرام حرام وهذا الاستدلال انما يتم لو قلنا بان تحريم الضد في هذا البحث انما هو من استدل على كون الامر بالشيء نهيا عن ضده

واما الوجه الثاني اذ يبعد ما كان المستلزم للحرام محرما لما سبب الفساد **واما المستدرك** عليه من ان المقدمة مطلقا هل هي تلك الثمرة ونا

ان ما ذكرت لا يستلزم تعدد العقاب على المقدمة والحال ان ما يحصل في محل النزاع ورابعا ان الفساد يحتمل ان يكون لاجل التحريم المقدمي لا لترك

على تركها بنفسها عقابا وذلك لانها تعلق النهي لا اصالة بالمقدمات من ذي المقدمة كما ذكرنا نظيره في الواجب النوعي تعالى الامر بالشيء مع انه

الدليل لم يثبت الا العقاب على ترك المقدمات اما كونه واجبا من قصد الامر لا جل المقدمة فلم يثبت كونه محلا للنزاع ولا حق ان محل النزاع

ما ذكره المحقق السبزواري ونتمم به استدلال المشهور على وجوب المقدمة بان المقدمة لو لم تجب لجاز تركها فان جاز تركها وتركها فاما ان يكون

ولا فرق على الاصح في دخول المقدمة بين الداخلة والخارجة والعلمية والتركية والتسببية وغيرها وما امر بها مستقلا ام لا وما كان وجوب ذي المقدمة فيها ثابتا بدليل لفظي ام لبي ومن الواجب اعم من النفسي والتوصلي

باقيا على وجوبه لزم التكليف بما لا يطاق والا خرج الواجب عن الوجوب فثبت وجوب المقدمة ورد بانا نختار الشق الاول ولا يلزم التكليف بما لا يطاق لان بقاء المقدمة كان مقدورا فهو قادر فعليه ان المفروض في الاستدلال ان المكلف لم يفعل المقدمة حتى مضى وقت المقدمة وضاق الوقت عن اتيان المقدمة فالمكلف غير قادر على المقدمة وذي المقدمة **وتوهم** ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار **فوقع** بان مذهب المستدل المنافات فلا يمكنه القول بهذا التكليف فمراد المستدل ان المكلف اذا ترك المقدمة فضاق وقت ذي المقدمة وترك ايضا اما ان لا يكون معاقبا اصلا فهو تسليم خروج الواجب المطلق عن الوجوب واما ان يكون معاقبا عليهما فهو تكليف بما لا يطاق ايضا واما ان يكون معاقبا على ترك المقدمة فقط وقت تركها فهو مستلزم لكون المقدمة واجبة دون ذي المقدمة واما ان يكون معاقبا على ترك ذي المقدمة وقت ترك المقدمة فهو المطلوب وهذا بعينه المعنى الذي ذكره السبزواري **واما الرابع** فاعلم ان الواجب الذي هو محل النزاع هل هو الواجب النفسي ليكون النزاع في وجوب مقدمة الواجب النفسي ام يشمل الواجبات التوصلية الظاهر الاخير فيكون مقدمة الواجب التوصلي داخلة في محل النزاع بالمعنى الذي ذكره السبزواري **فان قلت** انك بما تقول بالعقاب على ترك الواجب التوصلي فكيف نتصور فيه وجوب المقدمة بالمعنى الذي ذكرته من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة **قلنا** المراد انه يترتب من وقت ترك مقدمة الواجب التوصلي ما يترتب على ترك ذلك الواجب التوصلي من استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة الذي يكون التوصل بمقدمته له ونحو ذلك **المقدمة السابعة** في اقوال المسألة فمنها اقوال **ثالثها** الوجوب في السبب دون غيره وقد ينسب هذا الى السيد ودعوى ما فيه **ورابعها** وجوب الشرط الشرعي الذي جعله من الشرع لا غيره **وخامسها** كما حكى ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وهذا في الحقيقة خارج عن البحث ونحتمل اقوال اخر كالوجوب في المقدمات الخارجية لا غير وفي المقدمات التركية كالشبهة المحصورة لا غير **المقدمة الثامنة** في ثمرة النزاع فعلى ما اخترنا من كون النزاع في الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري تظهر في الفسق والعدالة فان كان عالما وترك المقدمة كالخروج من البلد البعيد الى الحج واضيق وقتها الى ترك ذي المقدمة فان قلنا باستحقاق العقاب حين ترك المقدمة ما ترك ذي المقدمة كان هو حين ترك المقدمة عاصيا بترك ذي المقدمة وان لم يدخل وقت العمل بذي المقدمة فان كانت تلك المعصية كبيرة صار فاسقا بمجرد واحدة من ترك المقدمة وان كانت صغيرة كان فاسقا بالاصرار في ترك المقدمة ولو حكما فلا يقبل شهادته ولا يصح خلفه الى غير ذلك من لوازم الفسق وان قلنا بانه لا يستحق العقاب على ترك ذي المقدمة الا حين ترك وقت ذي المقدمة فيحكم بخروج ذلك الشخص من العدالة حين ترك الخروج الى القافلة مثلا بل يبقى على العدالة الى ان يدخل موسم الحج **وقيل تظهر** في عدم جواز اجتماع الامر والنهي على القول بوجوب المقدمة وجواز اجتماع الامر والنهي من تلك الجهة لو لم يكن مانع اخر على القول بعدم الوجوب وذلك انه اذا كان الامر بالصلوة مثلا امرا بمقدماتها فيكون مقدماتها واجبة شرعا ومن مقدماتها الكون الكلي اذ هو متوقف على مقدمته وهي الكون الخاص فيحرم كان الاكوان الخاصة واجبة من باب المقدمة والكون الكلي الواجب الذي هو مقدمة الصلوة فيكون الاكوان مامورا بها والاكوان الخاصة بعضها مباح وبعضها محرم كالكون الغصبي **فنقول** ان الواجب من باب المقدمة اما كل الاكوان الخاصة بطريق الاستغراق والوجوب العيني فهو مستلزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي وهو غير جائز باتفاق القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي مضافا الى ان هذا الاحتمال خلاف الاجماع واما كل الاكوان الخاصة المحرمة بطريق الاستغراق ومع الوجوب فهو باطل لعدم تعين ما ذكر في سابقه من الدليلين واما كل الاكوان الخاصة بطريق وجوب التخيير فباطل ايضا لانه كما يمتنع اجتماع الامر والنهي عينا فكذا تخييرا فيمتنع صدوره من الحكيم واما الواجب مقدمة هو الاكوان المباحة الخاصة فهو صحيح لكن لازمه انه لو لم يات بذي المقدمة في ضمن الكون المباح بل اتى به في ضمن الكون المحرم لم يكن ممتثلا لان الفرد المباح الذي كان مامورا به لم يات به وما اتى به لم يتعلق الامر به فلا امتثال وهذا معنى عدم جواز اجتماع الامر والنهي **والحاصل** ان الواجب من المقدمات على القول بوجوب المقدمة هو المقدمات المباحة لا المحرمة ولازم ذلك انه لو اوجد الواجب في ضمن المحرم لم يكن ممتثلا ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي كما انه لازم من يقول بتعلق الاحكام بالافراد اصالة **وفيه اولا** ان المامور به من باب المقدمة وان كان هو الفرد المباح الا ان الامر بذي المقدمة متعلق بالطبيعة من حيث هي وانحصار الامر المقدمي بالفرد المباح لا يخرج الفرد المحرم عن كونه مقدمة لا بما الطبيعة من حيث هي لانه مقدمة ايضا للطبيعة ومحصلة لها كالفرد المباح وان لم يكن الامر المقدمي متعلقا به فلو اوجد الطبيعة في ضمن الفرد المحرم فقد اوجد المامور به الاصلي الذي هو الطبيعة من حيث هي وان لم يات بالمقدمة المامور بها فهو حينئذ انما ترك الامر المقدمي لا الامر الاصلي الذي هو نفس ذي المقدمة فلو عوقب لعوقب من جهة ترك الامر المقدمي لا من جهة ترك ذي المقدمة فهو ممتثل بالامر الاصلي الذي هو طبيعة الصلوة مثلا من حيث هي وان لم يكن ممتثلا بالامر المقدمي بل لنا ان نقول لا عقاب عليه اصلا اعني لا من جهة ترك ذي المقدمة لانه اتى به وامتثل ولا من جهة الامر المقدمي الذي لم يمتثل به لان من يقول بوجوب المقدمة شرعا وبالعقاب على تركها انما يقول بذلك اذا افضى ترك المقدمة الى ترك ذي المقدمة وهيهنا لم يفض ترك المقدمة المامور بها الى ترك ذي المقدمة وعلى فرض التسليم فهو معاقب من جهة ترك المقدمة لا من جهة ترك ذي المقدمة وهذا لا ينافي جواز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** ان لازم ما ذكرنا على فرض صحته عدم جواز اجتماع الامر والنهي وان قلنا بعدم وجوب المقدمة شرعا وذلك

في تقسيم الارشاد من بعض النزاع في المقدمة

في ثمرة المسألة

في ثمرة النزاع

واما المراد من الوجوب ففيه وجوه اظهرها كون النزاع في استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة عند ترك المقدمة وفيه عندي نظر يتبين

كون تعلق الامر العقلي لا بمعنى التوقف في الوجود الخارجي بل بمعنى لزوم الفعل وحكمه بانها المقدمة لاجل تحصيل ذي المقدمة اتفاقي حتى
عند المنكرين بوجوب المقدمة شرعا ولا ريب انه لم يحز تعلق الامر المقدمي ذلك ان وجوب المقدمة شرعا الا ما الفرد المباح فكذا الامر العقلي لا يجوز تعلقه
الا بالفرد المباح لعين ما ذكر من الدليل فلا يكون الفرد المحرم مامورا به لا عقلا ولا شرعا فلا بد ان يكون الاتيان بالفرد المحرم اتيانا بغير ما امر به سواء
قلنا بوجوبها شرعا ام بعدم وجوبها فلازم القولين معا عدم جواز اجتماع الامر والنهي فلا يكون ثمة ثمرة بين القولين الا ان يقول هذا القائل
ان القائل بوجوب المقدمة يقول ان اللفظ يدل على وجوب الصلوة اي طبيعتها وعلى وجوب مقدماتها وهو الفرد ويفهم من تلك الغرف تقييدا لها بما في
ضمن الفرد المباح الذي تعلق به الامر المقدمي لا غير فلا يكون ممتثلا بالمنهي عنه من الامر وهذا معنى عدم جواز الاجتماع فيندفع الايراد لان الامر
الموجود شرعا وهو الطبيعة المقيدة بوجودها في ضمن الفرد المباح لا امر حتى يمتثل باحدهما ويتعلق الاخر لكن الخبير بانه لا دلالة لقول القائل بالوجوب
على هذا المعنى فلا **ثم اعلم** ان ثمرة القول بان الامر بالمسبب امر بالسبب من احدها لزوم المسبب عند الاتيان بالسبب هو المامور به حقيقة
لا غير لا امر بالمسبب صوري ظاهري ويترتب عليه ابدا فهذه المقدمة هو السبب ثانيهما انه لازم هذا القول تعلق الامر بالافراد لا الطبايع لان الذي
على هذا القول في نظره انه هو ان المسبب غير مقدور للمكلف بلا واسطة والمقدور بلا واسطة هو السبب كما يفهم من دليله وتعلق الامر بغير المقدور
بلا واسطة غير جائز عقلا عنده فعلى هذا ان الكلي الطبيعي غير موجود فلا معنى لتعلق الامر به اصلا بل لا بد من تعلقه بالفرد وان كان موجودا لكن
ان الافراد اسباب له فيكون المامور به على قول هذا القائل الفرد سواء قلنا بوجود الكلي الطبيعي ام لا كما هو لازم كل من منع وجود الكلي الطبيعي ومنع
من تعلق التكليف بما ليس مقدورا بلا واسطة او قال بان الحسن والقبح انما هو في الافراد لانهما بالوجوه والاعتبارات لا في الطبايع والحكم انما يتعلق
بمحل الحسن والقبح ولا يلزم ذلك المذاهب الثلثة تعلق الاحكام بالافراد العجب ان صاحب المعالم قال بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب لانه عينه فيكون فيهما
امران تعلق احدهما بالسبب والاخر بالمسبب ومع ذلك قال ان متعلق الاوامر الافراد لا الطبايع مع ان الافراد اسباب الكلي المنطوي لا الطبايع مع ان الافراد
اسباب الكلي الطبيعي وبين الكلامين تناقض الا ان يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج فيندفع التناقض اذ لا مسبب اذن حتى يكون الافراد
اسبابا فيمكن من ذلك استنباط كونه مذهبا له عدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج لانه لو قال بوجوده لوصل التناقض لكن ذلك دلالة الاشارة وحجيتها
والاعتماد عليها في كلام غير الحكيم محل اشكال انه كثيرا في الفن يمكن دلالة الاشارة في كلام الحكيم من ذلك بان مذهبه عدم وجود الكلي الطبيعي
وقيل انه ان قلنا بوجوب المقدمة لزم قصد الوجوب في المقدمات والا فلا واستشهد ذلك بالاجماع على قصد الوجوب في الصلوة الى الجهات المشتبهة لانها
على ان مقدمة الواجب واجبة في هذا فلاجل اتفاقهم على وجوبها في هذا المقام اتفقوا على لزوم النية فيها وذلك لانهم بعد تسليم الوجوب قالوا بانه
يجب النية في المقدمات **وفيه** ان لزوم نية الوجوب في الصلوات ليس لانها مقدمات ويجب فيها النية بل لانها كل منها محتمل لكونها ذي المقدمة
والى القبلة الواقعية ولم يكن المقدمة فيها ممتازة من ذي المقدمة فلا جرم يجب الوجوب في الكل من باب المقدمة لان النية واجبة في المقدمات الواقعية
والحاصل ان لزوم نية الوجوب في المقدمة من جهة انها مقدمة حتى على القول بوجوبها الا ان يكون تلك المقدمة لها جهة وجوب كالصوم
وتلك الجهة خارجة عن المقدمة **الا ترى** في غسل الثوب نحكم بوجوب الغسل اذا ورد به امر لا نحكم بلزوم النية ووجوب المقدمة ليس الا بمعنى وجوب
مقدمته تعلق بها امر مستقل توصليا كما في غسل الثوب **الحاصل** ان كل المقدمة توصليا من جهة مقدمة والتوصلي لا يجب فيها النية وان ورد
الامر بها مستقلا الا ان يكون لها وجوب نفسي وهي خارجة عن محل النزاع كما مر **وقيل** ان ثمرة وجوب المقدمة يكون تعدد العقاب متعددة والا فلا **وفيه** ان
الاتفاق ثم على تعدد العقاب فلو ترك الصلوة لم يعاقب الا واحدا **وقيل** ان ثمرة هذا القائل بوجوب عقابات عديدة في الخارج لم يرد ان تعدد
العقاب لازم القول بوجوب المقدمة لكن ممنوع كما **وفيه** انه مع ذلك لتعدد ذلك انه بعد ثبوت ان محل النزاع هو الوجوب العقلي
ذكره بعض من تعلق بلزوم العقاب المستقل وهو ليس بمعلوم **وقيل** الثمرة تظهر في تعدد الثواب اتفاقا حكي للتعليل العدلي للترتب بعض الحنفية
وقد انه لا غائلة فيه اذ يمكن ادراج ذلك في عموم من بلغه ثواب من التسامح في ادلة السنن حيث يكفي فيه نقل قول الفقيه والخبر الضعيف وما
نقل الفقيه وهو العزالي وبعض الحنفية موجود به ان التسامح انما هو فيما بلغ مثوبة على عمل من باب الوهم على طريق الاخبار من اهله كالخبر الضعيف
وهنا نقطع بان الغزالي لم يستند من قوله في الاخبار بل قال باجتهاده وقد لا يهتدي لغلوه ولا يتبين له دليله فلا يجوز التسامح فيه وبالجملة
لو ندرا وصلف ان يعطي لواجب درهما فيشترط على من اتى بواجب فهل يعطى به لاتيان المقدمة ام لا **فيظهر الثمرة** فيه ولا يهمنا الاشتغال بها
الثمرة **المقصد التاسع** في تاسيس الاصل في المسئلة والاصل عند لوجوب الشرعي لانه المتنع المتقابة اما اذا اريد منه الدلالة
المستقلة فان دلالة اللفظ على ارادة نفس المقدمة ثابتة ودلالته على نية المقدمة مشكوك فيتوقف عند الشك لان الاحكام توقيفية ولا يذهب القايل
الا كان الدليل لبيانه وقلنا ان الوجوب بمعنى قصد الامر ولا ريب بعد المقدمة الا ما بالمقدمة فانه يتم خلاف الاصل بالمعنى الذي قرر لان الشريعة توقيفية
ايضا واما القول بان الاصل عدم الدلالة اللفظية الا بعد ثبوتها بالدليل لانه علي ثالث ما هو مستند الاكثر فيهذا الاصل فاذا ثبت تحتمل غير متعين في عند الفقهاء

وأما ثمرة النزاع فقد تفرض في الفسق والعدالة عند ترك المقدمة وفي جواز اجتماع الأمر والنهي وعدمه وفي اشتراط نية الوجوب وفي تعلق العقاب ونحوها نتايج

في تحقيق الحق في المسألة

ثم إن كان المراد من الوجوب الفعل الملزوم للعقاب المستقل زاد خلاف أصل آخر وإن أريد مع ذلك تعدد العقاب زاد خلاف أصل ثالث وأما إذا أريد مطلق اللزوم العقلي فمكن تلك الأصل عدم اللزوم لكن الإجماع انعقد على وجوب اللزوم بالمعنى الأعم فلا يمكن إنكاره وإن كان خلاف الأصل ولما أنا إذا قلنا بأن الأمر بالمسبب عين الأمر بالسبب فهو خلاف الأصل أيضا لأنه خلاف الظاهر إذ الظاهر من الأمر بالمسبب وجوب نفس المسبب **إذا عرفت** ذلك فالمقدمة فالحق عندنا هو الوجوب بالمعنى الذي ذكره السبزواري بمعنى أنا لما تركنا المقدمة استحق العقاب على ترك ذي المقدمة حكما فإنه وإن لم يصل زمان ذي المقدمة لكن ترك المقدمة المفضي إلى تركه في زمانه لولا المقدمة حكما يستحق العقاب عند الترك الحكمي ولا مانع لبقيهم من تعدد العقاب على ترك مقدمات الواجب الواحد فكما قدر المكلف على إتيان المقدمة قبل حصول زمان المقدمة فترك المقدمة قطعا أو ظانا بأن تركها يفضي إلى ترك ذي المقدمة فلا يبقى عليه بعد ذلك يستحق العقاب بل لو أتى بالواجب بعد ترك المقدمة مع اعتقاده عدم القدرة ثانيا فاتفق له كذلك ثلثون مرة فإنه في كل واحد من تروك المقدمة مع اعتقاده عدم القدرة بعد ذلك يستحق العقاب بل لو أتى بالواجب لكان متجريا ومستحقا للعقاب عند ترك المقدمة المفضي باعتقاده إلى ترك ذي المقدمة فلو ترك مقدمة عشر مرات بعد حصول القدرة مفاجأة لا اعتقاده في كل مرة عدم القدرة بعد ذلك ثم أتى بعد ذلك الترك بالواجب للمفاجأة استحق العقاب عشر مرات **والحاصل** أن كل ترك حكمي له عقاب واحد بل نحن نقول باستحقاق العقاب عند ترك المقدمة وإن لم يكن الترك مع اعتقاد عدم القدرة بل مع الشك فيها بل مع الظن الغير المعتبر كما لو قلنا فيما الدرهم المحرم المشتبه بين عشرة دراهم محللة لو ترك الامتثال بترك التصرف في المحرم المعلوم إجمالا ولو تركا حكما استحق العقاب فمع الاشتباه يكون تصرفه في درهم واحد آثما وإن لم يكن ذلك هو الدرهم المحرم ترك المأمور به حكما فيستحق العقاب حتى أنه لو تصرف في تلك الدراهم تدريجا بتصرفات متعددة دفعة فإن كان عليه في كل تصرف عقاب ولو تصرف في الكل مرة واحدة ودفعة كان عليه عقاب واحد لاتحاد التصرف والترك واحد وهكذا ولو أن له كان عشرة فمن كان عليه عقابان فيدور تعدد العقاب على الواجب بتعدد الترك الحكمية **وقولنا** بوجوب تعدد هذه المقدمة من جهة التفاصيل المتقدمة في ذلك كر فبطلان الأقوال ثم النسبة بين ترك الحقيقي والحكمي عموم من وجه يتصادقان فيما لو أمر بالحج مثلا فقدر على الخروج مع القافلة فلم يخرج معهم معتقدا بعد تمكنه من الخروج بعد ذلك فبقيت القدرة على الحج كأن خلى أحد لو قهرا أو دخل له الميقات في الموسم فترك الحج لهم باختياره ويصدق الترك الحكمي لا الحقيقي في هذا المثال إذ أتى بالحج بعد مفاجأة القدرة الحقيقي دون الحكمي في مثال الحج لهم إذا خرج مع القافلة وبعد الوصول إلى محل عمل الحج ترك عمد الخيار إذا ظهر ذلك فهنا مقامان **أما الأول** فاعلم أن الدليل على ما اخترناه بناء العقلاء فلو أمر عبده بإحضار الماء لإفطار مولاه من صومه وكان محل الماء بعيدا لا يمكنه الخروج إليه إلا مع جماعة لمكان الخوف فخرج الجماعة إلى الماء ولم يخرج معهم معتقدا بأنه لا يمكنه الخروج إليه بعد تلك الجماعة المستعدة فاطلع عليه المولى قبل دخول وقت الإفطار لغايته وغايته بمجرد الاطلاع وإن لم يدخل وقت الإفطار ثم بعد عقاب المولى لو اتفق في هذا اليوم خروج جماعة أخرى إلى الماء وأمكنه الخروج إلى الماء فلم يخرج لهم معتقدا بعد التمكن على الخروج بعد تلك الجماعة إلى دخول الليل لغايته المولى وعاقبه وهكذا إلى خمسين مرة وإن لم يدخل وقت الإفطار عند شيء من تلك المقدمات مضافا إلى أن ترك المقدمة المفضي تركها إلى ترك ذي المقدمة أمر لا **أما الأول** فظاهر بطلانه بما قلنا من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا **وأما على الثاني** فإما أن لا يترتب الأثر أصلا استحقاق العقاب على ترك ذي المقدمة أم لا **وعلى الأول** يلزم خروج الواجب عن الوجوب وعلى الثاني أما أن يكون ترتب الأثر وقت ترك المقدمة أم لا بأن يكون قبله أم حين ترك ذي المقدمة أم بعده أم يترتب بين ترك المقدمة إلى زمان ترك ذي المقدمة فإن كان الأول فالمطلوب ثابت وإن كان غيره فهو باطل لأن ترتب الأثر على المكلف إما أن يكون لأجل مخالفة أمر الشارع أم لا بل لأجل المخالفة والأخير باطل إذ لا استحقاق للعقاب إلا مع المخالفة **وأما على الأول** فإما أن يكون ذلك الأمر الذي لأجل تركه ترتب الأثر وهو العقاب هو الأمر بالمقدمة حين مجيء زمانه وإما أن يكون الأمر السابق الذي كان متعلقا بذي المقدمة قبل سلب الاختيار وفوته من المكلف فإن كان الأول فقد عرفت بطلان تعلق الخطاب والأمر عند سلب الاختيار وإن كان الثاني اقتضى ترتب الأثر على الأمر السابق المتعلق بذي المقدمة الذي حصل مخالفته عند ترك المقدمة وذهب بعد فوت المقدمة فلا بد أن يكون استحقاق العقاب المترتب على ترك الأمر المذكور ومخالفته عند المخالفة الذي حصل في وقت ترك المقدمة حذرا من تخلف المعلول عن علته التامة وهي المخالفة فلا بد أن يستحق العقاب بمجرد وجود علته أي المخالفة الحاصلة عند ترك المقدمة لا بعد بأن يكون الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة أو بعد أو بين زمان ذي المقدمة والمقدمة وأما وجوده قبل ترك المقدمة فغير معقول لعدم حصول المخالفة فانحصر الاستحقاق في زمان ترك المخالفة لا إلى الأمر الموجود **فإن قلت** لعل انقضاء زمان الفاصل بين المقدمة وذيها مدخلية في تمامية علية مخالفة الأمر السابق ويكون هو جزء أخير العلة التامة فلا يحصل الاستحقاق عند مجيء زمان ذي المقدمة **قلنا** إما أن يكون في ذلك الزمان الفاصل بقاء الأمر السابق مقطوعا أو مشكوكا أو مقطوع العدم والأول باطل لما مر من أنه لا يبقى خطاب بعد سلب القدرة وعلى الأخير لا معنى للاحتمال إذ لا معنى لاحتمال بقاء الأمر السابق كونه مكتفيا بكيفية لا يحصل المخالفة إلا عند انتهاء مع تلك الكيفية كانقضاء الزمان ونحوه ونحن قاطعون بحصول المخالفة في زمان الفاصل

في ترتب العقاب

علمنا من فعل الامر فبعد حصول المخالفة التامة يوجد الاستحقاق وانما تكون المخالفة علة تامة للاستحقاق مكابرة فاحتمال عدم الاستحقاق في زمان الفاصل بسبب احتمال عدم حصول المخالفة المسبب عن احتمال مدخلية الكيفية في الامر السابق المستلزم لاحتمال عدم حصول الاستحقاق بعد وجود المخالفة بتلك الكيفية التي هي علة تامة وبقاء الامر الى الان ونحن قد بينا ذهابه فالمخالفة قطعية وعدم مدخلية الزمان جزمي فحصول الاستحقاق مبتني ثم ان من يقول باستحقاق العقاب المستقل على ترك المقدمة اما ان يريد ان للمقدمة بعنوان نفسها عقابا على تركها من حيث ذاتها لم يكون وجوبها دائما فلم يقل به احد مضافا الى ان اضاعة تعدد العقاب وبناء العقلاء وامّا ان يريد استحقاق المستقل على ترك المقدمة من جهة افضائه الى ترك ذي المقدمة فيه ان الاستحقاق للذات احدهما الترك المقدمة والاخر الترك ذي المقدمة اما ان يكون في ترك المقدمة وفي ذي المقدمة او احدهما في ترك المقدمة والاخر في ترك ذي المقدمة والكل باطل للاصل وبناء العقلاء الذي ينفيان تعدد العقاب مطلقا مع لزوم تخلف المعلول عن العلة في صورة كون الاستحقاق في ترك ذي المقدمة كما مر ثم ان من دلالة ايجاب الشيء على ايجاب مقدمته بالمعنى الذي ذكرنا هل هو لفظية ام مجرد دلالة عقلية يمكن ان يقال بالاول لانفاقهم على ان السيد الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام وهو الترك للدلالة اللفظية الالتزامية بل ادعى دلالة التضمن لكن الحق الدلالة الالتزامية بالمعنى الاعم فح نقول ان النهي عن الترك المستفاد من الامر الدلالة اللفظية اما ان يكون عن الترك الحقيقي او الحكمي او الاعم وعلى التقادير اما ان يكون المراد الترك المقدور او غير المقدور او الاعم والاقسام التسعة فاسدة الا ان المراد بلا ترك الترك المقدور الاعم من الحقيقي والحكمي وامّا بطلان ارادة الترك الحقيقي المقدور فلاستلزام خروج الواجب الموسع بما لو اخر المقدمة عن وقتها وتركها فانه حين ترك المقدمة لم يوجد الترك الحقيقي المامور به حتى نهى عنه ويستحق له العقاب والمفروض ان النهي هو الترك الحقيقي المقدور ولا عن خروج الواجب الموسع اذ حين ترك المقدمة لم يتحقق الترك الحقيقي حتى يستحق العقاب ويتعلق به النهي بعد مجيء زمان ذي المقدمة لا مقدور حتى يتعلق النهي بالترك الحقيقي في شيء من الزمانين فينتفي النهي عن الضد العام فلا يتعلق الوجوب فلا يكون الواجب واجبا نعم يتجه ذلك فيما وجد فيه الترك الحقيقي المقدور ولا يتعلق لا الحكمي كما مر مثاله في ذكر الفرق بين التركين وامّا بطلان الحقيقي الغير المقدور فلانه تكليف بما لا يطاق وقد علمت ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا مضافا الى ان لازمه عدم النهي عن الترك الحقيقي المقدور كما قلنا في بيان الشبهة فيلزم منه خروج الواجب في هذه الصورة عن كونه واجبا كما قلنا في بيان الشبهة المذكورة اذ يبطل الحكمي فقط باقسامه المقدور وغير المقدور او الاعم فلما مر ان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما غير مقدورين فلانه تكليف بما لا يطاق وامّا بطلان الاعم من الحكمي والحقيقي بشرط كونهما اعم من المقدور وغيره فبان لا مر يستلزم في الفرد الغير المقدور منهما فانه كغير المقدور فقط فتعين ان يكون المنهي عنه الترك الاعم من الحقيقي والحكمي بشرط كونهما مقدورين ولازم ذلك تعلق النهي بالترك الحكمي فقط على وجه يترتب العقاب عليه او الحقيقي فقط او تركهما حكما وحقيقة على وجه يترتب العقاب على ذلك اذ كان الترك مقدورا فترك ذي المقدمة حكما يصير منهيا عنه بالنهي اللفظي بمعنى ان العقاب عند ترك المقدمة على ترك ذي المقدمة **ويمكن الجواب** عن ذلك بان غاية ما ثبت ان الامر دال على النهي عن الترك بالدلالة اللفظية الالتزامية البينة بالمعنى الاعم **واما دلالته** على نحو المقدمة فهي ليست بالدلالة اللفظية بل هو عقلي لتلك الدلالة العقلية لا الالتزامية نعم لو كان استفادة الترك الحكمي من اللفظ لا من ترك المقدمة بالدلالة اللفظية والغير فلي**ثم انه** لا اشكال في دخول المقدمات الفعلية في محل النزاع وامّا مقدمات الامر بالضد العام المستفاد من النهي كما لو قال لا تاكل الحرام واشتبه الحرام بالحلال المشتبه بترك اكل الحرام فهي داخلة في محل النزاع ام لا فان مقدمات ترك اكل الحرام في الشبهة المحصورة ترك كل المشتبهات الزوال والمقدمات الذكية داخلة في نزاعهم ام لا **التحقيق** الدخول لان النزاع اعم من عنوان مقدمة الواجب الفعلي والتلبس مضافا الى ان بعضهم قد لا نزاع في وجوب مقدمة الترك كالشبهة المحصورة فهذا يكشف عن دخول تلك المقدمات في عنوان مقدمة الواجب ان يراد في مقدمة الواجب الاعم من فعل وترك الامر النفسي المستفاد من النهي مثلا المقدمات واجبة بالمعنى الذي ذكرناه وامّا المقدمات العلمية وما يكلف معه المكلف على تركها فاذا ترك الصلاة الى جهة واحدة من الجهات الاربع مثلا فهو معاقب وان كان صلاها الى جهة القبلة في نفس الامر ولو ترك جميع الجهات او صلاها الى الكل لم يفعل الا المقصود واحدة لما تولد كل الجهات والمقدمة في الكل بناء العقلاء **ثم اعلم** ان للتشهد والتسليم على الوجه بما قربنا او لا يحجار فين في بعض الامر بترك المقدمة نجاه كان تكليفا بالمحال والا لزوم الواجب كونه واجبا **واجبات لا** بالبعض لا في جميع المقدمة فتركها المكلف عصيانا فان اي الا تجب المقدمة ع مع معقول فان لزم الامر فان لم يفرق الحال ابين وجوب المقدمة وعدم وجوبها **وثانيا** بالحل بعد ما ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فحتاج السؤال الاول ونقول بانه تكلف بذي المقدمة لا يشترط عدم المقدمة بان يكون مقدما لان المكلف به مع تركه المقدمة وانما يحق يكون تكليفا بالمحال بالكلية بشرط نفي كما في تكليف الصلوة **وقيل** ولا منافاة بين نفي القدرة على اثبات المقدمة كان يكون لعذر منه لا مما معقول انه محال لمخالفته تكليف ما لم يحصل اختيار كما في الدخل في المكان المغصوب اختيارا وانه خبير بان الامتناع بالاختيار لا ينافيه احدهما مع ترك المقدمة كما في تكليف الكافر والاخر مع سلب القدرة رأسا كقاطع السبيل لا ريب ان مراد المتشهر هو القسم الاول كما صرح بذلك في وفيها الحج على ان ما اسنده الا انهم

وأما الاصل فعدم وجوب المقدمة واحتمالا لانه اذا اقل من التوقف وان جعلنا الامر بالمسبب عين الامر بالسبب فمخالفته للاصل واضح نتايج

بل انما يشمل منكليف الكافر بالفروع فهذا الجواب ليس في محله لان سند لا للمشهور من سند لاهم ليس انهم هو والجواب عنه كما مر في المقدمة ما لا تكس
في الجواب ان يقال ان اراد المستدل بهذا الدليل وجوب العقاب المستقل على ترك المقدمة او كونها واجبة بالدلالة اللفظية فقد ظهر فساده مفصلا فان اراد
المعنى الذي اخترناه في محل النزاع فهو حق ومسلم ومعاضد لما قلنا بل هو عين مطلبنا ويصير مرجعه الى وجوب العقاب حين ترك المقدمة فلو جعل الوجوب في
الية دليل المشهور بالمعنى المختار لم يلزم خروج الواجب عن الوجوب قلنا بوجوب المقدمة لوجود العقاب على ترك المقدمة وان فقد الامر بعد ترك المقدمة
وكان استحقاق العقاب حين ترك المقدمة اذ الواجب مما يستحق تاركه العقاب فلا يرد النقض المذكور راوه **واستدل** المشهور ايضا بان العقلاء يذمون
تارك المقدمة **واجيب** بان الذم انما هو لاجل ان ترك المقدمة مفض الى ترك ذي المقدمة لا على المقدمة نفسها والعجب من هذا المجيب من الوضع
فان كل من يقول بوجوب المقدمة لا يقول بان الذم والعقاب على ترك المقدمة نفسها بل لانها مقدمة كما مفض الى ترك ذي المقدمة فالاعتراف
بان الذم على ترك المقدمة هو موجود وان لم يحضر زمان العمل بذي المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة اعتراف بان العقاب والذم واحد
وهو مراد المشهور من الوجوب ثم لا يخفى ان اعترافهم بالذم على ترك المقدمة لاجل افضائه الى ترك ذي المقدمة منا لا اعترافهم في الجواب عن الدليل
الاول بانا نمنعنا ان الذم بذي المقدمة بعد ترك المقدمة باق اذ لو كان الامر باقيا ولم يحصل الفرح فلم يذم المكلف على ترك المقدمة مع بقاء
ذي المقدمة وعدم حصول المخالفة بالنسبة اليه اذ ليس على ترك ذي المقدمة عقابان ولا بد ان يكون المقدمة واجبة بالمعنى الذي ذكرناه والا فمنتفيا
بعد انتفاء المقدمة **واما المقام الثاني** فعلى ان القائلين بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب احتج بوجهين وقبل الشروع في احتجاجه لابد من بيان
مراده **فاعلم** ان المسبب فعل المكلف قسمان **قسم** يكون ذلك والسبب ناشيا من المكلف من دون ان يكون بينه وبين المكلف واسطة بعد
كافعال الوضوء الناشية عن المكلف **وقسم** يكون بينه وبين المكلف واسطة متعددة كالطهارة من الوضوء والمتمم من مثله كثيرة كالاحراق
فان جمع الخشب والقائه في النار من الاول والحرقة الحاصلة من الماس من الثاني وكالعتق فجز الصبغة من المكلف من القسم الاول والوصف للصبغة
والانعتاق من الاخير **ثم ان** القسم الاخير قسمان قسم يكون الاثر الحاصل فعل الغير للمكلف كالحرقة الحاصلة فانها فعل النار والسبب من المكلف
قسم ليس فعلا للغير للمكلف كاثر الوضوء الحاصل ومن قال ان الامر بالمسبب الامر بالسبب ذا انما هو القسم الاخير بقسميه **ثم اعلم** ان الاحكام
اما يتعلق بفعل الظاهر للمكلف كوجوب صلوته ودكوته او بفعل الباطن كوجوب النية وقسما العقائد واما ما يتعلق بالاعيان فاما ابين المكلف كحرمة
منظر في الوقت لفلان او بحدثه واما بالعين الخارجية كنجاسة الكلب طهارة الغنم فما يتعلق باحوال الاعيان لا بحال عين المكلف ككون حالة
حيضه مانعة من الصلوة او بحال العين الخارجية كسببية دلوك الشمس لوجوب الصلوة والتكليفات انما يكون من القسمين الاولين اذا عرفت ذلك
فاعلم ان دليله الاول مركب من مقدمات **الاولى** ان الاوامر التكليفات الثابتة من القسم المذكور ليس قسما من فعل المكلف انما هو الاسباب
وهو ظم الثانية ان التكليف بعد فعل المكلف ليس بصحيح لانه غير مقدور وقضاء الحاصل من تلك المقدمات ما عدا جواز تعلق التكاليف بالمسببات الاثار
الصغرى اي عدم كونها فعلا للمكلف بالمقدمة الثانية واثبات الكبرى وهي عدم جواز تعلق التكليف بفعل الغير بالمقدمة الثالثة **والجواب**
ما اراد من قوله انه ليس السبب فقط فعلا للمكلف فان اراد انه ليس فعلا بلا واسطة فهو مسلم فلا يضرنا وان اراد انه ليس فعلا لذلك المسبب
المكلف ليس حقيقة فالصغرى بهذا المعنى ممنوعة اذ لا ريب في كون اسناد قطع راس زيد الى قاتله وان كان القاطع بلا واسطة هو الة فتوانه قطع
راس زيد ولا يصح سلبه عنه فاسناد فعل المسبب حقيقة الى المكلف مع وجود الواسطة في البين حقيقة بنفسها على سواء كان ذلك المسبب غير فعل
غير المكلف ام لا وان اراد من قوله ذلك ان فعل المسبب ليس فعلا للمكلف بلا واسطة فالصغرى مسلمة ولكن الكبرى اعني المقدمة الثالثة ممنوعة لعدم
اباء العقل عن مثل ذلك التكليف فان المناط في صحة التكليف قدرة المكلف على ايجاد المكلف به في الخارج باي نحو كان **الثاني** انه لو كان
الامر متعلقا بالمسببات فاما ان يكون ذلك حين وجود السبب لزم تحصيل الحاصل او حين عدم وجوده لزم التكليف بما لا يطاق اذ في كل من الحينين لزم
في كل حين احد المحذورين والكل محال فلا بد ان يكون متعلق التكليف هو السبب **والجواب اولا** بالنقض بالشرط فان الامر بالمشروط
اما حين وجود الشرط لزم خروج الواجب المطلق من الاطلاق واما حين عدمه لزم التكليف بما لا يطاق واما في الحينين لزم احد المحذورين
هذا وان لم يكن نقضا متعارفا لكنه يبطل التفصيل **وثانيا** بالحل بان الامر بالمسبب ليس بشرط عدم السبب ولا بشرط وجوده حتى يلزم
المحذور بل في حالة عدم السبب اتيانه في زمان المكلف فهو حال وجود السبب فيدفع المحذور اذ لا امتناع في ذلك لانه مقدور بواسطة مقدور
وثالثا بان ذلك الدليل موجب لسقوط التكليف لان كل شيء وكل فعل مسبب عن سبب لان السبب له سبب اخر فنقول ان السبب الذي هو
في الواقع اما ان يكون سببه اختياريا او اضطراريا فان كان الاول لزم ان يكون الامر به امرا بسببه لا يكون هو مامورا به لعين الدليل المذكور
فان كان ذلك السبب الذي هو السبب سببه اختياريا لزم تعلق الامر بما ذكر بعينه حتى ينتهي الى الواجب فيصير اضطراريا لمكان سببه اضطراريا فيسقط
التكليف عن العباد راسا **والحاصل** انه اما ان يكون سببه السبب اضطراريا لزم كون مسببه اضطراريا فيسقط التكليف وان كان اختياريا فننقل

اذا عرفت ذلك فاعلم ان المكلف يستحق العقاب على ترك الذي المقدمة عند ترك المقدمة فهو معاقب على الترك حقيقة وحكم البناء العقلاء والقوة العاقلة وليس لنا في الاقوال ما يعتمد عليه نتائج

الكلام الى ذلك السبب الاختياري فانك اذا ذلك السبب الاختياري اضطرنيا يلزم المحذور المذكور وان كان اختياريا فينقل الكلام الى سببه فاما اضطراري واما اختياري وهكذا حتى ينتهي الى ما يكون اضطراريا وينتهي الى علة العلل ما يقال في جوابه ان المراد ذلك الشخص انما هو فيما كان بينه وبين المكلف واسطة مقدورة لا لكل السبب في المسبب كما قلنا فقد فوع بانا تمام ان المراد ذلك لكن يلزمه ما صفتنوا ما قلنا **والعجب** فضل الفقه فصل من القسم الثاني من السببية فقال ان المسبب فعل الغير كاحراق النار فلا يبعد في القول بان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب وان لم يكن فعل غيره كما في العقود فليس الامر بالمسبب عين الامر بالسبب **وفيه** ان غرضه انك اذا لاحظت في هذا القسم ليس حقيقة ليس فعل المكلف بهذا المعنى فقد عرفت فيما وان الاشياء حقيقة في القسمين وان كان غرضه ان ذلك التكليف غير صحيح فقد عرفت فسادا **ثم ان صاحب** [illegible] بعد اختيارا وان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب ان لم يكن شبهة قال ان النزاع في وجوب السبب فليس الجهد ان تعلق الامر بالمسبب فانه لا حاجة الى فانه ايضا عنا النظر في غيره وبعده الفاضل المذكور بان النزاع ليس بليل الحكمي لان الاوامر كلها متعلقة ظاهرا بالطبائع وهي مستلزمة للافراد وان قلنا ان الامر بالسبب ليس هنا القول بان يتعلق بالكلي الطبيعي او الافراد والا فلا اي فائدة اعظم من ذلك انتهى **والحق** ان يقال ان صاحب المعالم قال بوجود الكلي الطبيعي في الخارج يرد عليه هذا النزاع التنافي الذي ذكرنا سابقا والا فلا يرد عليه شيء من الامرين اذ بعد عدم الكلي لا يكون الكلي والفرد من باب السبب والمسبب **واما المقام الثالث** فاعلم ان صاحب المعالم قال بان الامر بالمسبب مستلزم للامر بالسبب دون غيره واستدل عليه بانه ليس في ذلك خلاف يعرف فعند الخلاف ليدل على ان الامر به مستلزم للامر به وبان المسبب لا يمكن وجوده بدون السبب وتعلق الامر به دونه بعيد وان امكن ولم يلزم منه محال عقلا لكن نقول ان الدليل فعلا للاستبعاد **والجواب عن الاول** ان الخلاف فيه معروف وعدم الخلاف غير ثابت بل ما عدم الخلاف على فرض ثبوته ليس حجة في المسئلة الاصولية لانه لا يفيد الا الظن مع انه رده لا يقول بحجية عدم الخلاف والشهرة في المسائل الاصولية **وعن الثاني** بان الاستبعاد ان سلم **اولا** وعلى فرض الاستبعاد ليس ذلك الاستبعاد الاعتباري حجة **ثانيا** ومع هذا الكلام ياتي في الشرط **ثالثا** اذ هو جعل المناط في الاستبعاد امتناع وجود المسبب بدون السبب والمشروط ايضا كذلك يمتنع وجوده بدون الشرط **واما المقام الرابع** فاعلم انه قال ان الشرط الجعلي واجب دون غيره **واستدل على الجزء الاول** من مدعاه بان الشرط الجعلي ان لم يكن واجبا لجاز تركه فاذا جاز تركه وتركه واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيا بتمام المامور به لزم خلاف المفروض او ان المكلف به يانت فرض ترتيبه واما ان لا يكون اتيا بتمام المامور به لزم خلاف المفروض ايضا لان الشرط ليس بواجب الواجب المامور به منحصر في المشروط وقد اتى به واذا بطل كلا صورتي عدم وجوب الشرط لزم وجوبه **والجواب** انا لا نقول بوجوب الشرط مع المشروط ولا بان تمام المامور به هو ذات المشروط لا المركب منهما بل نقول تمام المامور به هو ذات المشروط متصفا بالشرط بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا فيختار الشق الثاني وهو انه لم يات بالمامور به اذ المامور به كان المشروط المتصف بالشرط فلا يلزم خلاف الفرض فلم يلزم من ذلك كون الشرط واجبا **واما المقام الخامس** فاعلم انه استدل ابو الحسن البصري على وجوب مقدمة الواجب بانها لو لم تكن واجبة لجاز من الشارع التصريح بجواز تركها بعد وجوبها والتالي باطل وكذا المقدم والملازمة واضحة واما بطلان التالي فللزوم احد المحذورين اما التناقض واما الرجوع عن الكلام الاول وذلك لانه لو قال الشارع المقدس لم يجب الحج عليك ثم قال ان شئت فاذهب الى الحج وان شئت فلا اذهب يكون الذهاب الى الحج واما اذا صرح بعد وجوب المقدمة الجعلية كما يقول صل وقال لا صلاة الا بطهور ثم قال ان شئت فتطهر وان شئت فلا تطهر فهذا تناقض فيجعل الطهور شرطا او غير شرط وان انفصل كما يقول بعد يوم ان شئت فاتطهر للصلاة وان شئت فلا تطهر فهم منه الرجوع عن الشرطية فلا ريب ان التناقض او الرجوع في كلام الحكيم باطل اما الاول فظاهر واما الاخير فلان المفروض هو بقاء الامر الاول وشرطية الشرط الجعلي فيتعين ذلك التناقض بل هو الرجوع مع عدم الرجوع في الواقع لا معنى له بل الرجوع خلاف الفرض وبعض الافاضل قال انه لو صرح لزم اللغو والعبث في التصريح بعد وجوب المقدمة كان يقول الواجب ذو المقدمة لا المقدمة في ذلك لا يلزم التناقض بينهما لكن يلزم العبث في التصريح اذ التصريح بعدم وجوب تمرة رفع الكلفة والمشقة عن ذلك الشيء والمقدمة يلزم الاتيان بها وان لم تكن واجبة فالكلفة حاصلة وحينئذ لا ثمرة في التصريح بعدم الوجوب **وفيه** انه ان اراد من فائدة التصريح اعلام عدم العقاب على المقدمة لم يلزم عبث ويثمر في الفسق والعدالة نعم لو علم المخاطب للعالم بذاعلام ذلك من غير حجة لزم اللغو وتوهم هذا ان الحاشا الاشر في عدم جواز التصريح بعدم الوجوب والتناقض للزوم احد المحذورين والرجوع او العبث **والجواب** من ذلك انا نجوز الرجوع بعد عدم وجوب المقدمة بان نقول الواجب عليك هو ذو المقدمة لا غير ولكن على ترك المقدمة الا بيان بلزوم في بعض الموارد من جهة عدم الفائدة وليس فيه منع جواز التصريح من جهة كون المقدمة واجبة الا بيان النصح بعد الوجوب لفظا ان شئت فاذهب الى الحج وان شئت فلا وانه يجوز للشارع ان يقول ما لي الحج وذلك لان المتنجر اما عدم الوجوب او هو الترك مع عدم الوجوب وجواز الترك بمعنى عدم الوجوب الشرعي ولا الاحتياج بينهم منهو دال على الشرع والعقل وعند الحاجة الثاني التبعي وعند عدم الترك عقلا ان فيعلم منها من الامر بالمقدمة بدلالة الاشارة والتنبيه فلما كانت ذلك الدلالة من الامر بالمقدمة اشارة كان التصريح بعدم وجوب المقدمة ما لا ان اللفظ على الوجوب الاصلي لا بالاقتضاء بالدلالة الاشارة ولذلك لا يجوز النسخ

الفرعية ملبعه يقول تحقيقه عدم الخلاف في المسائل الحاجبي

اما المفروض

للكلام

فاضل ... الفاضل [illegible]

بالقسم الذي ذكرت لا لان مقيد الواجب واجبة وجوز نا القسم الاول وهو التصريح بعدم الوجوب بالعدم الاطلاق وحتى يفهم التناقض واما عدم فهم

التناقض في المنفصل وفهم الرجوع منه مع ان مقتضى ما ذكرنا هو فهم التناقض لا الرجوع فلانهما كانا في الغالب في كلام العاقل فضلا عن الحكيم عدم

التناقض بل الرجوع كان غالبيته عند الانفصال فلهذا يفهم في المنفصل الرجوع من جهة الاطلاق في عدم وجود الظلم من اللفظ بالطريق المذكور دون

التناقض واما في المتصل فلا غلبته في الرجوع فيحمل على ظاهره وهو التناقض فقد ظهر ان ههنا ضرب يجلب التعبد لفظا عن الاول فيما يرد في الثاني وما اورد

صاحب التبصرة في قوله جوابا من هذا الاشكال بجواز الترك عقلا لا شرعا وهو الذي ذكرنا فمراده من العقلي التلويح من الشرعي اللفظي فينطبق مع ما ذكرنا

ولا يرد عليه ما قيل من انا وان استفهمنا في جواز انفكاك العقل من الشرع لم نجد له وجها الى آخر ما ذكره فيما مثل **ضابطة** الامر في ورود

الامر بواحد من الاشياء او امور على سبيل التخيير ظاهرا وفيه مقامات **المقام الاول** فاعلم ان الامامية وجمهور المعتزلة قالوا ان الواجب من تلك الامور

كل واحد منها على البدل بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجب الاخلال بالجميع ايها فعل كان واجبا بالاصالة الا ان يكون بدلا عما هو واجب وقال الاشاعرة

ان الواجب هو الواحد لا بعينه وقيل ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل البعض وقيل انه واحد معين عند الله ولكن يسقط به وبالآخر وهما الى

المعتزلة وههنا قول خامس وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى من يختار المكلف في مقام العمل وهذا يحتمل وجوها **الاول** انه واجب معين عند الله تعالى

ويختاره المكلف جبرا عليه من الله تعالى **الثاني** وهو انه كذلك لكن يختاره المكلف اتفاقا من دون جبر ولا يتخلف عن ذلك **الثالث** انه واحد

معين عند الله تعالى انه لو اختار الاختيار فلان فعينه لاجل علمه باختيار المكلف اياه لو اراد اختيار احدها وهذا الاخير يحتمل معنيين احدهما انه تعالى لانه يعلم

جعل اختيار المكلف شرطا لوجوبه عليه **وثانيهما** انه علم انه لو اختار الاختيار ذلك فعينه له ولكن لولم يختره لم يجز اثم ولو اختار ما عينه ثم علم

بانه لو اختاره لان **واما الثالث** فالاحتمال الاول والظاهر انه لا قابل بهما وان المراد من هذا القول احد الاحتمالين الاولين **واما الثالث** بان

يكون عقاب على الترك اصلا فكذلك الظاهر ان الرابع هو المراد ويلزم على تلك القول ان يختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين ويختلف تعيين الله بالنسبة

اليهم بل بالنسبة الى زمان في مكلف واحد وهذا القول مما نسبه الاشاعرة وصاحبه نسبه الى الآخر **واما المقام الثاني** فاعلم انه على القول الثالث لو

ترك الكل كان عليه عقابان لانه واجبان وكذا سقوط البعض مشروطا بالاتيان بالبعض ولم يأت به واما الاقوال الاخر فعلى الكل يكون اثم واحد على ترك

الكل **واما الثمرة** بين قول الامامية والاشاعرة فيظهر في قصد الوجه فعلى قول الامامية لزم عند الامتثال قصد خصوصية كل من تلك

الامور التي يريد الاتيان به وعند الاشاعرة ينوي الفرد المشترك وهو الكلي اي مفهوم واحد منها فاذا وجبنا قصد الوجه **وتظهر** ايضا في النذر

من نذر ان يعطي درهما لمن اتى بواجب في احد باحد الخصال على قصد الخصوصية في الامتثال فعلى قول الامامية يبر النذر باعطاء الدرهم وعلى قول

الاشاعرة لا والعتق لو نذر ان يعطي درهما لمن اتى بثلث طبايع من الواجبات التي ورد من الشارع امرها بخصوصها فصام احد فطر شهر رمضان او عتق عبدا ثم افطر واطعم المساكين ثم افطر فصام شهرين فعلى قول الامامية يبر نذره باعطائه الدرهم لانه اتى بثلث طبايع كل منها واجبة

بخصوصها وعلى قول الاشاعرة لا لانه لم يأت الا بطبيعة واحدة وهي كلي احدها فانها طبيعة واحدة ولم يتعلق امر من الشارع على قولهم الا بطبيعة

واحدة وهي احد ثلثة امور الا انه وجد لها طبايع متعددة ومن هنا تقدر على استخراج الثمرة بين القولين الاخيرين وبين الاخير وقول الاشاعرة في الثمرة بين

الاخير والامامية وكذا الثمرة تظهر بما ذكر بين القولين الاولين مع الرابع **واما المقام الثالث** فاعلم ان مخالف الاصل من بين الاقوال

هو الثالث المستلزم للاشتغال بواجبات عديدة يكون عند ترك الكل على كل واحد اثم واما سائر الاقوال فلا اصل بينهما لان الكل قائل بوجوب الامر

بشيء والشك في الحادث ثم **واما المقام الرابع** فاعلم ان الحق مع الاشاعرة بالنسبة الى الفهم العرفي وان كان مقتضى القواعد اللفظية مع

الامامية لان قولهم مثلا يفهم منه موردها ان خصوص تلك المادة التي ورد عليها الهيئة مطلوبة ولا بد للمكلف من اتيانه ومنها ان الصور

مثل صم ستين مسكينا اتيت بغير امر ولكن ذلك الاخير انما يفهم من اطلاق المطلوبية المستفاد من ظاهر الامر يكون استعمال الامر في غير تقييدا واما

من الامر اللازم انما يكون الاستعمال في غير كالتخيير مجازا او على التقدير الا شكال في استفادة ذلك من الامر ومنها غير ذلك فلو ان قوله اعتق رقبة

بعد قوله صم اخرج الامر عن حد ظواهره وهو مطلوبية الخصوصية في الى بغير امر واما المخرج الامر عن ظاهره لعدم مطلوبية خصوص تلك المادة التي

ورد عليها الهيئة فلا دليل عليه فمقتضى القاعدة اللفظية مع الامامية وهو ارادة خصوص كل على البدل لكن المتبادر في العرف من الهيئة

المذكورة هو مطلوبية الفرد المشترك **فظهر** ان الحق مع الاشاعرة ثم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما انه على قول الاشاعرة لا يكون فرق

بين الواجب العيني والتخييري فان في الواجب العينية يكون الكلي مامورا بها اصلا والافراد عينيا والافراد مامورا بها عقلا تخييرا مثل ما نحن

فيه على مذهب الاشعري الآن يفرق بينهما بان افراد الواجب العيني واجبة بالوجوب العقلي ووجوب الافراد ههنا من خطاب الشرع اصالة وان كان الكلي في

الواجب العيني ههنا اصلا في الوجود وههنا منتزع من الافراد تابع لها وان كان التخيير في الواجب العيني متماثلات متحدة الحقيقة وههنا مختلفة الحقيقة

وثانيهما انه يلزم على القائلين بتعلق الاوامر بالافراد ان يكون كل الواجبات تخييرية كما انه على الاشكال الاول يلزم ان يكون كل الواجبات

قوله

في الواجب الموسع

بطة قول الاشعري عند نية الاداء ان يجب فيه بالوجوب الثاني والثالث عن الاشكال الاول وانكار الآخر ادعى على تلك العقول ولعما الوجوب الشرعي
اعلم ان الواجب اما موسع رخصة ولجزاء معا او موسع بجزء الاداء رخصة او مضيق رخصة واجزاء وعلى كصلوة الظهر والحج وصيام شهر رمضان اذ الظهر مثلا
لا خلاف في جواز الاداء في جزء وقت يسابر كالاخير ولا في عدم جواز الاداء في وقت يتقدم عنه لانه تكليف بالمحال وانما الخلاف في جواز الاداء
في وقت ينفصل عنه بان يكون الواجب موسعا رخصة ولجزاء فان قلت لعل المستفيض من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله
فلمدرك ركعة من آخر الوقت قد حكم شرعا بادراكه الوقت كله وحكم عليه بالصلوة الادائية مع ان وقت الصلوة الادائية انقص من مقدار
العمل اذ انه لا يمكن فعل اربع ركعات في زمان ركعة واحدة فهو في زمان ركعة ما سوى فعل اربع ركعات فكيف نقول لا خلاف في عدم جواز نحو القسم
اي القسم الثاني من الثلثة مع انه واقع شرعا وبه يضعف قولنا القضاء مطلقا اما الركعات الاخيرة فلوقوعها خارج الوقت واما الاولى فلوقوعها
مكان الركعة الاخيرة فان مقدار ركعة واحدة من آخر الوقت مختص بالركعة الاخيرة لا جزء فكل الاربع ركعات واقعة في غير وقتها فكلها قضاء وكذا
قول من نص من ان الركعات ان ما وقع منها في الوقت اداء وما وقع خارجه فهو قضاء لا ان الاداء ما وقع في الوقت والركعة الاولى لما لم تقع في
الوقت فهو اداء والبواقي قضاء فهذا القولان مردودان بهذا النص الحاكم بادائية الكل قلنا ان الالف واللام في لفظ الوقت والاخر يحتمل الجنس
والعهد الخارجي فيهما اي في الوقت المعهود بين الناس وهو في مثل الظهر من اول الزوال الى الغروب اما جنس الوقت فيحتمل ان يكون في الواقع اكثر مما
هو المعهود بين الناس لم يتبين لنا بان يكون مقدار ثلث ركعات بعد الغروب داخلا في الوقت الواقعي لمدرك الركعة مثلا والحاصل ان المعهود سوى الوقت
الواقعي لاحتمال الاختلاف بنحو ما ذكرنا ويحتمل ان يراد من الاول الجنس ومن الآخر العهد ويحتمل العكس فعلى التقادير الاربعة اما الحمل الحقيقي بان يكون
مدرك ركعة من الوقت مدركا لكله حقيقة واما مجازا بان يكون المدرك للركعة بمنزلة المدرك لكل الوقت فالاحتمالات ثمانية ثلثة منها باطلة
وهي ارادة الجنس في العهد وكون الاول جنسا والثاني عهدا كلاهما لاستلزام الحمل حقيقيا اللزوم الكذب فخمسة منها صحيحة وهي كون الاول عهدا والثاني
جنسا والحمل حقيقيا والجنسان والعهدان والمختلفان بقسميهما اذا كان الحمل مجازيا اذا عرفت الخمسة الصحيحة فاعلم ان ثلثة منها تسهيل للصلوة التي وقع
ركعة منها في الوقت اداء محضا خلافا للقولين الاخيرين احدها الاول من تلك الخمسة على الحمل الحقيقي اذ يصير المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود
فقد ادرك كل الوقت الواقعي وبذلك الرواية ح على ان الوقت الواقعي اكثر من الوقت المعهود لمدرك الركعة فيكون تمام صلوته في الوقت والثاني ان يكون
كل منهما عهدا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ح ان من ادرك ركعة من الوقت المعهود فهو بمنزلة من ادرك تمام الوقت فيدل على كون كل الصلوة ح اداء
اما الان الادائية اظهر وجوه التشبيه فيحمل اطلاق التشبيه عليه واما العموم المنزلة اذ لم يكن بعض الوجوه ظاهرا والثالث ان يكون الاخر عهدا والاول
جنسا والحمل مجازا اذ يصير المعنى ان من ادرك ركعة من الوقت الواقعي فهو بمنزلة من ادرك كل الوقت المعهود فيدل على ادائية الكل ايضا بالحمل الاخير السابقة
في سابقه ثم واما الجنسان او كون الاخير جنسا والاول عهدا والحمل مجازا فلا يثبتان الاداء بل الاول منهما يثبت كونها قضاء والمعنى ح ان من ادرك ركعة
من الوقت الواقعي فقد ادرك كل الوقت الواقعي فظهر منها ان المدرك للركعة في الوقت ليس مدركا لتمام الوقت الواقعي حقيقة كما هو المفروض فاذا لم يكن مدركا للتمام
الوقت الواقعي صار صلوته قضاء اما تماما او بعضا فيكون وجه التشبيه غير الادائية في الكل واما الثاني منهما فكذلك اذ المعنى من ادرك ركعة من الوقت
المعهود فهو بمنزلة من ادرك الوقت الواقعي كله فهذا صريح في انه لم يدرك كل الوقت الواقعي فكيف يكون كلها اداء فصار الحاصل ان ثلثة من الثمانية
باطلة وثلثة منها مثبتة للاداء واثنان منها للقضاء بقي الكلام في ان مقتضى القواعد اللفظية هو ان يكون اللام في المقامين للجنس لكونه حقيقة
فيه اذا دخل على المفرد ومقتضى اصالة الحمل ان يكون حقيقيا فتركب من القاعدتين اللفظيتين ان المراد الجنسان والحمل الحقيقي وقد عرفت ان هذا من الثلثة
الباطلة والمتبادر من الرواية بعد تعذر الحمل على ظاهره هو العهدان والحمل المجازي فيكون الصلوة ح اداء لما مر من ان مقتضى صدق المعنى
ذلك ثم ان من ادرك ركعة من اول الوقت ليس كمن ادرك ركعة من آخر الوقت في الحكم لان المتوهم اطلاق لفظ الوقت لان الظاهر من الرواية ادراك الركعة
في آخر الوقت لا عرفها والمتبادر من الرواية هو العهد من آخر الوقت واعلم انهم اختلفوا في انه اذا شبه شيء كقوله الطواف بالبيت صلوة فهل يكون
كل احكام المشبه به بذلك الشيء لا الحق ان يقال ان كان في البين جهة متبادرة من التشبيه حمل عليها والا حمل على العموم ففي ما نحن فيه في خصوص هذه
الرواية اما ان قلنا ان المتبادر العهد بالحمل المجازي والظاهر من التشبيه ما وقع ركعة منه في الوقت المعهود فعلى ما وقع جميعه في الوقت المعهود هو الاداء
منهما وانما وجه التشبيه فيكون ذلك اداء لان الشارع جعل وقت الثلثة الباقية وقتا للعبد المدرك في الوقت المعهود فيكون صلوته كلها واقعة في
جنس الوقت وان لم يكن واقعة في الوقت المعهود فيكون اداء لوقوعها تماما في الوقت بوجه التشبيه ان قلنا الادائية في دفع حجج الوقت
ولو سلمنا عدم الظهور في خصوص الاداء فلا اقل من القول بعدم الظهور في غيره فيحمل على العموم ويثبت الادائية ايضا وعلى هذا يكون تمام العمل الواقع
للمسقط فلا معنى لما قيل من ان التكليف فعل في زمان الواقع فيتنظر بما ذكرنا انه لا خلاف في عدم جواز القضاء وفي فعل الموسع الاخلاف
في جواز الاداء وانما الخلاف في جواز الموسع من جهتين اذ عرفت محل الخلاف فهنا مقامان اما المقام الاول فنحن نقول ان النزاع في المقام

في الواجب الموسع

جواز فضلة الوقت عن الفعل عقلا وعدم جوازه فالمشهور الجواز وطائفة على عدمه والظاهر ان مراد من انكر الجواز العقلي اعم من التوسعة المحدودة كصلوة الظهر والممتدة بامتداد العمر كالزكوة لان كلمات القوم في هذه الضابطة انما هي في المحدود بشهادة الاقوال الاتية ثم القائلون بالجواز اختلفوا فمنهم من قال بتبدل العزم عن الفعل اذا تركه الى تضيق الوقت فتعين الفعل ومنهم من انكر بدلية العزم والقائلون بالامتناع منهم من خص الوجوب كالظهر باول الوقت ومنهم من خصه باخره واختلف المخصصون بالاول فمنهم من حكم بالقضاء مع التاخير ومنهم من جعل الفعل في اخره فهو اداء لكنهما الى ان يخرج الوقت المحدود ولكن هذ الفريقان متفقان على الاثم بالتاخير وانه اذا فعل بعد التاخير في الوقت المحدود ظاهر اصل العفو عنهما والمخصصون بالاخر منهم من قال ان الوقت هو الاخر سيجزي وقبل ذلك نفل مسقط عن الفرض سواء علم بالبقاء بصفة التكليف ام لم يعلم او علم العدم ومنهم من قال ان الفعل في اول الوقت يكون مراعى يحكم عليه بشيء من الوجوب والنفل علم انه كان واجبا حين فعله وان لم يبق علم انه كان نفلا فيكون البقاء الى اخر الوقت شرطا للوجوب لا وقتا للوجوب

واما المقام الثاني فاعلم ان الثمرة بين القولين الاخيرين المخصصين للوقت بالاخر انه على الاول منهما لو علم قبل اخر الوقت بانه يبقى الى اخر الوقت بشرائط التكليف لم يصح له الاتيان بالفعل قبل اخر الوقت وجوبا اي بقصد الوجوب بخلاف الاخير من القولين **واما الثمرة** بين القولين المخصصين باول الوقت فهي انه على الاول عند التاخير ينوي قضاء وعلى الثاني اداء واما الثمرة بين قول المشهور والقولين المخصصين للوقت بالاول فهي الاثم في التاخير على هذين القولين عزم بالفعل بعده ام لا دون المشهور **واما الثمرة** بين قول المشهور والقولين الاخيرين فانه على الاول منهما يكون فعل الوقت نفلا ابدا وفي الثاني احيانا وهو ما اذا لم يبق الى الاخر واما الثمرة بين القولين المخصصين بالاول والمخصصين بالاخر فهي انه على الاولين يكون المؤخر عن اول الوقت اثما لم يات بالفعل المستلزم للعفو الحتمي ولا تقبل شهادته بخلاف الاخيرين واما الثمرة بين القولين المشهور فهي انه على العدم يأثم في ترك العزم والفعل معا قبل ضيق الوقت وعلى الاخر لا يأثم ما لم يتضيق **واما المقام الثالث** فاعلم انه نسب الى المفيد البعض اختيار الامتناع العقلي في فضلة الوقت وانهما خصا الوقت بالاول ولعله سهو لانه قد ذكر ان لكل صلوة وقتين واختلفوا في ان المراد من ذلك ان احد الوقتين للفضيلة والاخر للاجزاء او الرخصة من غير فضل ام احدهما للمختار والاخر للمعذور والظاهر ان المفيد اختار المعنى الاخير فعلى قولهما يكون وقت المختار في مثل الظهر مقدار اداء ومثل ذلك في العصر مقدار قدمين ومثلين فيكون ذلك وقت المختار عنده فاما هذا المقدار مضيقا ويكون ما بعدها عن وقت المختار والظاهر انهم لما رأوا المفيد وبعض اخر على المعنى الثاني توهموا ان مذهبهما عدم الفضلة في الوقت عقلا ولا ريب ان هذا التوهم فاسد

وجهين **الاول** ان حكمهما بضيق وقت الظهر مثلا للمختار انما هو لدليل خارجي لا لامتناع الفضلة في الوقت عقلا **الثاني** انه على فرض التسليم لم يكن وقت الظهر مثلا على هذا القول ضيقا حقيقة بل الزمان المقدر اكثر من مقدار العمل ولو قليلا فليس هذا هو المضيق الذي نحن فيه **اذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في مقام الجواز عقلا وعدمه هو الجواز لاجل الامكان واصالتها الادلة الدالة على التوسعة على ظواهرها وهو الاصل في اللفظ والحق في مقام الوقوع وعدمه هو الوقوع فانا نرى المولى من اهل العرف يأمر عبده بشيء ولا يعين له زمانا او يجعله مخيرا بين الازمنة فلم يجوز ذلك عقلا لما صدر من العقلاء بل ذلك وقع شرعا كما في قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل فانه لو اريد من الدلوك دلوك الشمس من وسط السماء الظهر موسعتين سواء اريد من الغسق نصف الليل او ذهاب الحمرة وسيجيء ان للاية الشريفة معاني اربعة في المسئلة الاتية فالاية الشريفة بظاهرها دالة على ان وقت الصلوتين من اول الظهر الى الغروب مثلا بعد وقوع الاجماع على عدم فعلهما بعد الغروب **فنقول** ان المراد اما تطبيق اول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبيق اخره باخره او المراد تكرار الصلوة من الظهر الى الغروب او المراد زمانا معينا عنده تعالى غير معين عندنا او المراد التخيير بين الازمنة من الزوال الى الغروب **والاول** قبيح اذ العقل يقبح مثل هذا التكليف العسر بل هو خلاف الاجماع وكذا **الثاني** للوجهين المذكورين **والثالث** خطاب بالمجهول وتكليف بما لا يطاق بل نقول انه لو كان معينا عنده تعالى لكان التعيين اما ما كولا البناء او مع الترجيح بلا مرجح مع عدم العلم والا فلا بد من بيان المقدار للتكرار حتى يبين الواقع من باب الانفاق وقد عرفت بطلان التكرار فتعين الاخير وهو الظاهر منها الى ان العرف يفهم من الاية الشريفة بعد ملاحظة الاجماع على عدم جواز تاخير الظهر عن الغروب انه مخير من اول الزوال الى الغروب في صلوة الظهر وفي الوجهين نظر اما الوجه العقلي فلانه يحتمل ان يكون المراد من الاية الشريفة مجرد بيان ان اول الظهر الزوال واخر العشائين نصف الليل على التفسير في الغسق فيكون الاية مبينة لاول الظهر واخر العشائين من دون بيان منتهى الظهر ومبدأ العشائين فح نقول يحتمل ان يكون وقت الصلوة وقتا معينا عنده تعالى قد بينه قبل ذلك وبعده وتعلق الحاجة فلا يلزم ح جهل ولا قبح **واما الوجه الثاني** وهو فهم العرف فلان الاية الشريفة لم يبين اخر الظهر فلا نسلم فهم التخيير بين الاول **فان قلت** بعد ضم الاجماع على عدم جواز تاخير الظهر عن الغروب ولا تقديم العشائين قبل الغروب يفهم من الاية انه مخير في كل منهما في اول الوقت الى اخره بعد ما علم الاول والاخر من الاية الشريفة وضم الاجماع **قلنا** بعد ذلك التقييد في اطلاق الاية الشريفة المستفاد منه جواز كل من الصلوات الاربع من دلوك الشمس الى غسق الليل من دون تخصيص بعض بوقت ذلك الذي يقول من ان العرف يفهم ذلك من الاطلاق تم بل هنا نعرف ان الاية الشريفة لم تبين مبدأ الظهر واخر العشائين ولعل الاطلاق منفيا

فى تعيين الوقت

فى تخصيص باول الوقت

فى جواز التوسع ووقوعه

في الواجب الموسع

لنا ان الامر لا يدل الا على طلب الفعل من غير دلالة على التكرار او التطبيق او التخيير والتعيين فلا دلالة له في الاوامر الشرعية على المطلوب الا حد الوجهين المذكورين فلا يحتاج بنفسه وقوع الشرع والاخبار
الدالة على التوسعة مع ان الوقوع في العرف ايضا كذلك احتج المخصص بالوقت الاول او الاخر او مطلق الفائل بامتناع فضيلة الوقت بانه لو جاز التاخير لخرج
الواجب عن الوجوب اذ يجوز ترك الفعل في بعض الوقت من دون قضاء وموثم فيه فرض الوجوب وفيه انه ان اراد ان العقل بالواجب حيث فيه الابعد والجبال
مع لنا الامر يمثل ذلك الفعل فيه كان الوجوب على الوصل بلا عزم فمطلق على الظاهر في اول الوقت انه واجب عزم وكذا شرعا واذا ثبت الاطلاق والحقيقة
شرعا وعرفا ثبت لغة لعدم القائل بالفصل واما ابتغاء الاحكام فهو واجب بالواجب هو ما يذم على تركه في الجملة وان اراد معنى اصطلاحيا اخر فلا مشاحة في الاصطلاح
الفقهاء وغيرهم هو ما ذكرنا واما ان اراد ان ذلك ليس بواجب فعلى تركه ابدا وان ذلك الدليل لا يبطل فهو ان الواجب كما قلنا ما يعاقب على تركه في الجملة وبيح
عقلا ان يقال انه لو ترك الفعل الفلاني في جميع الوقت المذكور لكنت معاقبا ولكن في اي زمان اتيت به فقد امتثلت بالواجب ولا امتناع في ذلك
والمخالفة ممكنة بل للوجدان والحاصل ان الاحكام تتبع الصفات وهي ما تقتضي التوسعة رخصة والجزاء فبعدما اثبتنا جواز الفضيلة في الوقت مطلقا
المخصص بالاول والاخر واحتج المخصص بالاول بما ورد من ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله وغفران الله على اختلاف الروايتين فان العفو
والغفران لا يصدق حقيقة الا مع حصول الاثم في التاخير فيكون الوقت مختصا بالاول مضافا الى ان الوقت لو كان مختصا بالاخر لكان الفاعل
قبل الاخر مقدما للفعل قبل وقته فلا يكون مجزيا كالصلوة قبل الظهر مع انه يجزي قطعا فالوقت هو الاول ويرد على الاول ان الظاهر من العفو
والغفران حصول الاثم في التاخير والظاهر من الرضوان ان الفعل في اول الوقت مستحب لا ان الوقت مختص بالاول بحيث يأثم في التاخير فيعارض الظاهران والتا
في العفو والغفران اولى من التاويل في الرضوان لانهما يستعملان كثيرا في ترك المستحب بل على ترك بعض المستحبات الاجل تأكد فيه كما ورد في تعقيب
شعر الرأس فلا بد جمعا بين الصدر والذيل من حمل الرواية على الاستحباب المؤكد في اول الوقت لا الاختصاص للوقت بالاول وثانيا ان الظاهر من
الوقت في قوله اول الوقت هو وقت الاجزاء والرخصة معا فهو معارض للجزء الاخير وهو للعفو فلا بد من تاويل احدهما وقد عرفت ان التاويل
في العفو اولى فيحمل الرواية على ان الوقت وقت الاجزاء والفضيلة والرخصة بلا فضل فالثاني مانه ولم يعارض لفظ الوقت لفظ العفو ولم يشهد
عليه فلا يثبت ان الوقت المذكور في الصدر والذيل بدلا على ما ذكر ما يفيد ما على العفو وثانيا ان غاية ما ثبت على فرض عدم تقديم
ظهور الرضوان او الوقت ما نقول ان المتبادر الاول العرفي والاول العرفي ليس موسعا وفيه فضيلة على العمل مقدارا فلم يثبت عدم جواز فضيلة
الوقت عن العمل عقلا وثامنا انا سلمنا تعارض الظاهرين وتساقطهما من البين وعدم تقديم احدهما على الاخر فيصير الرواية مجملة وتاسعا بان تلك
الرواية معارضة مع روايات التوسعة صريحا او ظهورا وسادسا بان الرواية انما قالت ان اخر الوقت عفو الله واما الوسط فلم يتعرض له الرواية فلعل
الوسط ليس كاول الوقت ففي الوقت فضيلة فان قلت فاذا ثبت الاثم في الاخر ثبت في الوسط بالاجماع المركب قلنا الاجماع مقلوب عليكم
فنعارض الاجماعان المركبان وتساقطا ويصير الرواية مجملة وثامنا ان غاية ما ثبت من ذلك كون الصلوة اليومية مضيقة بالدليل المذكور
وبذلك لا يثبت عدم جواز الفضيلة في الوقت عقلا مطلقا ولا يثبت منه كون كل الاوامر التي ظاهرها التوسعة مضيقا مختصا بالاول ويرد
على الثاني اولا ان الصلوة قبل الاخر نفل مسقط للفرض من باب تقديم الزكوة لا من باب تقديم الصلوة على الزوال فان قلت من ابن علمت انه
من قبيل الاول لا الاخر قلنا الكل اتفقوا على سقوط التكليف في الاول فلا بد ان يكون على القول بالاختصاص بالاخر من باب تقديم الزكوة
وثانيا ان هذا انما يتم في مقابلة من نفى الفضيلة ونحن لا نقول بالفضيلة للصلوة ثم ان المختص الوقت بالاول لو قال بعد فوت الصلوة مثلا اتصافه
اول الوقت ورد عليه ما في النافين للفضيلة الخارجين المناهات عن ظواهرها انما هو التوسعة في الصلوة ونحوها خصوصا اما اجراء فلا امتناع
الى ان هذا القول ملازم نفي وجود الواجب الموسع كالجواز لو كان مجرد عدم جواز التاخير مستلزما لما يصير العمل فاسدا لو وجد اجزاء في كل
الواجبات الفورية لا يجوز التاخير احتج المخصص بالاخر بان لو فعل كان هو الاول لا اثم بالتاخير وهو خلاف الاتفاق فهذا ولا ان هذا
تم في مقابل المخصص بالاول لا مطلقا وثانيا ان الاجماع المدعى على عدم الاثم ان يريد به نفي مطلق حصول الاثم الذي لا ينبغي حقيقة فسلم ولا
ثم اعلم انه على المختار من جواز الفضيلة في الوقت يجب ابتداء العزم والشرع على عدم البداية والمراد به المكلف في كل جزء من اجزاء الوقت الموسع
الى زمان تبقى الفعل بحيث يبقى منه بالفعل في ذلك الجزء ويجب العزم على اتيانه في الجزء الثاني لا بمعنى تعلق فعل الصلوة من هذا الزمان عزم بين ثم
بل المراد ان اللازم عليه في كل جزء من الزمان احد الامرين اما الاشتغال بالفعل فيه او العزم على اتيانه في ثانيه فلم يكن عزم واحد مستمر من اول الوقت
الى اخره ويكون الامتثال واحدا ولو وصل فعله عن العزم الاول ثم التفت وجب عليه احد الامرين من العزم او الاشتغال بالفعل بحيث وهكذا الى
اخر الوقت كل ما انفصل لا بد من تجديد العزم عند الالتفات او الاشتغال بالعمل ويكون امتثالا منشعبة بالنسبة الى العزم ولو نزل العزم في تلك
الالتفاتات المتجددة كان عليه عقابات متعددة ولو عزم مستمرا على الترك ففي كونه اثما واحدا او متعددا وجهان واما على القول بعدم اعتبار
العزم فلا يترتب تلك الثمرات اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل لا اعتبار والنظر عدم لزوم العزم عينا ولا تخييرا اذ لا اصل مع السهو لكن الدليل

في الواجب الموسع

ما يقول به غير المشهور كان التكليف الشرعي بالحصر العقلي منحصر في اربعة امتثال لان المكلف اما ان يعد على اتيان المأمور به طاعة لامره فان كان بدا
والاتيان به فهو حقيقي او لم يات به فهو ابتلائي سائغ كتكليف الكافر وان لم يكن قاصدا ولكن توطن نفسه على العمل فهو توطيني شيء او ان لم يوطن نفسه فهو
ابتلائي توطيني فالحاصل ان المكلف اما قاصد دوام لنفسه بقاصد وعلى الاول اما ان ياتي بالفعل او لا وعلى الاخير اما ان يوطن نفسه على الفعل او لا ولكل من الاربعة
اسم من تلك الاسامي للاربعة فح نقول على بداهة العزم الذي هو عبارة عن التوطين يكون المكلف بالنسبة الى من فجاه الموت في وسط الوقت من قد اتى به
بالفعل وعلى العزم تكليفا ابتلائيا سائغا لانه كان ح اول الوقت مأمورا بأحد الامرين وقاصدا عليه وتركها الخيار او لم يات بأصل الفعل وبالتوطين
واما على القول بعدم بدليته فلا ثمرة على ترك اصل الفعل كما هو اتفاق الطرفين ولا على ترك احد الامرين كما يقول هذا القائل فخروج ذلك القسم
التكليف بالصلوة عن الامتثال الاربعة اذ ليس هو تكليفا حقيقيا لانه لم يات بالفعل ولا ابتلائيا سائغا لانه ليس مأمورا على ترك الفعل ولا توطينيا
مشروبا لانه ترك التوطين **فان قلت** لا تكليف ح حتى يندرج في احد الامثال اذ مدة البقاء الى اخر الوقت كاشف عن عدم وجود التكليف في
الواقع **قلنا** فقد التكليف لمن فجاه الموت في اثناء الوقت خلاف الاجماع بل هو مكلف قطعا فلو اتى بالفعل ثم مات فجاءة في اثناء الوقت كان اتيا
بالواجب ممتثلا مضافا الى ان ذلك يستلزم اشتراط الوجوب بالبقاء الى اخر الوقت ويرجع ذلك الى القول بان الواجب هو ما كما قال به بعض من نفى الفضلة في
الوقت **فان قلت** هذا الدليل اخص من المدعى لانه يثبت وجوب العزم اذا مات فجاءة لا اذا لم يتفق اشتراط التكليف الى اخر الوقت بالواجب او كرعصيانا
قلنا يتم الامر في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** نقول في اثباته بعدم وجوب العزم للاصل ويتم الامر في الصورة التي ذكرت بالاجماع المركب **قلنا**
اجماعنا المركب قوي لانه معتضد بالدليل العقلي الاجتهادي وضميمة اجماعك هو الاصل الفقاهتي **والحاصل** ان غرضنا من هذا الدليل
اثبات وجوب العزم في الجملة اما عينا واما بدلا لا اثبات خصوص البدلية ليبطل قول من ينكر الوجوب مطلقا **ثم انه** قد يستدل على وجوب العزم بان العزم على
على ترك الواجب عزم على الحرام والعزم على الحرام حرام فيجب العزم على الفعل **وفيه اولا** ان العزم على الحرام ان لم يقارن فعلا من الافعال كما لو قال او
قصد الحرام من دون الاتيان به ولا بمقدماته فلا دليل على حرمته وان قارن فعلا من الافعال فان باشر فعل ذي المقدمة المحرم باعتقاد كما لو قصد
الخمر وشربه يزعم انه خمر او قصد الزنا وجامع امرأته يزعم انها الاجنبية فانكشف الخلاف فهو ح معاقب وان لم يصدر عنه الحرام في الواقع ويهتم ويعاقب
على العزم والفعل بهذا القصد عند العقلاء وان كشف الخلاف وان باشر مقدمة من المقدمات كما لو قصد قتل مسلم ظلما واخذ السيف وضرب
عنقه ولكن لم يقتل فهو لم يتم منه مو ومعا كالصورة السابقة عند العقلاء والشرع وفي سابقه ان ذلك بمنزلة ترك ذي المقدمة وانه
ترك له حكما وقد تقرر ان الترك الحكمي لم يعاقب كالترك الحقيقي نعم في صورة الاخيرة لو ترك الضرب بعد رفع السيف اختيارا او ندم عن عزم الفعل
لم يكن عليه عقاب اما لاجل انه لا عقاب ولا معصية في مثل هذا العزم واما لان الندم يصير سببا للعفو الحتمي **فنقول** ان قولك ان العزم
على الحرام حرام باطلاقه ممنوع الا ان يقال ان بناء العقلاء على الذم يجري باطلاعهم على العزم على الترك بل الترك في الامثال العزم على الترك
مذموم وان لم يعاقبوه في بعض الصور كما لم يقارن فعلا من الافعال فالحق وجوب العزم ولا يتم هذا الجواب **وثانيا** ان الفصل في البين وجوب
ملزوم من حرمة العزم على العدم وجوب العزم على الفعل لامكان التردد لكن قد عرفت ما فيه في الجواب الاول ولكن المذكور من الدليل كالسابق لا
يثبت البدلية بل الوجوب في الجملة **وقد يستدل** بانه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل لم ينفصل عن المندوب لجواز تركهما لا عن بدل **وفيه**
اولا ان المندوب يجوز تركه راسا بخلاف ما نحن فيه فانه لا يجوز ترك الفعل هنا الى ان يخرج الوقت فالفصل بينه وبين المندوب ظاهر وثانيا انه
ان اراد ان المبهم والطبيعة لا ينفصل عن المندوب بجواز تركهما ح فهو فاسد لانا نقول بجواز ترك الطبيعة راسا وان اراد ان الخصوصيات يجوز تركها ح بعض
فهو لا يثمر اذ نحن لا نقول بوجوب الخصوصيات حتى لا ينفصل عن المندوب نعم قد يتصف الخصوصيات كاول الوقت للفضيلة **وقد يستدل** بان العزم
لو لم يكن بعد الوقت واجبا جاز مع ذلك ترك الواجب الى اخر الوقت فح لم يكن بين ما قبل الوقت وبعده فرق اذ يجوز الترك فيهما لا عن عزم او بدل
وفيه ان الفرق انه لو اتى بالفعل قبل الوقت لم يمتثل وبعد الوقت يمتثل في اي جزء اتى به بخلاف ما قبل الوقت **وقد يستدل** بان
العزم والفعل يثبت لهما حكم خصال الكفارة فيما يعتمل سقط الاخر ما دام الوسعة وان تركهما استحق العقاب **وفيه** ان سقوط العزم بعد الفعل
انما هو لاجل عدم امكانه بعد لا لاجل اسقاط الفعل مع امكانه واما سقوط الفعل بعد العزم اي عدم العقاب على تركه فهو مسلم لكن لا من جهة ان العزم اسقطه
بل لاجل انه موسع جائز الترك الى زمان الضيق واما وجوب الفعل عند تركهما في سعة الوقت فهو اول الكلام **وقد يستدل** على عدم البدلية بانه
لو كان بدلا عن الفعل لزم اتحاد المبدل منه وتعدد البدل **وفيه** ان المبدل منه هو الامتثال المتعددة في الازمان الخاصة **وقد يستدل**
على العدم بان البدل لا بد ان يكون في حكم المبدل والفعل الذي هو المبدل لو وقع اول الوقت اسقط الواجب راسا بخلاف العزم **وفيه** انه لا يلزم
اتحادهما في كل الاحكام بل في بعضها فاسقاط العزم الايقاع الحاصلة الى زمان الضيق كاف في صدق البدلية الا ترى ان التيمم بدل عن الغسل في اباحة
الصلوة ولكن لا يرفع الجنابة كالغسل **واما الجواب** عن الدليل الاول على لزوم العزم فمن وجوه **الاول** ان غاية ما ثبت من ذلك لزوم العزم في الجملة



لم يثبت

اصل في اقتضاء الامر النهي عن ضده هل الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا والفرق بين هذه المسألة وسابقتها عموم من وجه بحسب الاقوال المحققة والمتمايز

ولم يثبت الغرض بدلا عن الفعل وهو المقصود اذ نحن لا ننكر كونه من لوازم الاتيان مثلا وجوبه نفسا والحاصل انا لو قلنا بلزوم العزم في الجملة ولو بدلا عن
لقطعنا بذلك وهو ليس بمطلوب **الثاني** ان هذا انما يتم على القول بالعزم بدلا فقط انه اذا دخل الوقت وجب عليه الى زمان الضيق احد الامرين
فورا بحيث يعصي بتركهما نظرا الى هذا الدليل العقلي فلا يجوز ترك الجميع زمانا وهذا عين لنفي الفضيلة في الوقت عقلا والحال ان هؤلاء
من القائلين بجواز الفضيلة عقلا فانه بمجرد دخول الوقت مأمور فورا فورا باحد الامرين او بهما بالتخيير الى زمان الضيق واما في زمان الضيق
فهو مكلف بنفس الفعل فقط فورا فاين الفضيلة في الوقت في الواجب الموسع **الثالث** ان الامر الطلب التكليف عند القدرة على المأمور
به منحصر في الحقيقة والابتلاء في الشارع كما هو عينه بان يكون الداعي الى الامر في صورة الاتيان نفس وجود الفعل في الخارج وفي صورة العدم
العقاب على الترك بل نقول يمكن ان يكون الغرض من الامر مجرد اظهار الحسن مع علمه بانه لا يفعل كما نشاهد من الطبيب فانه ربما يقول مع علمه
بعدم عمل المريض بان الشرب لدواء الفلاني نافع لك لتمام هو اظهار المصلحة ويحتمل ان يكون اوامر الحكيم في بعض المقامات من هذا الباب
فان قلت لا نعلم ان احدا من اهل العرف لو امر بشراء اللحم ووسع له الوقت طول النهار الى الليل وهو يعلم انه لا يقدر عليه بعد النهار الكامن موما
عند العقلاء بل لو وسع له شهرا ثم علم انه لا يقدر في نصف اليوم الاخير من الشهر لذموه فكيف يصدر هذا الامر القبيح من الحكيم **قلنا** لما كان
الاوامر العرفية تتوصلية غالبا فبعد العلم بعدم الوصول يكون الطلب بعيدا قبيحا للقطع منهم بعدم حصول الغرض وكل اوامر الشرع اذ يمكن
فيها مجرد اظهار الحسن فيصح الطلب لحصول الغرض فهو اعلام المكلف بحسنه حتى لو اتى به لكان مثابا الا ترى ان الاوامر العرفية ايضا مع العلم
بعدم القدرة انما يصير قبيحا اذا كان الغرض من التكليف ما سوى التوصل كاعلام الغير اسماع العبد اوامره واطاعته له فيقول لعبده افعل كذا ثم اذا
اراد ان يفعله منعه عن ذلك فيحصل غرضه من الامر وهو اعلام الغير بان عبده مطيع وههنا ايضا اعلام المكلف بالحسن كان غرض الامر وهو
قد حصل وترتب بعض الثمرات كالنذر ونحوه ثم ان هذا الجواب على فرض تماميته ينكر وجوب العزم مطلقا عينا وتخييرا فلم يثبت من الدليل المذكور
العزم **ثم اعلم** ان الموسع قسمان محدود كالموقتين وغير محدود كصلاة الزلزلة **والاول** يتضيق بتضيق وقته وكلاهما يتضيقان بعد التمكن
بعد ذلك وان لم يصل آخر الوقت واما الظن بعدم التمكن فكالقطع بعدم التمكن للاجماع وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المظنون وهو ترك الواجب
لانه لو لم يجب المبادرة مع الظن بعدم التمكن لزم منافاة الغرض من الامر اذ لو لم يجب المبادرة عند القطع بالتمكن والظن به والشك فيه والظن بالعدم
لا يجر ذلك الى فوت الواجبات الموسعة سيما غير المحدودات غالبا وهذا منافي للغرض وقد ظهر بذلك ان الفور واجب واما لزوم جواز التأخير عند
بالتمكن والشك فيه بعد القول بجوازه عند الظن بعدم التمكن فبالاولوية القطعية فلا بد من الحكم بعدم جواز التأخير عند الظن بعدم التمكن واما
الظن بالتمكن فيجوز التأخير لانه لو لم يجز التأخير في الموسعات عند الظن بالتمكن لزال فائدة التوسعة غالبا اذ ينحصر جواز التأخير بحصول العلم بالتمكن
وهو قليل الوجود واما الشك بالتمكن فالاجود الحاقه بالظن بالتمكن في جواز التأخير اذ لا ريب في توسعة الواجب حيث هو رخصة ولا جزاكما هو المعروف
لكن فيه نظر بان الضيق بسبب الشك **فان قلنا** بالضيق لزم امران احدهما تكليفي وهو حصول الضيق ثم في التأخير والآخر التعبدي في الالفاظ
الدالة باطلاقها على التوسعة رخصة ولجزائه الى آخر الوقت وكلا الامرين مخالف للاصل لان الاصل البراءة عن الاثم والاصل عدم التقييد للفظ ثم اذا ما
الموسع مضيقا بسبب الجزم بعدم التمكن او الظن به ثم انكشف فساد الاعتقاد وهو بقاء الوقت فهل الواجب اداء او قضاء الحق الاول لان ما هو
المقطوع انما هو اخراج الادلة الدالة على التوسعة رخصة ولجزائها عن ظاهرها وهو التوسعة رخصة بسبب الاعتقاد بعدم التمكن واما الظاهر
الاخرى في التوسعة اجزاء فلا دليل على اخراج الالفاظ عنه **ضابطة** هل الامر بشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا وتحقيق الكلام يستدعي
رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان النسبة بين المسألة ومقدمة الواجب لما كان النسبة عموما مطلقا لان الظاهر انه ليس كالصلاة مع سعة
فعل المأمور به كازالة النجاسة عن المسجد مترتب في مقدمة الواجب وجوب المقدمة وعدم وجوبها **فان قلنا** ثمة بوجوب المقدمة كان الاصل في المسألة
واجبا وفعلها حراما **وان قلنا** بعدم وجوبها لم يكن الترك واجبا وصار فعل الصلاة غير منهي عنه فيكون النزاع في مسألة مقدمة الواجب فمطلق ما
النزاع ويكون هذا البحث عنوانه عبثا لكونه متفرعا على البحث السابق فما وجه تعرضهم لبيان حال المقدمة الخاصة من بين المقدمات الا ان يجاب
عنه بان الكلام تمام تمامه في المقدمات الوجودية وهذا في المقدمات التركية فهو فرق المسألتين وعدم النسبة الثابتة بين الكلي **وفيه**
انه مناف لاطلاق كلامهم ثمة بل تعرضهم على كون محل النزاع هناك اعم من المقدمات العدمية والوجودية مع انهم هنا استدلوا على الاقتضاء بان
ترك الضد من مقدمات فعل المأمور به وقد ثبت وجوب المقدمة في محله فجعلهم وجوب المقدمة التركية على حسب مقدمة الواجب من مقدمة الاثبات
وجوبها هنا اقوى شاهد على كون النزاع ثمة اعم من المقدمات التركية **او يجاب** عن عنوان النزاع ثمة كان في حكم المقدمة من الوجوب وعدمه
وهنا في تشخيص الموضوع وبيان ان ترك الضد هل هو مقدمة لضده الفعل ام لا كما تمهيده كما سلكناه في المقدمة هنا في مقابلة وتعليمها واتينه
ان لم عنوانا تاما كون النزاع في الاقتضاء وعدمه لا في المقدمة وعدمها محصول المقاصد على المطلوب في مسألة لهم المذكور بحث لو ان ترك الضد

في ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضده

الاتيان

على الاملائه

اذا نطع

فتنبه

في الفرق بين هذه المسألة ومسألة مقدمة الواجب

العلماء

والضد الذي هو الشيء الوجودي المنافي للشيء قد يطلق على الاضداد الوجودية وعلى احد الاضداد الوجودية لا بعينه ش رح



مقدمة فعل المامور به ومقدمة الواجب واجبة فترك الضد واجب مع ان الاستدلال صريح في ان المراد اثبات الاقتضاء الا المقدمية ثم بحث في مقدمة الترك من باب المقدمة **اقول** يجاب بان النزاع كما ثمة في وجوب الامر بالمقدمة فمحمد مهمل في ان الامر المقيد على اثبات وجوبه في المبحث السابق هل يقتضي النهي عن ضد العام ام لا بمعنى انه يكون الامر بترك الصلوة التي هي مقدمة فيما عن ترك الضد اي فعل الصلوة حتى يكون الصلوة الخاص في الضد الخاص منهيا عنها ام لا فكما انهم تعرضوا في بحث صيغة الامر اقتضاء الامر بحيال المامور به ثم تعرضوا في هذا البحث تحريم ترك المامور به بمعنى النهي عن الضد العام فكذلك يتعرضوا في بحث مقدمة الواجب اقتضاء الامر الاصلي الامر بالمقدمة وههنا اقتضاء الامر المقدمي تحريم تركها وهو النهي عن الخاص **وفيه** انه لو كان مرادهم ذلك لكفى عنه قولهم في هذا البحث بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام لانه يشمل الامر الاصلي والمقدمي مضافا الى ان هذا لا يناسب الاستدلال المذكور اذ الغرض من البحث لو كان ذلك فالاستدلال لم يثبت الترك مقدمة للفعل ومقدمة الواجب واجبة لا يثبت مدعاهم اذ المدعي اقتضاء الامر المقدمي تحريم ترك المقدمة كما يقتضي ايجابها فلا يناسب ان يقال في الاستدلال ان ترك الضد واجب من باب المقدمة وكل واجب يحرم تركه وكذا ردا لو اتى على هذا الاستدلال بمنع وجوب المقدمة او منع المقدمية لا من جهة عدم ربط الدليل بالمدعى مع كونه اسهل واحسن قوي شاهد على ان النزاع ليس في اثبات اقتضاء الامر المقدمي تحريم تركها والنهي عنه مضافا الى ان تعرضهم لاثبات ان الامر بالترك بعد ثبوته هل يقتضي النهي عن ترك الترك اي الصلوة عبث او معنى الامر بترك الصلوة مثلا عين لا تفعل الصلوة وهو عبارة اخرى عنه فالتعرض لما هو اللازم جزءا والنزاع فيه طويل بلا عن وجه **اقول** يجاب بان النسبة بين التحريمين من حيث المقدمة وانكار عموما وخصوصا مطلقا كانت النسبة من حيث القول في المسلمين هو التباين الجزئي فتعرضوا المسلمين معا كون النسبة من حيث القول عموما من وجه اي التباين الجزئي فلانه يمكن ان يقول احد بتحريم ويجوز المقدمة وهنا يقول بان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لمنع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده كما قاله السلطان ويمكن ان يقول احد بتقييد وجوب المقدمة ومنها بالاقتضاء ايضا بعد جواز اختلاف المتلازمين في الحكم كما صدر عن الكعبي ويمكن ان يقول بوجوب مقدمة الواجب باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص لقولنا بالمقدمية وهنا بوجوب مقدمة الواجب عدم جواز الخلاف في المتلازمين **المقدمة الثانية** في بيان اطلاقات الضد واقوال المسئلة فاعلم انه قد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية لا بعينه **قيل** هذا يرجع الى الاول بل هو عينه والظاهر انه نظر الى ان النهي اذا تعلق باحد الاضداد لا بعينه او بماهية الضد فرجع الى النهي عن كل الاضداد الوجودية فكانه قال لا تفعل ضدا واحدا من الاضداد كما لو قال لا تفعل الاضداد فكان معنى الاول هو النهي عن كل فكذا هذا فانهما واحد معنى **وفيه** كلام سنعرفه وقد يطلق ويراد به الضد العام والمراد به اما الكف عن المامور به فهل هو حقيقة في كل تلك المعاني ام لا الحق ان الاولين والاخير بالمعنى الاول حقيقة لكونها وجودية واما الاخير بالمعنى الاخير فلكونه عدميا فيكون اطلاق الضد عليه مجازا وعلاقة المجاز اما الكلية والجزئية لان ما وضع له الضد جزئي من الامر الكلي وهو مطلق المنافي للشيء الشامل للضد والنقيض فاطلق لفظ الضد الموضوع لذلك الجزئي واريد منه الكلي فصار مجازا مرسلا ولا يذهب عليك ان اطلاق الضد على الترك بعد ذلك كان ذلك التجوز حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد واما المشابهة بمعنى انه اطلق لفظ الضد واريد منه خصوص الترك بمشابهة فعل الضد الذي هو وجودي في كون كل منهما منافيا للمامور به وعلى هذا يكون ذلك استعارة ويكون المعنى المجازي في الاول كلي المنافي ومنافيه هو الترك وقد يقال ان يكون لعلاقة المجاورة لمجاورة ترك الشيء مع فعل ضده فاطلق اللفظ الموضوع لاحد المتجاورين على الاخر من باب المجاز **وفيه** ان صحة كون المجاورة علاقة للتجوز مطلقا ثم تقيد هذه في الحسوسين كالمثال المذكور وصحح في غيرها غير ثابت وعلى فرض صحته لا ريب في ان ما ذكرنا اقرب الى فهم العرف فيفهم من هذا الاستعمال المجازي العلاقة التي ذكرناها لا علاقة المجاورة كما يفهم من زيد اسد علاقة المشابهة في الشجاعة لا البخر واذا تعددت علائق المجاز فالاخذ بالاقرب اولى **واما** الاقوال في الضد العام فهي العينية والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي وهذا الاخير اعني الاقتضاء العقلي في الضد العام وقد حكم العقل هو ذم الترك بالحكم الاصلي المستقل للعقل وانما النزاع في دلالة الامر على النهي عن الضد العام بالدلالة اللفظية فمنهم من انكرها بأقسامها كالسيد المرتضى ومنهم من قال بها ولسان القوم بالانكار مطلقا حتى عطف الى السيد وهو واما الضد الخاص **ففيه** الاقوال الاربعة السابقة مضافا الى القول بعدم الامر بالضد والى القول بعد مقدمية ترك الضد لفعل الضد الاخر الذي يلزمه انكار الاقتضاء مطلقا لفظا وعقلا وانكار اقتضاء الامر بالضد وانكار اقتضاء النهي التبعي والى القول بالاقتضاء للنهي التبعي فاقوال العام اربعة واقوال الخاص سبعة **المقدمة الثالثة** في تحرير محل النزاع فمحل النزاع فيما كان الضد والمامور به موسعين بحيث يجوز في زمان من الوقت تركهما الى المضيقين ام في المختلفين اي في مطلق الضد ومطلق المامور به وصرح بعض بعضهم بان النزاع فيما كان احدهما المامور به مضيقا ووقت الضد موسعا كازالة النجاسة عن المسجد وفعل الصلوة في سعة الوقت واما في الموسعين فيجتمعان فيهما شاء وفي المضيقين يلاحظ الاهم فيقدمه **وتكن تفصيل** في المقام وبيان الحال في الصور ان كلا منهما من حق الناس او من حق الناس ويختلفان وعلى التقادير اما موسعان او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما فالترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا ومكروها الثاني

حكام

بحمل

العلية

فبع

وقد يتوهم ان مرجعهما واحد وعلى الضد العام اى الكف او ترك المامور به وكلها حقيقة الا الاخير على الاخير فمجاز لكونه عدميا

ففيه اتحاد الحقيقة بان يكون كلاهما من حق الله او من حق الناس للتخيير بينهما اذا كان احدهما مهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومعها ذو وجهين حق الناس لا مع الاهمية **والحق** عندنا ان محل النزاع كل الاقسام لوجوه **الاول** ان سند القائلين على الاقتضاء بان ترك الضد كون المامور به مضيقا والضد موسعا الا ان يقال المامور به المضيق لفوريته لسد فورا ومقدمة الموسع ترك الضد موسعا فلو كان الضد واجبا على القول بالمقدمية ونحو نفس مقدمة لكان واجبا مستقلا في القسم الاول وموسعا في الاخير ولا يخرج عن المقدمية ولا عن الموسع للضد ولبعض اسند القائلين على الاقتضاء على ما سمعت ايضا لا يختص بالصورة المذكورة الا ان لعلماء في الصورة المذكورة ملزوم انه في النهي عنه فورا الموسعين موسعا **الثاني** انا نقطع بان الواضع لم يضع الامر بحيث يدل على النهي عن الضد الا اذا كان الامر فوريا والضد موسعا ولا يدل عليه غير ذلك من الصور كالموسعين ومن عمم هنا لتعميم من اللفظي وغيره كما مر **الثالث** ان القوم استدلوا في بحث الفور على اقتضاء الامر للفور بان نقيضه النهي عن ضده والنهي يقتضي الفور فكذا الامر للتلازم بين فورية النهي المستفاد من الامر مع فورية الامر ولو كان محل النزاع فيما هو بينه منحصر فيما اذا كان الامر فوريا ومضيقا لصار ذلك الاستدلال دوريا اذ على ذلك يتوقف دلالة الامر على النهي عن ضده على كونه فوريا وكونه للفور موقوف على دلالته على النهي عن الضد مع انه لم يجب احد من القوم عن ذلك الاستدلال في ذلك البحث بلزوم الدور وهذا كاشف عن عمومية النزاع هنا لعدم ورود الدور ولكن الحق ان هذا الوجه لا دليل اذ غايته تمامية الباب بطلان دليلهم هذا من جهة اخرى **وقد يتمسك** في التعميم بان نقل كلمات العلماء عنوانهم وموضوعهم لتصريح بعض كالمجتهد الثاني على الاختصاص والظاهر نقله ذلك عن جماعة ثم الظاهر ان الداعي من جعل النزاع في الصورة المخصوصة موجبا الثمرة والثمرة المقصودة لا يوجب اختصاص النزاع بها فان ديدنهم تعميم النزاع بالنسبة الى المواضع التي لا يوجد فيها الثمرة ايضا كنزاعهم في كون الامر للمرة فان ثمرة النزاع هنا انما هي في الصورة المجردة عن القرينة مع ان نزاعهم في الموضوع له اعم من صورة التجرد وعدمه فلاحظ **المقدمة الرابعة** في ان استلزام ترك الضد فعل الضد او عكسه فالمشهور على ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر من دون عكس ومنهم من اكتفى بالتوقف من الطرفين والدليل الاول **لنا** على مقدمية ترك الضد لفعل الضد حكم العقل عليه بداهة لان الضدين لا يجتمعان عقلا فالحاكم بامتناع الاجتماع هو العقل الذي يحكم بالتوقف الشيء في الوجود فكيف يجتمع الشيء مع ما ينافيه في الوجود ولا يتوقف وجود احدهما على انتفاء الاخر [illegible] عقليا ولعل [illegible] الاتفاقية بحيث يكون ترك الضد ملازما للفعل الاخر من باب الاتفاق وليس المقام من باب التلازم بين عقلا ما لعرضين كالمعلولين لعلة واحدة امتناع انفكاك احدهما عن الاخر ناش عن امتناع الانفكاك عن العلة بالنسبة الى كليهما فلولا ذلك لم يكونا متلازمين عقلا [illegible] التلازم فيه ذاتي لا عرضي **واما ابطال** التوقف من حد الضد على فعل الاخر بان يكون الفعل مقدمة للترك **فيحتاج** الى رسم مقدمتين [illegible] بين كل اثنين **احدهما** انهم بعد اتفاقهم على ان الجسم لا يمكن خلوه عن كون من الاكوان الاربعة وهي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **اختلفوا** في ان الاكوان الاربعة هل هي باقية بعد وجودها ام لا بمعنى ان السكون الطويل مثلا الغير المتخلل بالحركة هل هو سكون واحد او لا بد ان يوجد السكون في كل آن من ذلك الزمان الطويل ايجادا بعد ايجاد او هو سكون واحد يبقى بعد ايجاده [illegible] **وثانيهما** انه على القول الثاني اى القول بالبقاء هل يحتاج الموجد في البقاء الى مؤثر ومبق في كل آن من ذلك الزمان ام [illegible] تأثير الموجد بعد ايجاده لا يحتاج الى العلة المبقية في كل آن كما لا يحتاج الى العلة الموجدة بل يكون العلة للوجود والبقاء [illegible] ولا يحتاج الى بعد العلة لا للايجاد ولا للابقاء اذا عرفت ذلك **فاعلم** انه على القولين الاولين لا يتخلف [illegible] عن العلة في كل آن [illegible] موجد للشيء كما على القول الاول ومبق له كما على الثاني واما على القول الاخير فيمكن خلوه عن كل فعل بحيث لكل فعل لا يحتاج في الانتقال الى فعل اخر اذا عرفت ذلك **فنقول** ان القول بمقدمية فعل الضد لترك الاخر على القول الاول [illegible] لا يتم عن وجهه لكن بعد التامل يظهر فسادها ايضا اذ لا ريب في ان وجود الشيء موقوف على وجود علته التامة التي هي وجود المقتضي وانتفاء المانع ولا ريب في ان عدم الشيء يتوقف الى انعدام الهيئة التركيبية للعلة التامة سواء بعدم جميع الاجزاء العلة التامة ام بعضها [illegible] او نقيضها انعدام المعلول فعدم كل جزء علة تامة لانعدام المعلول وانما لوجود علته [illegible] كل جزء العلة [illegible] انه لو كان علة لعدم المعلول هو عدم مجموع اجزاء العلة فقط لا بعضها كما ان علة الوجود [illegible] مجموع اجزاء العلة لزم [illegible] بما ان [illegible] بعض اجزاء العلة التامة دون بعض فيلزم ان لا يكون المعلول موجودا ولا معدوما [illegible] العلة [illegible] كل الاخر بالفرض وهو [illegible] حاصل [illegible] ولم يكن شيء من علة الوجود والعدم موجودا [illegible] للزوم ارتفاع النقيضين [illegible] فلا بد ان يقال [illegible] الوجود وجود كل الاجزاء [illegible] ان علة الوجود هي اجتماع كل الاجزاء [illegible] العلة التامة [illegible] عدم المعلول [illegible] العلة ولا يكون عدم الاخر [illegible] مؤثرا في عدم المعلول [illegible]

وعلاقة المجاز اما الكلية والجزئية فيكون مجازا مرسلا او المشابهة فيكون استعارة او المجاورة على بعد عرفي مع امكان اختصاصها بالمحسوسين شيخ

هو فعل لازالة النجاسة وبعد انها يحصل بانعدام الجزء علتها التامة كلا او بعضا ولا ريب ان من اجزاء علتها التامة الارادة فان من فعل الصلوة لابد

ان يريدها قبلها واذا انتفى تلك الارادة انتفى الصلوة لانتفاء جزء علتها التامة فيكون تركها مستندا الى عدم الارادة لا الى فعل الضد وكذا لو لم يكن — يحصل بعدم الارادة م

ملتفتا الى فعل الصلوة **فان قلت** ان الارادة من مقتضيات فعل الضد وهو الصلوة وفعل ضدها اعني ازالة النجاسة مثلا من الموانع فعند انتفاء

الارادة ينعدم الصلوة لانها من مقتضياتها وكذا ينعدم الصلوة عند وجود المانع الذي هو سبب لانتفاء العلة التامة للصلوة وفعل الضد مانع من وجود

الصلوة م — فعل الضد فيستلزم انتفاء الصلوة لان عدمه جزء العلة التامة للصلوة ولا ريب في ان المكلف حين عدم الارادة لا يكون مشغولا بفعل ضد على القولين

الاولين فيكون عند ترك الصلوة مشغولا بفعل الضد قطعا فيكون عند عدم ارادة الصلوة او عدم الالتفات اليها المقتضي للصلوة منتفيا

وهو الارادة ويكون المانع لها وهو فعل الضد موجودا على القولين الاولين فيكون العلة التامة للصلوة بجزئيها منتفية اي يكون مقتضيها

مفقودا ومانعها موجودا ومن اين علمنا ان انتفاء الصلوة مستند الى انتفاء المقتضي اي الارادة لا الى وجود المانع وهو فعل الضد فيحتمل ان يكون

انتفاء الصلوة مستندا الى فعل الضد اي الى وجود المانع فيكون فعل الضد مقدمة لترك الصلوة **قلنا** لا ريب ان وجود الصارف اعني عدم الارادة

التي هي من المقتضيات مقدم على وجود المانع وهو فعل الضد واذا كان انتفاء المقتضي مقدما على وجود المانع استند ترك الضد الى انتفاء المقتضي

لا الى وجود المانع لما مر من ان اجزاء العلة التامة لو انتفت تدريجا استند انعدام المعلول الى انتفاء الجزء الاول ولا يكون لانعدام الاجزاء الباقية

مدخلية في انعدام المعلول واما بيان تقدم انتفاء المقتضي على وجود المانع فلانه لا ريب في ان فعل الضد الذي هو المانع لوجود الضد الاخر يتوقف وجوده

على وجود علته التامة ومن اجزائها الارادة ولا ريب ان ارادته التي هي جزء العلة التامة مقدمة طبعا على وجوده ولا ريب في انه بمجرد تحقق ارادة فعل

الضد ينعدم ارادة الضد الاخر التي هي مقتضية له لان ارادة الضد من ضد اين بمجرد ارادة احدهما يتحقق الصارف عن الاخر وهو عدم ارادته فيستند

ترك الضد الاخر الى الصارف لان يوجد فعل الضد الذي هو مانع فلا يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر والحاصل انه لا ريب في كون ارادة الضد الذي

هو مانع شرطا لوجود ذلك الضد الذي هو مانع ولا ريب في ان وجود الشرط مقدم على وجود المشروط طبعا ولا ريب ايضا في ان وجود تلك الارادة سبب

لانعدام ارادة الضد الاخر فلو لم يكن ترك الضد الاخر مستندا الى انعدام ارادته الحاصل من تحقق ارادة الضد الذي هو مانع بل استند الى وجود المانع

لزم احد الامرين اما ان لا يكون ارادة الضد الذي هو مانع من مقدماته وشروطه واما ان لا يكون الشرط مقدما عليه بالطبع واما ان لا يلزم من ارادة

احد الضدين انتفاء الاخر واما ان لا ينعدم المعلول عند وجود الضد الاخر عند انتفاء بعض اجزاء علته التامة وهو المقتضي والكل باطل بداهة سلمنا

ان لا دليل لنا على استناد الترك الى انتفاء المقتضي اعني الصارف لكن لا دليل ايضا على كونه مستندا الى وجود المانع فلم يثبت كون فعل الضد مقدمة لترك

الاخر لاحتمال الاستناد الى فقد المقتضي واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ونحن في مقام انكار المقدمية والمنع يكفينا فمن يدعي المقدمية فعليه

الاثبات كالكعبي **ثم اعلم** ان ههنا كلاما يرد على المشهور **احدهما** انهم قالوا على القولين الاولين لا يكون الجسم خاليا عن فعل **وفيه**

انه يمكن ان يجبر احد غيره على الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فلا يكون فعل صادرا عن ذلك الشخص بل صادرا عمن اجبره فهو خال عن كل فعل

ايضا كالقول الثالث الا ان يقال ان الفعل الاضطراري خارج عن محل الكلام اذ الكلام في الاوامر والنواهي المتعلقين بفعل المكلف **وثانيهما**

انهم قالوا على القول الثالث انه لا تلازم بين ترك احد الضدين مع فعل الاخر فلا يكون الفعل مقدمة للترك **وفيه** ان مراد الكعبي من ان ترك الضد

ترك احد الضدين لا ينفك عن فعل الاخر فيستند اليه ذلك الترك مطلق الامر الاختياري نابيا كان كما على الاولين او تركيا كما على القول الثالث

فان من اوجد السكون الطويل الغير المتخلل بالحركة وان لم يصدر منه تأثير وفعل اصطلاحي بعد الايجاد الاول على ذلك القول لكنه لا يخرج عن امر

اختياري صادر عنه وهو عدم على تركه فلو كان مراد الكعبي الامر الاختياري ذلك لا يتفاوت الاقوال في التلازم بين ترك احد الضدين وفعل الاخر — وفعل الاخر م

فيتجه هذا الجواب المبتني على القول الثالث الا ان يقال ان الظاهر من كلام الكعبي ارادة الفعل الاصطلاحي وجواب القوم عنه مبتني على ظاهر كلامه

فالاحسن ان يرد هذا الجواب ويقال انه ان اراد من الفعل في كلامه ما هو الظاهر منه فالجواب ما اجابه القوم وان اراد منه مطلق الامر الاختياري

فالجواب عنه على كل الاقوال هو الجواب الذي ذكرنا على القولين الاولين فتدبر في المقام حتى لا تشتبه الامر **ثم ان** مراد من عد

مقدمية فعل الضد لترك الاخر انما هو رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي اذ قد يكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر مثاله ما لو كان رجل جالسا

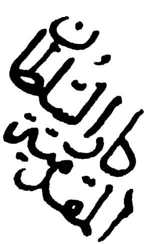
في الخلوة مع امرأة حسناء محرمة عليه وغلب عليه الشهوة وليس مانع من الموانع الا الخوف الالهي وكان خوفه وتقويه بحيث يضعف شيئا فشيئا

بقوى الشهوة النفسانية ووجد المواقعة آنا فآنا حتى بلغ ضعف الخوف الالهي الى مرتبة لو مكث الرجل ساعة بعد ذلك لزال الخوف بالمرة وارتكب

الزنا ولو خرج من عندها يتقوى خوفه من الله سبحانه ويغلب عليه بضعف شهوته ولا يعود بعد الخروج اختيارا او اضطرارا فهذا الخروج مما يتوقف

عليه ترك الزنا لان الصارف غير موجود بالفرض فهذا ترك الضد المحرم يتوقف على الخروج فهذا يجب في ترك الضد الواجب **ثم اعلم** ان القائلين بالمقدمية

المقدمية من الطرفين وقال لكل من الطرفين من المقارنات الاتفاقية للاخر **واستدل** عليه الحاجبي بان ترك الضد لو كان مقدمة للضد



تخند

وجعل النزاع مطلق الضد والمامور به على الاعم اعم مما اذا كان الضد والمامور به موسعين او مضيقين او مختلفين كما يشهد به استدلالهم وكون نزاعهم اعم من اللفظي

الضد لكان فعل الضد مقدمة لترك الاخر بطريق اولى وكون فعل الضد مقدمة لترك الاخر محال فكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر محال ايضا
بيان الملازمة فبانه لو كان ترك الضد الذي ليس سببا ولا علة ولا ملازما لفعل الاخر لامكان ارتفاع الضدين مقدمة فكون فعل الضد الذي
هو سبب وعلة ومستلزم لترك الاخر لامتناع اجتماع الضدين اولى بكونه مقدمة للترك **واما** بطلان اللازم فلانه لو كان فعل الضد مقدمة للترك لا
لاجل الاولوية الحاصلة من مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لزم الدور المحال فلا بد من القول بعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر رد على
الجمهور ويفيد المحذور الاولوية **وفيه** انه بعد كونه شبهة في مقابلة البداهة اذ كون فعل الضد مقدمة لفعل الاخر من السببية
وكون الشيء موقوفا على انتفاء المانع اعني ترك الضد الذي هو مانع من الضروريات ان منشا الاولوية اما السببية الدافعية او مجرد الاستلزام
والاخصية للقطع بانتفاء امر الثالث بل لا اولوية فان كان الاول **ففيه** ان ذلك مخالف لما ذهب اليه من انكار المقدمية من الطرفين لان
السبب انما يتوقف على وجوده وجود المسبب وعلى عدمه عدمه فاللازم من سببية فعل الضد لترك الاخر ومن الثاني العكس فالقول بانه فعل
الضد يستلزم التوقف من الطرفين الدور والتوقف من الطرفين مخالف لما ذهب اليه الخصم **فالحق** ان ترك احد الضدين لما كان من شروط فعل الضد
لانه في المعنى انتفاء المانع الذي هو من شروط وجوده لزم من وجود المشروط اعني فعل الضد وجود شرطه اعني ترك الضد الاخر نظرا الى امتناع
اجتماع النقيضين ولكن ليس الامر بحيث يلزم من عدم فعل الضد عدم ترك الاخر حتى يكون فعل الضد سببا وعلة للترك بحيث يلزم
من وجود فعل الضد وجود ترك الاخر ومن عدمه عدمه لامكان ارتفاع الضدين على انا اثبتنا انفا بطلان مقدمية فعل الضد لترك الاخر رد
الكعبي فالاولوية فاسدة وان كان منشا الاولوية مجرد الاستلزام والاخصية فاللازم من هذا ان الاعمية عدم مناسبة للمقدمية والمناسب لها هو الاخصية
ففيه ان لازم ذلك ان لا يكون الشرط والجزء وانتفاء المانع مقدمة لما ثبت من ان الشرط والجزء لا يلزم من وجودهما وجود المشروط والكل و
انتفاء المانع لا يلزم منه وجود الشيء وبطلان ذلك اوضح بالضرورة مع انه لو كان الاستلزام موجبا للمقدمية لزم كون الشرط والجزء وانتفاء المانع كلها
اسبابا وان ينحصر المقدمات في الاسباب لان كون عدم الشرط وعدم الجزء وعدم انتفاء المانع مستلزما لعدم المشروط لعدم الكل والشيء يلزم ان
يكون عدم الشرط مقدمة لعدم المشروط وكذا الحال في اخويه ومعنى مقدمية عدم الشرط لعدم المشروط ان عدم المشروط يتوقف على عدم الشرط بحيث
لو لم يكن الشرط معدوما لم يكن المشروط معدوما فح يتوقف عدم المشروط على عدم الشرط لاجل المقدمية المستفادة من الاستلزام ويتوقف وجود
المشروط على وجود الشرط ايضا لان المشروط يتوقف وجوده على وجود الشرط فصار الحاصل من الامرين ان وجود المشروط يتوقف وجوده على
وجود الشرط وعدمه على عدمه وهذا معنى السبب فلا بد ان يكون كل شرط سببا وكذا الحال في اخويه بالتقريب المذكور فينحصر المقدمات في الاسباب
وهو بديهي الفساد على انه يمكننا منع بطلان اللازم بعد تسليم التوقف من الطرفين للمنع من لزوم الدور وعلى ذلك الفرض لاختلاف الجهة فان فعل
الضد المعين الخاص موقوف عليه لفعل الضد المعين الخاص موقوف على ترك كل الاضداد بمعنى ان كل ضد موقوف عليه لفعل الضد المعين
الخاص **فنقول** ان فعل الضد المعين موقوف على ترك كل الاضداد وترك ضد من تلك الاضداد لا يتوقف الضد على وجود الضد المعين الخاص
ولا على وجود كل الاضداد بل يتوقف على فعل ضد ما من تلك الاضداد وقد عرفت ان الترك كان موقوفا عليه لفعل الضد الخاص فلذلك الفعل
وفيه نظر لان فعل ضد ما كلي لا يتحقق الا في ضمن ضد من تلك الاضداد ومن بينها وكل فرد يتصور لا يتحقق الا بعد ترك الاضداد في
الحقيقة فهذا دور مضمر ففعل الضد المعين موقوف على ترك الضد وترك الضد موقوف على فعل ضد ما موقوف على تحقق فرد من الاضداد
وذلك الفرد هو الضد الخاص المتوقف على ترك الضد **وعندي** ان الدور يمكن تقريره مصرحا بان يقال فعل الضد المعين الخاص موقوف
على ترك كل الاضداد وترك كل الاضداد موقوف على فعل الضد المعين الخاص اذ المفروض توقف كل على الاخر بحيث لا يمكن ترك الجميع **فظهر**
مما ذكرنا ان الدور يلزم على الكعبي دائما وعلى الجمهور في بعض الفروض النادرة اي فرضنا انا فان الجمهور يقولون بتوقف الفعل على الترك
دائما فلو توقف الفعل على الترك ولو في بعض الاحيان لزم الدور **ويمكن** دفع الدور عن المشهور في المثال المذكور بان احد الضدين الخروج
موقوف على ترك الزنا لا فعال الخروج بخلاف الترك في تلك الحالة فانه لا يتوقف على الترك بل العلة في هذا الترك الخاص هو عدم ارادة الزنا الناشئ
من خوف الله سبحانه فانه لو انتفى بالمرة تحقق العلة التامة للزنا بالفرض وهي تمنع الترك من تلك الحالة نعم لو لم يرد الزنا بسبب شيء ولم يكن الخروج من
الساعة لكان الزنا متحققا فهذا الترك موقوف على الخروج وابن هذا الترك الموقوف على الخروج من الترك الموقوف عليه الخروج **والحاصل** ان الترك
مقدمة والخروج مقدمة لاستمرار الترك في الترك المتعبد فلا دور **ثم ان** الكعبي اراد من مقدمية الفعل مقدمية الترك للفعل
بحال من الدور وان اراد من التوقف في الطرفين توقف كل في زمان غير زمان الاخر كما ذكرناه في ذلك المثال
فلا دور **فان قلت** في الجواب عن التوقف من الطرفين وعدم مقدمية ترك الضد لفعل الاخر ان تحقق فعل الضد مشروط بارادته وارادته
مشروطة بعدم ارادة الاخر لان ارادة الضدين محال فيكون فعل الضد مستندا الى عدم الداعي الى الفعل الاخر الذي هو علة تامة لترك

ثم الحق ان ترك الضد مقدمة لفعل الضد الاخر اذ من المحال اجتماع الشيء مع ما ينافيه دون العكس سواء قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر ام لا فعل كما انه وجود الضد في استناد الترك اليه فتكون المقارنة اتفاقية فتأمل

الاخر وشرط لحصوله فعلى ذلك الضد فيهما اعني فعل الضد مع ترك الاخر مستلزمان معا ومشتركان في المقدمية اعني عدم ارادة الضد الاخر فيكون ترك الضد مستندا الى عدم ارادته التي هي علة تامة له وكذا فعل الضد الاخر مستند الى ارادته الاخر الذي هو شرط له فيكون فعل الضد مستندا الى الشرط اعني عدم ارادة الاخر ويكون هو مقدمة له كما هو مقدمة للترك ويكفي في تحقق فعل الضد الاستناد الى عدم ارادة الاخر المستلزم لترك الاخر ولا يحتاج استناد الفعل الى الترك المعلول بعد الارادة التي هو شرط للفعل فلا يكون ترك الضد مقدمة للفعل بحيث يكون ذلك مستندا اليه بل هو مستند الى عدم ارادة الضد الاخر الذي هو علة تامة لترك الاخر والظاهر ان الداعي على قولهم بكون ترك الضد مقدمة لفعل الاخر هو استلزام فعل الضد لترك الاخر لامتناع اجتماع الضدين ولا يخفى ان التوقف لا يستلزم الاستلزام ولا الاستلزام يستلزم التوقف فقد يوجد التوقف دون الاستلزام كالشرط بالنسبة الى المشروط وقد يوجد العكس كمعلولي العلة الواحدة وقد يوجدان معا كالعلة والمعلول قلنا ان فعل الضد يتوقف على ترك الضد كما يتوقف على عدم ارادته توقفا طبعيا لامتناع اجتماع الضدين طبعا فهو يتوقف على الامرين فلو فرض انتفاء الاشتراك والمقدمية وعدم احتياج فعل الضد الى الداعي لما امكن فعل الضد الا مع ترك الاخر والحاصل ان المقدمة ما يمتنع وجود الشيء قبلها ومعها ويجد بدلها ان الشخص المشغول بفعل ضد لا يمكنه فعل الاخر الا ان وجد عدم ارادة ذلك واوجد تركه فبعد الامرين يتحقق فعل ذلك الاخر فتدبر فيه المقدمة الخامسة في بيان جواز اختلاف المتلازمين في الحكم وعدمه فاعلم ان جميع الاقوال الا ثالثها التفصيل بين ما لو كان المتلازمان معلولين لعلة واحدة او كان احدهما علة والاخر معلولا وبين ما لو كان التلازم فيه من باب المقارنة الاتفاقية ففي الاولين لا يجوز الاختلاف في الحكم وفي الاخير يجوز وهو لصاحب الحاشية ونفي الجواز المطلق للكعبي ولازمه عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ الطبيعتان معلولتان للفرد والفرد لا يجوز فيه الاختلاف فكذا معلولاه ولازمه ايضا دلالة النهي في العبادة على الفساد ان لم يقل بعضنا الفرق بان الفرد اذا كان حراما فمعلوله وهو الطبيعة حرام وكذا لو امر المكلف بقتل كافر فضربه ضربة وقتل مسلما وكافرا فلازمه ان لا يكون احدهما واجبا والاخر محرما فاما كلاهما واجبان او محرمان ولازم الكعبي خاصة انه لو ترك الزنا في شرب الخمر او قتل مسلم لكان كلاهما واجبين او محرمين واما على مذهب صاحب الحاشية فلا اذ ليس شرب الخمر علة لترك الزنا اذ العلة في تركه على مذهبه هو الصارف ولا معلولا معه لعلة واحدة لعلة ترك الزنا الصارف وهو ليس علة لشرب الخمر اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق هو التفصيل لا بالنحو المذكور بل بما نذكره ونفصل بين اقسام التلازم بين الاحكام وتفصيلنا عكس ذلك بيانه انه يحصل من ضرب كل من الاحكام الخمسة في الاربعة الاخر عشرون فاسقط المكررات وهي البواقي وهي عشرة ففي ستة منها يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم وهي ان يكون احد المتلازمين واجبا والاخر مستحبا او مباحا او يكون احدهما مستحبا والاخر مباحا او يكون احدهما مباحا والاخر حراما او مكروها او يكون احدهما محرما والاخر مكروها ولا يجوز الاختلاف في الاربعة الباقية وهي ان يكون احدهما واجبا والاخر مكروها او محرما او يكون احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما والمعيار في جواز الاختلاف في الحكم هو امكان الامتثال بهما وعدمه ففي الستة الاولية كان الامتثال بالحكمين المختلفين ممكنا حكمنا بالجواز وفي الاربعة الباقية لما لم يكن الامتثال بالحكمين معا حكمنا بعدم الجواز ثم اعلم انا حكمنا بعدم الجواز اذا لم يكن الامتثال بالحكمين معا اعم من ان يكون الامتناع ذاتيا او عرضيا ناشيا عن غفلة المكلف كما لو رأى النجاسة في المسجد وقت الظهر ولم يتمكن من الصلوة والازالة لاتصالهما وقت الصلوة فلا يمكنه الامتثال الخ لكن هذا الامتناع عرضي ناش عن ضيق الوقت فنحكم ح بعدم جواز الحكم بوجوب الصلوة وحرمة ترك الازالة ثم اعلم انا قلنا من عدم الجواز في الاربعة وخصصنا الجواز بالستة الاولية انما هو اذا لم يكن الامتناع والتلازم ناشيا عن غفلة المكلف واختياره فيمتنع الامتثال بالاختيار فانه ح نحكم بجواز اختلاف المتلازمين في الحكم في كل الصور حتى الاربعة فلو ترك الزنا في ضمن شرب الخمر يجوز ان يكون ترك الزنا وشرب الخمر حراما وكذا سائر الاربعة فالحاصل التفصيل هو التفصيل بين اقسام الحكم لا اقسام التلازم وعكس صاحب الحاشية فيما يجوز الاختلاف يجوز من غير فرق بين اقسام التلازم وفيما لا يجوز فنقول بعدم الجواز من غير فرق بين اقسام التلازم اذا ظهر ذلك فاعلم ان الكعبي نفى المباح والمنقول عنه في ذلك امران احدهما ان فعل المباح مقدمة لترك الحرام وكل ترك الحرام واجب ففعل المباح واجب وفيه اولا منع توقف ترك الحرام على فعل المباح الذي هو ضده ومنع كون المباح مقدمة لترك الحرام لو سلمنا عليه تخلف ترك الحرام عن فعل المباح مسلم لكن هو من المقدمات الاتفاقية وليس مقدمة لترك الحرام لما مر من استناد الترك الى الصارف لا غير وثانيا ان غاية ما ثبت من توقف الترك على الفعل بعد تسليمه انما توقفه على فعل ضد ما من الاضداد لا توقفه على خصوص المباح فقد يكون الترك حاصلا في ضمن المباح او المندوب او الواجب او المكروه فلم يلزم من ذلك انتفاء المباح واتصافه لذلك هو واجب من باب المقدمة كلي فعل الضد لا المباح فان وجوب المباح وجوب عقلي وتخييري وليس المراد من وجوب المباح ذلك وثالثا منع وجوب المقدمة ورابعا ان غاية ما ثبت من ذلك بعد تسليم المقدمية ووجوب المقدمة ان يكون ما هو المباح اصلا والثاني من الامرين يمكن تقريره بوجهين احدهما ان فعل المباح مستلزم لترك الحرام الذي هو ضده فيكون ان متلازمين ولا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا كان ترك الحرام واجبا كان فعل المباح واجبا وفيه اولا ان اختلاف المتلازمين في الحكم جائز اذا كان احدهما مباحا والاخر واجبا كما مر فان ذلك من جملة الستة التي حكمنا بجواز

فيما يتعلق بالتلازم

الكعبي وفي الاستدلال

في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده

لامكان الامتثال بهما معا ضرورة انه لو ترك الحرام كالزنا في ضمن الحرام كشرب الخمر لتبرأ باختياره فقد يجوز فيها الاختلاف حتى في كل الصور العشر بل عكس الحرام عن ذلك وان اخترنا تفصيل صاحب الفصول لان فعل المباح وان كان ملازما لترك الحرام لكنه ليس علة لترك الحرام ولا معلولا لعلة واحدة فيجوز الاختلاف في مثل ذلك على كل مذهب مذهب الكعبي وثانيا ان الملازم لترك الحرام مطلق فعل الضد لا خصوص المباح فقد يكون الترك في ضمن المندوب او الواجب فيكون للمباح انه واجبا تخييريا لا عينيا والظاهر ان مراده هو الاخير وفيه نظر **والثاني** من الوجهين ان ترك الحرام ملازم لفعل المباح وترك الحرام واجب ففعل المباح واجب وفيه ما ذكرنا من لابدية المقدمتين في التقرير الاول الواردة هنا ايضا الصغرى يعني كون ترك الحرام ملازما لفعل المباح ثم اذ قد يكون خاليا عن كل فعل كما على القول لثالث في المقدمة الرابعة اذ لم يرد من الفعل مطلق الامر الاختياري فظهر تمامية بطلان قول من جوز اختلاف المتلازمين في الحكم مطلقا لما عرفت من عدم امكان الامتثال في اربعة من الصور واما بطلان قول صاحب الفصول فبان اطلاق الجواز اذ كان التلازم من باب الاتفاق حتى في الصور الاربعة التي لا يمكن فيها الامتثال لا وجه له منه في المقام حتى لا يختلط عليك الامر **المقصد السادس** في ثمرة النزاع اعلم ان ثمرة النزاع تظهر في النذر واخويه والظاهر فلو علق احد على الواجب فصلى في سعة الوقت تاركا للازالة النجاسة **فان قلنا** بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده والنهي عنه مع اقتضاء النهي للفساد لم يكن هذا الشخص اتيا بالواجب **وان قلنا** بعدم الاقتضاء اصلا او بالاقتضاء التبعي كان اتيا بالواجب كذا القول لو وجاء من له منكن نحو فهي على كفرها ان صلت احدهن في سعة الوقت تاركة للواجب الفوري **فان قلنا** باقتضاء الامر النهي عن الضد تعلق الظهار والا فلا واما ان قلنا باقتضاء الامر النهي الالي بالضد اثم عمدا ومعاملة **وان قلنا** بعدم الامر بالضد فلا اثم وعلى غيرها من الاقوال فيه لتوقف **وقد** يتوهم وجود الثمرة في الحكم الوضعي ايضا وهو صحة الصلاة ان قلنا بان الامر لا يقتضي النهي عن ضده ولا عدم الامر به وفسادها ان قلنا باقتضاء عدم الامر او باقتضاء النهي مع دلالة النهي على الفساد **وفيه** ان قوله ان قلنا بان الامر يقتضي عدم الامر بالضد لكان الصلاة باطلة باطل لانه تم لان الامر بالضد الموسع والامر بالمضيق اما كلاهما قطعيان لنا بان يدل الاجماع مثلا على ان الصلاة مامور بها حتى عند وجود الامر بالمضيق قطعيا ونفس الامر بالمضيق ظنيا واما ان يكون عكس ذلك اما الصورة الاولى فغير معقولة على مذهب من يقول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده لانه يقول بانه يمتنع عقلا صدور الامر بالموسع وبالمضيق في زمان واحد فعند الامر باحدهما لابد من ارتفاع الاخر **واما الصورة** الثانية فلا يجري الثمرة المذكورة فيها اذ غاية ما ثبت من امتناع اجتماعهما عقلا هو لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره والاخذ بالاخر اما ان يقول ان الامر بالموسع غير مطلوب في زمان المضيق ويقال ان الامر بالمضيق ارشادي او غير فوري في تلك الحالة في حالة وجود الامر بالموسع ولا دليل على تعيين صرف الموسع عن ظاهره فلابد من الرجوع الى المرجحات الخارجية والا فالتوقف والمرجح الخارجي قد يقتضي طرح الموسع وقد يقتضي طرح المضيق **واما الصورة الثالثة** فلا يجري الثمرة فيها ايضا اذ بعد لزوم التأويل في احد الامرين لا ترجيح لتأويل الظني او لا بطرح الامر بالمضيق بحمله على الندب او على عدم الفور ويحكم بصحة الموسع **واما الصورة الرابعة** فالثمرة فيها جارية لا من جهة مجرد كون الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده بل من جهة انه بعد لزوم صرف احد الامرين عن ظاهره بحكم العقل بامتناع الاجتماع لابد من طرح الظني وهو الموسع والاخذ بالمضيق فيكون الصلاة فاسدة **فان قلت** في الصورة الثانية يحكم بصحة الموسع اذا لم يكن مرجح لاحد الطرفين اذ بعد التوقف يرجع الى الاصل وهو عدم صحة الصلاة فيتم الثمرة **قلنا** ذلك مسلم ان سلمنا بعد التعارض بقاء الامر بالضد الاخر وسلمنا الفورية لكن نحن نقول بعد التوقف يحتمل ارتفاع الامرين معا فلا يتم المرام فتدبر **وحاصل الجواب** ان قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس الى غسق الليل مثلا يدل على كون الظهرين موسعين ان جعلنا الدلوك بمعنى الزوال عن وسط النهار لا الدلوك عند الغروب سواء كان الغسق عبارة عن ما الحمرة المغربية فيكون وقت العشائين مضيقا او عبارة عن نصف الليل فيكونان موسعين الى نصف الليل واذا كان الدلوك بمعنى الغروب فالاية ساكتة عن حكم الظهرين وعلى اي حال فالاية الشريفة اما في بيان وقت الصلوات الاربع او في بيان خصوص وقت العشائين ولا ريب ان وقت تلك الصلوات موسع حتى ان جعلنا الدلوك بمعنى الغروب والغسق عبارة عن ما الحمرة المغربية لكون الزمان اكثر من مقدار العمل ايضا وانما المراد من كون وقت العشائين مضيقا انما هو الضيق بالنسبة الى المعنى الاخر للغسق لا الضيق الحقيقي **اذا عرفت** ذلك فقوله سبحانه في سورة الاسراء قلت فيه ونحوه معارض للاية الشريفة على كل المعاني فان قوله هذا فورية القضاء النسبة بين المتعارضين عموم من وجه لصدق القضاء فيمن عليه قضاء وهو في وقت الاداء الموسع ولصدق الرواية فقط فيمن عليه قضاء قبل وقت الاداء والاية فقط فيمن هو في الوقت لا قضاء عليه وفي مادة الاجتماع لا يمكن العمل بهما للزوم الاداء والرواية بفورية القضاء فلا بد والعقل حاكم بزعم الخصم بعد امكان الاجتماع فتعارضتا وبانه لابد من طرح احدهما فلا بد اما من رفع الامر بالموسع وابقاء وجوب القضاء فورا بحاله واما من رفع فورية القضاء بعد امكان رفع اصل وجوبه فيكونان معا موسعين ولا يرتفع شيء من الامرين فالمستدل ان يقول ان بقاء وجوب القضاء في الجملة قطعي وفرضنا او دوران الامر بين الفورية الثانية دليلا ظنيا للمعارضة

ولا الالتزام الحكم باحد الطرفين فان لم يكن الامتثال كان يكون احدهما واجبا والاخر محرما او مكروها او احدهما مستحبا والاخر مكروها او محرما لم يجز الاختلاف والاجتماع كما في الصور
الست الاخر والدليل على ما ذكر حكم القوة العاقلة نعم لو كان الامتناع والتلازم ناشئا من قدرة المكلف واختياره فيمتنع عليه الامتثال بالاختيار جاز الاختلاف مطلقا فلو ترك الزنا
واجبا والشرب حراما ومن هنا اندفع نفي الكعبي المباح معللا بان احد النقيضين بعدم اختلاف المتلازمين حكما فانه فاسد بكلا تقريريه كالتعليل بالمقدمية فتأمل

بالموسع بالاداء الثابت بدليل ظني فيهم واذا تعارض فورية القضاء مع نفس الامر بالموسع بالاداء الثابتين بالدليل الظني وتساقطا كان وجوب اصل القضاء
ثابتا وشك في انه لم يرتفع لاجل التعارض فورية القضاء ام وجوب الاداء في الوقت العبادة فيتصور شك في الاداء للشك في الامر به واما الامر بالقضاء
في الجملة فهو ثابت الحال وقاعدة الاشتغال قاضية في الامرين الظنيين وجود الثمرة في تلك الصورة مثلا وانكار فيتحتم اتمام القضاء لو كان بعد التعارض اصل
وجوب القضاء مشكوكا كاصل وجوب الاداء فلا يجري الثمرة **ثم اعلم** ان هذا الايراد مع جوابه يجري في القطعيين ايضا ان فرضنا وجود الشك
البدوي الذي يحصل القطع بعده فكل من الدليلين يفيد القطع واحد بعد اخر فيتعارض القطعيان هذا المعنى هذا كله اذا كان القول باقتضاء الامر
عدم الامر بالضد منبعثا من قبح الفعل واما اذا كان نظر القائل بذلك هو ان الامر بلفظه عرفا يدل على ان ضده غير مامور به وان كان الفعل على
من الامرين منصوصا على ذلك لقول الصلوة الاربعة وكلها ضعيفة غير معقولة حتى القطعيين لا نرجح يكون لفظ الامر بازالة النجاسة دالا على ان الصلوة
ليست مامورا بها وكذلك لفظ الامر بالصلوة لكن اذا قام الدليل القطعي من الطرفين على كونهما مطلوبين في زمان واحد فيصير هذا قرينة على
ان الظاهر من كلا الامرين غير مراد فيكون كلاهما محبوبين تكن ترتب الثمرة المذكورة لعين فيها التوسع فلم يتم بل يكون كلاهما صحيحين لا يترتب
من الطرفين عليهما ... بامكان الاجتماع عقلا فاذا ثبت الاجتماع بالدليل القطعي وصرفنا الامرين عن ظاهرهما عملنا بكل من الامرين وحكمنا بالصحة واما الصور الاخر
على هذا القول فحالها كما سبق في القول السابق من ثمرات الايراد المذكور يرد ايضا على جعلهم ثمرة القول باقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص هو فساد
الضد ان قلنا ان النهي يقتضي الفساد ابو البقاء بالنقل **المقدمة السابعة** اعلم ان القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا
مخالف لاصل البراءة عن الاثم الحاصل في فعل الضد ولاصالة صحة الضد الناشئة عن اطلاق الامر ولاصالة توقيفية الالفاظ اذ قد ثبت دلالة
الامر بالشيء على وجوب ذلك الشيء اما دلالته على النهي عن ضده فموقوف على الدليل ولو قلنا ان الاصل عدم النقل الواضع الى الضد حتى يمنع
اللفظ للدلالة على النهي عنه وعملنا بهذا الاصل لكان هنا خلاف اصل رابع لكن الحق عدم اعتبار هذا الاصل هذا اذا كان الدلالة على النهي عن
الضد تضمنا ام التزاما ولو قال بالعينية كان مخالفا للاصلين الاولين لا غير الا ان يقال ان هذا القائل يقول بنقل اللفظ فتسميته بالعينية لا معنى
له فيكون اللفظ دالا على النهي عن الضد زيادة على دلالته على الامر بالشيء فيجري عليه خلاف الاصل الثالث ايضا ولو قلنا بان الامر بالشيء يقتضي
النهي عن ضده عقلا كان مخالفا للاصلين الاولين مع اصالة عدم دلالة العقل وسكونه عن ذلك وعدم حكمه بنفي او اثبات **وان قلنا** انه يقتضي عدم
الامر بضده عقلا فهو مخالف لاصالة صحة الضد الناشئة عن الاطلاق ولاصالة عدم حكم العقل ولفظا فهو مخالف لاصالة عدم الحكم الحاصل من العقل على لزوم
اثبات المقدمة اعني ترك الضد بعد ثبوت كونه مقدمة كما ان ذلك مبنى هذا القول **وان قلنا** انه لا يقتضي شيئا لا اصلا ولا تبعا ولا عقلا ولا
لفظا فهو موافق للاصل من كل جهة فصار قول السلطان موافقا للاصل بمعنى انه منكر لا يحتاج الى الدليل ثم الاصل بعد ذلك القول باقتضاء النهي التبعي
ثم بعد ذلك القول باقتضاء عدم الامر بالضد فالقول بانه يقتضي النهي عن الضد من حيث الاصل واما الضد العام فالقول بالدلالة العقلية فيه اصل فقط
بالنسبة الى سائر الاقوال من الدلالة اللفظية مطابقة ام تضمنا ام التزاما اذ هو لا يسلم الدلالة العقلية التي هي مفاهيمه ويدعون زيادة على تلك
دلالة اللفظ والاصل عدمها **اذا تمهد** تلك المقدمات فههنا مقامان **المقام الاول** في الضد العام فاعلم ان انكار الدلالة العقلية
واما العقلية منه لا قائل به وقيس انكارها الى السيد فهو مبالغ عرض السيد انكار الدلالة اللفظية فالمراد منه ان الامر بالشيء مع النهي عن تركه متحدا فهو ومصداقا كالمترادفين
بالعينية او مصداقا فقط كالمتساويين لعدم انفكاكهما بحيث لا مصداقا ولا مفهوما لكن ما هو الغرض من احدهما يحصل من الاخر واما ان بينهما تلازما في الارادة
عرفا فمن اراد احدهما اراد الاخر وفهم من احدهما الاخر وانكل يتم **اما الاول** فلانه لا اشتباه في تغاير مفهومي الامر بالشيء والنهي عن تركه **واما الثاني**
فلانه لا ريب في اختلاف مصداقيهما فان طلب الشيء القائم بنفس المتكلم غير النهي عن تركه القائم بنفسه ايضا وليسا موجودين بوجود واحد بل
بوجودين بالوجدان **واما الثالث** فلان كون كل منهما مرادا بمراد به الاخر لا يستلزم عينيتهما ودلالة احدهما على الاخر **واما الرابع** فهو حسن
لكنه التزام لا مطابقة وعينية **استدل** القائل بالعينية بانه لو لم يكن عينه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باطل بيان الملازمة ان كل متغايرين
اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية وهي الذاتيات ام لا فان تساويا فهما مثلان كسوادين والا فان تنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما
في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما فهما ضدان كالسواد والحلاوة **ووجه** بطلان اللازم انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما
مجتمعان ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن ضدها وهو السكون ولو كانا خلافين لاجتمع كل منهما مع ضد الاخر لان من حكم الخلافين
جواز اجتماع كل مع ضد الاخر كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر
بضده لكن ذلك محال اما لانهما نقيضان واما لانه تكليف بالمحال **وفيه** انا نختار انهما متخالفان لكن نمنع لزوم جواز اجتماع كل مع ضد
الاخر في الخلافين فقد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل
مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الاخر فيستلزم اجتماع الضدين واما القول بالنهي

ثم اقوال الضد العام اربعة العينية والتضمن والالتزام اللفظي والعقلي الذي هو وفاقي حتى من المرتضى واسناد الانكار المطلق اليه سهو واقوال الخاص سبعة الاربعة وعدم الاقتضاء وعدم الامر بعد
وعلى مقدمية ترك الضد لفعل الاخر لانه الانكار المطلق والاقتضاء النهي التبعي ويظهر ثمرة النزاع في مثل النذر والظهار وفيها نظر وتفصيل بالنسبة الى الامرين هل هما قطعيان
ام ظنيان مختلفان والثمرة انما تثمر في بعض هذه الصور بضميمة مقدمة خارجية نتايج

في ان فعل الضد ... النهي

فلا بد فيه من ذكر مقدمة **فنقول** ان تركب المركب اما خارجي كتركب بدن من اجزائه واما ذهني وهو ما كان الشيء مركبا بتركيب في نفس كان
ظرف التركيب هو الذهن كتركب الانسان الذي هو في الخارج شيء واحد بسيط اجمالي عن الحيوان الناطق واما جعلي وهو ان لا يكون هناك تركيب في
الخارج ولا في الذهن نفسا بل كان تركيب جعلي حاصل من اعتبار المعتبر كما لو تصور الواضع مثلا الارض والسماء بهيئتهما التركيبية ووضع لفظا بازاء
المجموع من حيث المجموع وهذا التركيب ذهني في الحقيقة لكنه جعلي لا نفسي بواسطة **اذا عرفت** ذلك فان تركب الامر من طلب الشيء مع النهي فاعلم
عن ضده ليس بخارجي ولا ذهني نفسي اذ المتبادر من الامر شيء واحد اجمالا وهو الطلب الحتمي وليس طلب الشيء مع النهي عن تركه في الذهن ايضا مركبا
تركيبا نفسيا ذاتيا من قبيل الانسان بل كل واحد منهما شيء سوى الاخر ولهذا يوجد احدهما بعين وجود الاخر فلو كان تركيبها الكان تركيبا جعليا **فنقول** ثم
ان تسميته جزءا بنحو ذلك المركب الجعلي بالتضمن انما كان اصطلاحا فلا مشاحة لكن لعله من باب التضمن حقيقة ان المعيار في الفرق بين التضمن والالتزام
ان في الاول يتبادر الى الذهن اولا الهيئة التركيبية ويفهم الجزء في ضمن الكل وفي الثاني يتبادر الى الذهن اولا الملزوم ثم ينتقل بعده الى اللازم وفيما نحن فيه
الامر من قبيل الثاني لا الاول فان المتبادر اولا من الامر بسيط اجمالا وهو طلب الشيء والالهية الحتمية حتما ثم بعد ذلك يحصل الطرفين بعده النهي عن
الترك الذي انما يتحقق اذن الالتزام بالمعنى الاعم **وما قيل** من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين **احدهما** المنع من الترك فصيغة الامر الدال على الوجوب
دالة على النهي عن الترك بالتضمن فهو فاسد لا ما عرفت من انه يتوهم من ان الوجوب بسيط اجمالا وان التركب انما هو بعد التحليل العقلي لان ذلك لا يرد في مثل
الانسان مع ان الدلالة على الحيوان من باب التضمن بل لان دلالة الامر على نفس الوجوب التزامي فكيف يكون دلالته على جزء الوجوب تضمنيا **واما**
المقام الثاني ففي الضد الخاص ويمكن الاستدلال فيه على اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده عقلا بوجوه **الاول** انه لو امر
امرا فوريا كما لو قال ازل النجاسة من المسجد لدل ذلك بالالتزام على حرمة الترك الذي هو الضد العام واذا امر بشيء اخر ضده موسعا كالصلوة
لدل ذلك على جواز الاتيان بالضد الموسع حين الامر الفوري ولا ريب في ان الاتيان بالضد الموسع يستلزم ترك الواجب الفوري الذي هو حرام ولا يجب
ولا يبقى الامر بضده الموسع المستلزم فعله ترك الواجب الفوري بدل بدلالة الاشارة على الاذن في ترك الواجب الفوري الذي دل الامر
الفوري على تركه وذلك تناقض في كلام الحكيم بدلالة الاشارة المعتبرة في كلامه كما مر وهو محال فلا بد ان يكون للامر باحدهما مستلزما
لعدم الامر بالاخر **الثاني** ان ترك الضد الموسع مقدمة لفعل الواجب الفوري ولا ريب ان الامر بالموسع المستلزم للاذن في فعله المستلزم فعله
لترك مقدمة المضيق المستلزم للاذن في ترك مقدمة الواجب المضيق وهو تصريح من الامر لفظا وقد مر في مقدمة الواجب ان تصريح الامر بجواز ترك
المقدمة لفظا قبيح فلا بد ان يكون الامر باحدهما مستلزما لعدم الامر بالاخر **الثالث** ان الامر بالموسع مع وجود الامر بالمضيق يستلزم اجتماع
الامرين المضيقين بالاجتماع الامري اذ ح يصح للمكلف الشروع بالصلوة في سعة الوقت تاركا للواجب الفوري كازالة النجاسة فتنعقد صلوته
لوجود الامر واذا انعقدت صحيحة لزم عليه اتمامها لقوله لا تبطلوا اعمالكم ويجب عليه الاتمام فورا وازالة النجاسة فورا وهو تكليف بالابطال والتكاهما
عن شيء اخيتا لكن قد عرفت ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا وان لم ينافه عقابا على اصح الاقوال فلا بد ان يكون الامر باحدهما مستلزما
لعدم الامر بالاخر فلا بد في المثال اما من رفع الامر بالاتمام واما دفع فورية الازالة واما رفع الامر بالموسع راسا **واذ دار** الامر بين احد
المذكورات ولا مرجح في البين فلا بد من الوقف والرجوع الى منافيات الصلوة فيثبت عدم جواز الامر بالموسع والمضيق ولا يرد نهيين احدهما
بل المقصود عدم امكان الجمع بينهما وهو ثابت **ويمكن** ان يجاب عن الوجه الثاني اولا بان ذلك انما يتم لو كان الدليل على الموسع لفظيا يكون
صريحا بجواز ترك المقدمة لفظا الذي هو غير جائز لاستلزامه الرجوع او التناقض او التعمية كما مر واما اذا كان لبيا فلا يتم فلا يمكن التمسك به
ذاتيا مع ان مطلوبكم ذلك وثانيا بانه لا يلزم شيء من تلك المحاذير فيما نحن فيه وان كان الدليل لفظيا اذ المفروض ان جواز اضافة الموسع في
المضيق انما يكون لاجل اطلاق ونحن لا نتحاشى عن مثله اذ المحاذير للمفهوم منه عرفا في التصريح بجواز ترك المقدمة غير جارية بل هي تجري فيما
كان الدليل لفظيا نصا على جواز ترك المقدمة كان يقول بعد امره بالحج ان شئت فلا تنم فيلزم حينئذ فهم التناقض او الرجوع فيما اذا كان
الاذن في ترك المقدمة من باب الاطلاق لما كان منشأ لبيا حكم اخر وهو وجوب الموسع وكان نفي وجوب المقدمة مستفادا بالالتزام من الامر بالموسع محمولا
على نفي الوجوب الذاتي اذ لا طلاق ح بالنسبة الى الوجوب حتى يفهم منه اطلاقه نفي الوجوب ذاتا وعرضا حتى يلزم التناقض من باب دلالة الاشارة
المستفادة من الامر بالمضيق بالنسبة الى وجوب المقدمة وثالثا بان المستفاد من الامر ثبوت الرخصة في الفعل وهي ملتئمة مع اجزائه عنه ان اتى به وبحيث بتركه
والذي يثبت من الدليل نفي الرخصة المستلزمة للاجزاء وانما نفي الصحة التي فيها الكلام هنا فلا دليل عليه فيكون الضد صحيحا فانه الا ان يقال
ان القدر الثابت هو ان دلالة اللفظ على الرخصة متعينة واما نفس الرخصة في الواقع وجودها مشكوك فيه فنقول ح ان صحة الصلوة ثابت
موجودة بدلالة الامر واذا ثبتت الرخصة الواقعية المشكوك وجودها بالاجماع المركب **فان قلت** اذا شك في الرخصة فالاصل عدمها ولو اذا
وجودها في الواقع فلا يوجد الصحة ايضا بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب حينئذ مدلول للفظ الذي هو دليل الخصم وانا تمسكنا به

ثم القول بان الامر يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظا تضمنا او التزاما مخالف للاصل من جهة اصالة البراءة من الاثم الحاصل بفعل الضد واصالة صحة الضد ايضا
عن اطلاق الحرمة واصالة عدم ثبوت الالفاظ مع الثابت باصالة عدم النقل ان الواضع لم يضع للضد وهكذا الكلام لاخذ الاصول بالنسبة الى الاقوال الاخر شيخ

وهو دليل على فقاهته فبجماعتنا اقوى وبذلك انا نرى ان المولى من اهل العرف يأمر عبده بشراء اللحم في هذا اليوم ثم قال اسقني ماء معجلا فترك العبد
وشرى اللحم وقت السقي لم يكن معاقبا الا على ترك الامتثال بالسقي المعجل ويعد ممتثلا بالامر الموسع ويمكن الجواب عن الوجه الاول بمنع ذلك لا بحر ومن
الثالث وكلامنا في التعارض ح انما نشأ من الخارج وهو لا يبطل الا من نفس الامر بالموسع والمضيق وثانيا بان ذلك على تسليم تماميته انما يتم اذا كانت العبادة
مما لا يجوز ابطالها بعد الشروع فيها كالصلوة لا مطلقا كما لو وجب عليه قراءة القرآن وجوبا موسعا فترك الازالة واشتغل بالقراءة وثالثا بان اجتماع الامرين
الفوريين في المثال انما نشأ من قوله لا تبطلوا اذ لولاه لم يلزم ذلك فان الامر الموسع اولا اثبت صحة الضد فلم يكن بينه وبين المضيق منافاة كالقضاء
مثلا ثم بورود لا تبطلوا حصل امتناع الاجتماع وانما هو بنفسه ليس لا يوجب التعارض ولو لم يكن الامر الموسع موجودا فلا تبع اما من الثاني او
لا تبطلوا والقول انه عبرنا مثل ما تحرّم فيه فيكون المضيق بحاله ومن الثاني بل في الامر المضيق وانما الا تبطلوا بحاله فعلى الاول يبقى الامر بالموسع بلا دافع
وهو الصلوة من دون فورية الاتمام والامر بالمضيق وهو ازالة النجاسة وعلى الثاني ليس كذلك اي يبقى واجب موسع ومضيق لكن يكون الازالة ح
موسعة وانما الصلوة واجبة فورية فلا بد ان ينظر الى دليل الامر بالاتمام فطلب الطرح فورية ازالة النجاسة فان كان احدهما مقطوعا اخذ به وطرح
الاخر وان كانا ظنيين تعارضا وتساقطا فيرجع الى اصالة البراءة عن لزوم الاتمام عن فورية الازالة فاذا كان الامر بالاتمام قطعيا بطرح فورية الازالة
ويكون الصلوة مضيقة لا زم الاتمام والازالة موسعة فيصح الصلوة اذا اتمها واذا كان فورية الازالة قطعية بطرح الامر بالاتمام ويكون الصلوة موسعة والازالة
مضيقة فلو اتم الصلوة لا ادري كانت صحيحة اذ لا يجتمع ح الامران الفوريان والمفروض ان الامر المضيق لا ينافي صحة الامر الموسع بالذات واذا كانا ظنيين يكون
الصلوة والازالة كلتاهما موسعتين فيصح الصلوة وعلى التقادير الثلثة كانت الصلوة صحيحة فان الامر المضيق لا يدل على فساد الموسع هذا كله اذا كان
التعارض بين لا تبطلوا وفورية الازالة بان يكون اصل الوجوب في الجانب الاخر قطعيا واذا كان معارض لا تبطلوا نفس الواجب المضيق فيجيء فيه الاحتمالات
الثلثة من طرح الامر بالاتمام في الاداء اذا كان وجوب الازالة والقضاء مثلا مع فوريتهما قطعيا فيكون الامر الادائي بالصلوة موسعا والامر بالقضاء مضيقا
ويصح الادائية لو اتى بها المكلف اذا الامران فوريين من طرح وجوب القضاء وانما الامر بالاتمام في عكس ذلك فيكون صلوة الاداء ايضا صحيحة اذ لا امر
بالقضاء والازالة فان شاء اتم وصحت وان شاء ابطل وعلى التقادير الثلثة يصح الصلوة **فان قلت** اذا كانا ظنيين لم لا تحكم بالتخيير بين الامرين
المضيقين وتحكم باصالة البراءة عنهما مع ان احدهما في الواقع مكلف قطعا **قلنا** الامر كما ذكرت فان العرف لو علم التساوي بين الامرين المضيقين لحكم بان احدهما
مشروط والاخر مطلق لتخيرين بينهما وذلك ايضا لا يضر لصحة الصلوة كما قلنا لكن الاقتضاء ان الامرين المضيقين احدهما مشروط والاخر مضيق لحكم بتقديم
المضيق المشروط بعد وجود شرط فلو قال المولى لعبده اركب اليوم الحمار مع السكر ثم قال بعد ما ركب يلزم عليك الاتمام اي لزم عليك تقديم حبة
من الضباع ولا اجوز لك الخروج ثم قال له قبل ان يركب اعطني ماء معجلا فاهل العرف يفهمون انه بعد ترك السقي والعصيان واشتغاله بالركوب يكلف الموسع
بالاتمام والتقديم لا السقي فبعد تحقق شرط الواجب المضيق المشروط يطرح المضيق المطلق وانما هو عندهم عاصيا لكن على التقادير يصح الصلوة عند الاتمام
سواء طرحنا الامرين الفوريين وخيرنا بينهما او طرحنا واحدا معينا منهما **ثم ان هذا الجواب** انما يرد على القول بان الامر يقتضي الامر بالضد انما يرد
القائل فساد الضد الموسع اي الصلوة والا فانما مراده عدم جواز اجتماع الامرين فلا يرد لانه في ذلك التقادير يحكمنا بصحة الصلوة الا باجتماع الامرين
بل ما طرحنا هما او طرحنا احدهما هذا كله اذا قالوا بالاقتضاء العقلي واما اذا ادعوا ان الامر يقتضي عدم الامر بالضد عرفا ولفظا وانما العقل لا يأبى
عنه فجوابه ما مر من ان بناء العرف على جواز اجتماع الامرين في ان واحد احدهما موسعا والاخر مضيقا ويعد الاتي بالموسع ممتثلا من تلك الجهة **فظهر**
ان الامر بالشيء لا يقتضي عدم الامر بالضد لا عقلا ولا لفظا واما القول باقتضاء النهي التبعي فهو الحق لان ترك الضد مقدمة لفعل المضيق ومقدمة الواجب
واجبة تبعا بالمعنى الذي مر واذا وجبت حرم تركها بالمعنى الذي يقتضيه الوجوب بالمعنى المذكور اي النهي التبعي فيكون المعنى ان المكلف حين ترك المقدمة بارتكاب
الضد الموسع معاقب على ترك المضيق بالمعنى المتقدم اي يعاقب على ترك ذي المقدمة عند فعل الضد الذي هو ترك مقدمة المضيق لكن ذلك الاثم في الفسق
والعدالة المقارنة لترك المقدمة مع ترك ذي المقدمة هنا فلا يعد حتى يثمر واما اقتضاء هذا النهي التبعي عن فعل الضد عقابا مستقلا عليه فلا لما مر
من ان مقدمة الواجب ليست واجبة بهذا المعنى واما اقتضاء الفساد فلا يثبت من نحو ذلك النهي فالاصل ايضا صحة الضد واما القول باقتضاء الامر الايجابي
الاصلي عن ضده عرفا وعقلا فهو فاسد اما العرف فقد عرفت انه يحكم بصحة الموسع وانما كان معاقبا بالتاخير الفوري واذا ثبت ان العرف يحكم بصحة الموسع
وبحصول الامتثال وبعدم النهي الاصلي عن الضد وان ذلك واقع عندهم يثبت ان العقل ايضا لا يأبى عنه لان كل ما حكم به العقل كما عليه بناء حكم
العقلاء ايضا نعم قد يحكم العقلاء بشيء والعقل يتحير فيه لا انه يحكم بخلافه فان التميز بين القوة العاقلة وطريقة العقلاء عموم مطلق فكل ما حكم به العقل
حكم به العقلاء ولا ينعكس كليا فكيف يمكن حكم العقل هنا بعدم الصحة مع حكم العقلاء بها واذا ثبت ان العرف والعقل لا يأبيان عن عدم النهي عن الضد
ولا يقتضيان النهي عنه بقي الاصول المتقدمة سليمة عن المعارض **فان قلت** ترك الضد مقدمة لفعل المضيق وفعل الضد المضيق واجبا فترك
الضد واجب فاذا كان واجبا كان فعله حراما **قلنا** ان كون الترك مقدمة مسلم لكن مراد من قولك مقدمة الواجب واجب ان اريد منه الوجوب الاصلي

وحيث يصح ما عن بعضهم

ثم الاظهر اقتضاء الامر النهي عن ضده العام عقلا كما هو واضح لفظا لكن التزاما بالمعنى الاعم للتبادر واما الضد الخاص فلا يقتضي الامر النهي عنه الا ان ترك الضد مقدمة لفعل ضده الآخر ومقدمة الواجب واجبة وتعاليق لهذا محصل المتناهي محطات كثيرة اشرنا اليها في كتابنا الكبير فراجع تنبيه

٥١

للتقابل بينهما بعضهما عنده تركها فهو مع فكيف يكون تركها حراما الصحة اذ لا يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم **وفيه** ان المتلازمين مسلم لكن يجوز اختلاف المتلازمين في الحكم ثم انه قد يتراءى كون احدهما واجبا والآخر مباحا جامع بحيث نقول ان ترك المامور به حرام وفعل الضد مباح لا امر به ونهي عنه ولا دليل على حرمته ولا دليل على عدم الاختلاف بتلك الكيفية مضافا الى انا قلنا ان الاختلاف جائز مع اذا كان من جهة الكلف فيمنع ان يكون احدهما حراما والآخر واجبا **واما الجواب** بان التلازم مسلم لكن التلازم هنا من باب العلة والمعلول ومعلول العلة الواحدة فهو مطلوب على مذهب صاحب لا على مذهبنا **فان قلت** لو لم يكن الضد الموسع كالصلوة حراما ومنهيا عنه لصح فعله ولو صح فعله لزم اجتماع الامر والنهي المنهيين في قوله تعالى لا تبطلوا الاعمال العمومية كما عرفنا فذلك على فرض تمامية لا يدل على النهي عن الضد بل على عدم الامر **فنقول** ان ترك منها الذي فعله ممنوع اذ لا ملازمة لامكان اشتباه البطلان الى عدم الامر لا الى النهي **ثم اعلم** ان صاحب كلام قال في فصول الكبير ملخصه ان ترك الحرام قد يكون مع الصارف اي عدم الارادة وقد يكون مع وجود الصارف وقد استدل على اقتضاء الامر النهي عن الضد بان الصارف الآخر الوجود مستمر مع ترك الواجب فيرد عليه مطالبة الفرق بين ترك الواجب وترك الحرام وكيف لا يجوز ترك الواجب بدون الصارف لان يقال ان الداعي في فعل الحرام غالبا الميل النفساني فالصارف الذي هو موجود قد يكون منتفيا مع ترك الحرام فقد يتحقق ترك الحرام خوفا منه تعالى وان لم يكن الصارف موجودا بخلاف الواجب فان الداعي منه لم يكن موجودا غالبا لعدم ميل الطبع اليه فالصارف مستمر الوجود مع تركه **وفيه** انه لا يتم كليا اذ قد يحصل وجود الميل الى فعل الواجب والارادة اليه مع ذلك قد يترك الداعي خارجية وايضا انه قال في رد المستدل بان الصارف لا يقتضي ترك الواجب يكون حراما لان علة الحرام حرام نظرا الى ما عدته من حكمه بوجوب المقدمة الشبهة **ويرد** عليه ان الصارف الذي هو موجود الداعي الذي هو شرط لوجود الواجب يكون انتفاء الشرط وانتفاء الشرط ليس علة لانتفاء المشروط بل قد يكون مقارنا ومستلزما الحكمة بكون الصارف علة لترك الصارف فاسد من وجهين **احدهما** انا نمنع تداول السلطان فاسد لا انه ح على كون ترك الضد مقدمة لفعل الضد ان عدم الشرط ليس علة لعدم المشروط بل مقارن له ولا لزوم كون الشرط سببا بل قد يكون انتفاء احد اجزاء العلة التامة ثم شرطا لم فرض مقارنا لانتفاء العلة التامة وعلة الانتفاء **وثانيهما** انه يلزم عليه بناء على كون الصارف علة لترك الواجب بقول بوجوب المقدمة وان كانت شرطا لكون الصارف الذي هو ترك الشرط الذي هو الارادة حراما لكونه علة للحرام اي ترك الواجب فيكون ترك الصارف اي نفس الارادة التي هي شرط واجبا فلا معنى لقوله في مقدمة الواجب ما ينفصل السبب وغيره بل كان الواجب يقول بالوجوب حتى الشرط لان عدم الوضوء على مقالته علة لعدم الصلوة فيكون حراما على عادته فيكون ترك عدم الوضوء الذي هو نفس الوضوء واجبا من باب المقدمة وايضا انه سلم في الوجه الثاني من الوجهين اللذين نقلهما عن المستدل لاجتماع الامر والنهي في الصارف ولكن اجاب بان النهي لا يضر في الواجب التوصلي لكونه ليس على مقتضى الواجبات يجتمع مع الحرام ويكون مسقطا للتكليف ففيه ان اجتماع الامر والنهي في الواجب التوصلي ممتنع لان الجمع محال لان الواجب التوصلي ايضا على مقتضى الواجبات **فالاحسن** في الجواب عند المستدل هو الترديد بان يقال ان قلت بان المامور به في المقدمة هو الكلي اي القدر المشترك بين افراد المقدمة اعني فرد ما فيمتنع اجتماع الامر والنهي فيها لان المامور به هو طبيعة المقدمة والنهي عنه هو الفرد فيكون الجمع موديا فيمتنع الاجتماع **وان قلنا** بان المامور به في المقدمة هو الافراد فنقول ان الامر يخصص بالافراد المباحة لكن انحصار الامر في المباحات لا يخرج المحرم عن كونه مقدمة في تحصيل الامتثال به واتيان المكلف غاية الامر بالمقدمة الا انه يحصل الامتثال به من دون اجتماع الامر والنهي في فرد واحد ففي آخر البحث ان وجوب المقدمة على تقدير القول به مخصص بحالة امكان المقدمة وهو مع وجود الصارف ممتنع وغير اولا ان الصارف لو لم يكن مقدورا للمكلف فكيف يحكم بحرمته لكونه علة للحرام الذي هو ترك الواجب كما هو مقدور فلم لم يتصف المقدمة بالوجوب باعتبار كونها مقدمة للواجب لا يمكن كون شيء واحد في آن واحد مقدورا وغير مقدور بل يحصل حينئذ نقول ان الاستدلال ذا المشابهة انما يمنع مع الصارف لا بشرط كما لا يخفى **ثم انه** قال ان الضد العام قد يطلق على احد الاضداد الوجودية اي ضد ما يقال انه يرجع الى الضد الخاص باعتبار ان النهي عن جميع الضد مستلزم للنهي عن افراده كما ان ازالة النجاسة بناء على اقتضاء النهي عن الضد الخاص ليس بمنزلة لا تصل فيكون النهي عن احد الاضداد الى النهي عن الضد الخاص **وفيه نظر** لانا اذا قلنا بان ازالة النجاسة يقتضي النهي عن الضد الخاص بل انه خصوص الصلوة منهيا عنه فيكون بمنزلة ان يقول الشارع ازل النجاسة ولا تصل لانه تطير قوله صل ولا تفعل الذي المعنون بعنوان الآخر ما بمنزلة ان يقول افعل الصلوة ولا تفعل الصلوة لكونها ضد اللازم فيكون الجمع تكليفا بتحير مرتبا والصلوة باطلة **وان قلنا** ان مقتضى النهي عن ضد العام بمعنى احد الاضداد الوجودية كان قول الشارع ازل النجاسة بمنزلة قوله لا توجد منك ما يكون صلوة ما لا الى ان الآخر يحتمه لان قوله ازل النجاسة ولا توجد منك ما نظير قوله صل ولا تغصب كما ان صل يستلزم البطلان فكذا هذا لكون الجمع مامورا بالرجوع النهي الى الوصف الخارج اعني الضدية والعصيانية لا يكون لنكرة في سياق النفي يفيد العموم الاستغراقي لانا نقول انه بمنزلة قول الشارع صل ولا توجد غصبا فيكون النهي راجعا الى الوصف الخارج فظهر ان النهي عن احد الاضداد لا يرجع الى النهي عن الضد الخاص من حيث

في بيان تعليق الأمر على الشرط

في تحقيق الفرق بين المنطوق والمفهوم

الثمرة الثانية في اجتماع الامر والنهي … **ضابطة** تعليق الامر على الشرط هل يدل على انتفاء الامر عند انتفاء الشرط ام لا … ينبغي تقديم الكلام فيه بتمهيد رسم مقدمة **المقدمة الاولى** اعلم ان المنطوق عبارة عن حكم شيء مذكور سواء كان الحكم مدلولا للفظ ام لا نحو زيد قائم ومفهوم اللقب ان عمرا ليس بقائم … في القسم الثاني … مفهوم من الصفات المعلومة الا كونه منهيا عن … **فكل يجمع** المفهوم ما كان خلاف المثال الاول لان مفهومه … ثم زيد … نحو … مفهوم الشرط … في مفهوم الشرط ان يكون المفهوم والمنطوق في الاول … المثال المذكور وجوب اكرام زيد عند مجيئه ومفهومه عدم وجوب اكرام زيد ان لم يجئه فاتحد الشيء الذي له الحكم في المنطوق مع الشيء الذي له الحكم في المفهوم وقد قلنا ان المفهوم عبارة عن حكم شيء غير مذكور فلم ينعكس التعريف ومن هنا ظهر خطاء من قال … ان مفهوم الشرط ان جاءكم عادل فاقبلوا ولا تتبينوا لما عرفت من اشتراط اتحاد ذات الموضوع في المفهوم والمنطوق في مفهوم الشرط نعم ما قاله هو مفهوم الوصف وهو الفاسق فان مفهومه غير الفاسق اعم من العادل بخصوصه **ويمكن الجواب** بان الموضوع في مفهوم الشرط يختلف مع موضوع المنطوق وان كان ذات الشخص واحدا فيهما فان ما له الحكم في المنطوق زيد الجائي وفي المفهوم زيد الذي لم يجئ فالقيد جزء للموضوع فيختلف ما له الحكم في المقامين وهكذا في كل مثال لمفهوم الشرط وقد يعرف المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ في محل النطق وتحقيق الكلام فيه انهم اختلفوا في ان المفهوم والمنطوق هل هما وصفان للدلالة او للمدلول اي الحكم يظهر من بعض الاول ومن بعض الاخير والظاهر انه لا فرق بل يكونهما وصفين للموضوع والحق كونهما وصفين في الاصطلاح للمدلول فان المتبادر من المفهوم … المتبادر منهما … لا الدلالة فانهم يقولون ان الدلالة منطوقية فلا ينافي … التشبيه … على انهما ليسا وصفين للدلالة فاطلاق المفهوم والمنطوق في حملها على الدلالة او الموضوع خلاف المصطلح فنقول ح ان لفظة ما في تعريف المنطوق اما كناية عن الموضوع اي ما له المدلول او عن الحكم اي المدلول وعلى الاول يحتمل معان ثلثة **الاول** ان المنطوق موضوع دل عليه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق **الثاني** ان المنطوق موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك الموضوع في محل النطق **الثالث** ان المنطوق موضوع دل على حكمه اللفظ حال كون ذلك الحكم في محل النطق **وعلى الثاني** يحتمل معنيين **الاول** ان المنطوق مدلول اي حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك الحكم في محل النطق **والثاني** ان المنطوق حكم دل عليه اللفظ حال كون موضوع ذلك الحكم في محل النطق والمعنى الاول … لانه خلاف المصطلح لاستلزامه حمل الموضوع على المنطوق مع انه وصف الحكم **وكذا الثاني والثالث** لما ذكرنا مضافا في الثالث الى انه لا يحصل الفرق بين المفهوم والمنطوق اذ على هذا المعنى يصير المناط في الفرق بينهما كون الحكم في محل النطق وعدمه وقد قلنا ان المناط في الفرق كون ما له الحكم في محل النطق وعدمه وكذا الرابع لما ذكرنا بقولنا مضافا والخامس لا يرد عليه شيء مما مر لكنه خلاف الظاهر من التعريف وما ذكرنا في تعريف المنطوق من الاحتمالات والايرادات جار في تعريف المفهوم فهذا التعريف … بل الذي ذكرناه اولا … فاسلم … للعبارة

في بيان الفرق بين المنطوق والمفهوم

في الفرق كون الموضوع مذكورا وعدمه وعلى ذلك يصير مفهوم الحصر في قولنا انما زيد قائم منطوقا اذ الموضوع في المفهوم ايضا هو زيد المذكور ولا يتمشى فيه التوجيه الذي ذكرناه في مفهوم الشرط باخذ الوصف قيدا فلا ينعكس تعريف المفهوم ولا يطرد تعريف المنطوق وكذا يكون مفهوم الاية الشريفة ومنهم من ان تامنه … الاية الشريفة منطوقا فان مفهوم الجملة الاولى وان من يؤدي القنطار يؤدي الدينار بطريق اولى ومفهوم الجملة الثانية ان من لا يؤدي القنطار لا يؤدي الدينار بطريق اولى فالموضوع مذكور في كل من الجملتين في المفهوم والمنطوق وكذا الكلام في اية التأفيف وايضا يلزم عليه ان يكون وجوب مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية مفهوما لان الموضوع والحكم كلاهما غير مذكورين مع انه منطوق عندهم فلا يطرد تعريف المفهوم ولا ينعكس تعريف المنطوق وكذا قوله … من المنطوق مع ان الموضوع والمحمول … والموضوع غير مذكور فيه فيكون مفهوما وكذا قوله تعالى واسئل القرية من المنطوق اي اهل … غير مذكور فيلزم عدم انعكاس المنطوق وعدم اطراد المفهوم الا ان يجاب عن الاخير بان المواخذة … الاصل مقدرة والمقدر كالمذكور وان المراد من المذكور اعم من ذلك ومحصل الكلام ان المناط في الفرق بين المنطوق والمفهوم اما وجود الموضوع وعدمه فقد عرفت انه مستلزم لعدم الانعكاس والاطراد من الطرفين واما وجود الحكم وعدمه فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم كما في وجوب مقدمة الواجب على القول بالدلالة اللفظية فان الحكم غير مذكور فيه كالموضوع واما وجودهما في المنطوق وعدمهما معا في المفهوم فهو مستلزم للانتقاض طردا وعكسا مضافا الى لزوم الواسطة بين المفهوم والمنطوق واما وجودهما … في المفهوم سواء وجد احدهما في المفهوم ام لم يوجد شيء منهما فهو مستلزم لانتقاض المنطوق بالمفهوم في وجوب مقدمة الواجب على القول المذكور واما وجود احدهما في المنطوق وعدمهما جميعا في المفهوم فهو مستلزم لما استلزمه … **الرابع والثاني** … فالاحسن التعريف بحيث يصح على كل الاقوال ان لا يوجد … المفهوم قدرا مشتركا معنويا بين المفهوم الموافق والمخالف … ان المفهوم هو مدلول اللفظ ثابتا بطريق الاولوية او مدلول يكون مخالفا لما استفيد من اللفظ

في المنطوق والمفهوم

في تقسيم المنطوق

الدلالة والمنطوق ما دل عليه من الدلالات اللفظية ولا بد من تحديد الاصل **اقول** ووجه دخول دلالة الاشارة في النهي عن ضد المأمور والمفهوم المخالف ونحو مفهوم ما في الاصطلاح **ثم اعلم** ان المنطوق اما صريح وهو ما كان فيه الموضوع اي ما سوى الحكم من المتعلقات مذكورا في الكلام مع الحكم وذلك لا يتصور الا في الدلالة المطابقية كاكرم العالم واما غير صريح وهو ما سوى ذلك واما الدلالة التضمنية فليست من الدلالة اللفظية حتى يكون داخلة في المفهوم والمنطوق بل من الدلالة العقلية التبعية فلا وجه لعدّ بعض اياها من المنطوق ثم المنطوق الغير الصريح على اقسام الدال عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم او لا وعلى الاول اما ان يتوقف صدق الكلام او صحته عقلا او شرعا عليه **فالقسم الاول** هو دلالة الاقتضاء كقوله رفع عن امتي الخطاء وقوله اعتق عبدك عني على الف ففي المثال الاول لو لم يقدر المؤاخذة صار كذبا وفي الثاني لو لم يقدر الاهل لما صح عقلا وفي الثالث لو لم يقدر قوله مملكا لي لم يصح شرعا اذ لا عتق الا في ملك وكل ذلك الامثلة منطوق ولا يتصف بمفهوم موافق ولا مخالف بل ليس حكما انه لا انهما منطوق غير صريح فلعدم ذكر الموضوع اي ما سوى الحكم من متعلقات الحكم اجمع فيها اما في الاول فحذف المؤاخذة ومن الثاني الاهل ومن الثالث قوله مملكا اياه والثاني دلالة التنبيه والايماء وهو ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عقلا ولا شرعا عليه لكنه مقترن بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه العلية فالمدلول هو علية ذلك الشيء للحكم كقوله كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فعلم منه انه لو وقع علة لوجوب الكفارة اما عدم كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظاهر واما عدم كونه صريحا فلعدم ذكر الحكم اي العلية في الكلام فان المراد من الحكم اعم من الوصف **واما الثاني** من القسمين اي ما لم يقصد به الدلالة بل يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على المقاصد في المحاورات كدلالة الايتين على اقل الحمل انه غير مقصود منهما بل المقصود من احدهما بيان تعب الام في الحمل والفصال ومن الاخرى بيان اكثر مدة الفصال فهو دلالة الاشارة اما عدم كونه مفهوما موافقا او مخالفا فظاهر واما عدم الصراحة فلعدم ذكر اقل الحمل فيها وعدم ذكر ستة اشهر فيهما **ثم انهم** عدوا دلالة الاشارة من المنطوق الغير الصريح مع ان المنطوق لا بد ان يكون من الدلالات اللفظية لان المقسم في باب المنطوق والمفهوم هو دلالة اللفظ ومدلول اللفظ ولا ريب ان مدلول اللفظ لا بد ان يكون مقصودا منه واما دلالة الاشارة كالاية فغير مقصود للفظ لا يدل على الحكم بل العقل بواسطة ملاحظة اللفظ يدل عليه فهي من الدلالة التبعية العقلية كالتضمن ففي كلماتهم تناقض الا ان يقولوا ان مرادهم بالمنطوق كالتضمن وايضا مثل قولنا اسد يرمي ليس مفهوما موافقا ولا مخالفا ولا بدلالة الاشارة ان جعلناها من اقسام المنطوق ولا بدلالة التنبيه والايماء وهو ظاهر ولا بدلالة الاقتضاء اذ الظاهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة للاقتضاء انه منحصر فيما الاعراب فيه الحذف او يكون قرينة المجاز فان الشرع ايضا قرينة عقلية في مقابل القرينة اللفظية ولا بالمنطوق الصريح لانهم جعلوه مختصا بدلالة المطابقة ومن ظاهرها المعنى الحقيقي فلا بد من اخراج كلماتهم عن ظواهرها اما بجعل مثل ذلك داخلا في المنطوق الصريح بجعل تعريف المنطوق الصريح اعم من كونه مدلولا للمطابقة الظاهرة وغيرها اي الصريح ما كان فيه الموضوع والحكم مذكورا باللفظ ظاهر في تمام فيه فظاهره يشمل المجازات التي قرينتها لفظية فهي اذن منطوق صريح اما كونها منطوقا فلكون ما صرح به فلان الرجل الشجاع مذكور بلفظ مجازي مطابقي وهو الاسد واما بادخال المجازات في دلالة الاقتضاء ويكون مرادهم مما يتوقف صحة الكلام عليه عقلا بجعل المراد من العقلي اعم من ان يكون القرينة العادية اعني الاصطلاح الوضعي من الجهة المفهمة واعتماده من الرجل الشجاع صار قرينة بحمل الاسد على الرجل الشجاع فهو من المنطوق الغير الصريح اما كونه منطوقا فظاهر واما كونه غير صريح فلعدم ذكر الرجل الشجاع صريحا بنحو الحقيقة فلا بد من جعل تعريف الصريح ان يكون الدلالة على الحكم والموضوع باللفظ الحقيقي **ثم اعلم** ان المفهوم اما موافق وهو ما كان اللفظ الا بدلالة اصلية على حكم اخر ثابتا بطريق الاولوية ويسمى بفحوى الخطاب ولحن الخطاب والقياس الجلي ومفهوم الموافق وطريق الاولوية والقياس طريق حجيته ثم الاولوية انما يكون من المفهوم اذا استفيد من اللفظ بواسطة ملاحظة اللفظ كالمقدم وايضا بان يحكم بعض الاصابع واما مخالف فهو على اقسام منها مفهوم الشرط والصفة اي المشتق كالسائمة والمعلوفة ولا يبعد الوصف النحوي كالحال والتمييز كما في الذي ضرب فانه مفهوم القيد ولا مناص بوجه ثم من مفهوم الوصف ومفهوم القيد كالحال والتمييز ومنها والنسبة بين الاخير وما قبله عموم من وجه كالحال المشتق فانه وصف وقيد وقد يوجد الوصف بدون القيد وبالعكس ثم منه مفهوم الغاية ومفهوم الحصر وهو ما كان فيه حرف حصر او تقدم فيه ما حقه التاخير نحو اياك نعبد ومفهوم اللقب والمراد منه اسماء الاجناس واللقب والعلم والعدد واسماء المعنى كالمصدر ونحوه ومفهوم الزمان كاضرب يوم الجمعة واما المكان كاجلس في المسجد ونحوه فهو مفهوم اللقب لا يصلح عندهم التسمية فهو مكان ومفهوم العدد والمراد منه الدلالة على نفي ما زاد عن العدد المذكور وثبوته لعدم الاولى فهو من المنطوق اذ لا يحصل الامتثال بالعشرة مثلا بالاقل منها ثم اعلم انه لا ريب في عدم جواز ارادة المفهوم المخالف بعد قيام القرينة على ارادة المنطوق ولا ريب في منكره فلا يقول ان القسم الثاني يكون بحجية الكلام عنده وجواز كون المعلوفة ولما المفهوم الموافق فقيل انه ترى فيها ان دلالة مثل الآية على ما فوق الاف من الاذى نما هي لاجل كون تعظيم الاولياء

في تقسيم المفهوم الى الموافق والمخالف

الالفاظ منقولة عن المعنى اللغوي الى مطلق النهي عن الاذى مثلا ونحوه فيجوز ارادة المفهوم من اللفظ دون المنطوق بان يريد من هذا الكلام النهي عما فوق الاف من الاذى ولا يريد النهي عن الاف لكن مع القرينة كما هو المعروف من انه يصير من باب العام المخصص وهو جيد في الجملة وان قلنا بعدم النقل بل لكون الدلالة تنبيها على ما فوق الاف من الاذى من باب مفهوم الموافقة فلا يجوز ارادة المفهوم فقط حتى مع قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق وفيه ان صحة استعمال مثل الالفاظ في النهي عن مطلق الاذى ونحوه في الجملة اعم من كونه حقيقة او مجازا انما الاشكال في انه ولو لم يكن المنطوق مرادا بل ذلك اقرب المجازات في تلك الالفاظ واشباهها ان لم نقل بالنقل فيها فهذا الاستعمال صحيح سواء كان من باب الاستعمال المجازي في المفهوم او النقل فاذا علم عدم ارادة المنطوق فلا بد من الحمل على المعنى المجازي اي المفهوم لانه اقرب المجازات نعم على القول بالمفهومية لا يمكن ارادة المفهوم من باب دلالة الالتزام مع العلم المفهوم من باب الاستعمال المجازي هذا [illegible] ويكون كالعام المخصص على القولين فلا يطرح الخطاب على التقديرين ولو كان الفصل هو ما ذكرنا من لو كان من باب المفهوم لم تكن دلالته بعد قيام القرينة على عدم ارادة المنطوق من باب دلالة الالتزام فهو صحيح لكن ذلك لا يثبت عدم الجواز اذ الجواز المطلق على القول بالمفهومية وعلى النقل **المقدمة الثانية** الشرط محركة العلامة ومنه اشراط الساعة اي علاماتها وقد يقال شرط الحجام اذا الجلد بمبضعه ولم يزد وهو ابعض من المتحرك واما الشرط بالسكون فهو لغة الالزام والالتزام وفي عرف الفقهاء والاصوليين ما يتوقف عليه الشيء ولا يلزم من وجوده وجوده كما انه يلزم من عدمه عدمه فمتى اطلق هذا اللفظ في كلامهم حمل على مصطلحهم واما في العرف العام فيحتمل ان يكون ذلك اللفظ حقيقة في الملزوم اي ما يلزم من وجوده وجود الشيء لا بمعنى توقفه عليه كقولنا ان كان انسانا كان حيوانا اي ما هو ملزوم له لكن لا يلزم من عدمه عدم الملزوم عدم اللازم ويحتمل ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين السبب والملزوم وهو مطلق لزوم الوجود من دون لزوم العدم من العدم كما في السبب او عكسه كما في الملزوم ويحتمل ان يكون حقيقة في الشرط بالمعنى المصطلح عند الفقهاء والسبب بمعنى مطلق ما يلزم من عدمه عدمه اطلقت تلك او [illegible] فعلى انه لا سبيل الى الثاني منها اذ لا يتوقف الانسان على الحيوان بل يصح سلب الشرطية عنه بالنسبة اليه وليس هذا المعنى متبادرا من لفظ الشرط ولا الى الثالث اذ لو صح ذلك لصح اطلاق الشرط على الانسان بالنسبة الى الحيوان من باب اطلاق الكلي على الفرد مضافا الى صحة السلب عنه وعدم تبادره فبقي الاشكال في الثلاثة الاخرى والحق انه لا الاخير منها عند العرف العام بعد القطع بانه يطلق حقيقة عندهم على السبب والشرط الاصولي لكن الشك في كون كل واحد منهما انه حقيقة على نحو اشتراك اللفظي ام هو للقدر المشترك فيكون اطلاقه على الشرط والسبب من باب اطلاق الكلي على الفرد والحق الاخير لوجهين **الاول** بناء على ان هذا القدر المشترك في ذلك اللفظ عندهم **والثاني** انا نراهم يطلقون لفظ الشرط على السبب والشرط الاصولي ولا يصح سلبه عنهما فالقول بكونه حقيقة في احدهما دون الاخر مجمل والتمام الامر دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي والاجراء الى الغلبة والمقاصد تعدد الوضع **فان قلت** ان الشرط في اصطلاح الفقهاء حقيقة في المعنى الخاص كما مر فلو كان الشرط في العرف العام مشتركا معنويا لزم النقل في عرف الاصوليين عن المعنى الموجود في العرف العام الى المعنى الخاص والنقل مستلزم لمخالفة الاصول ثلثة وهي الوضع للمعنى المنقول اليه ثم هجر المعنى المنقول عنه وكل الثلاثة خلاف الاصل ولو كان الشرط في العرف العام مشتركا لفظيا لم يلزم في عرف الاصوليين نقل لكون اللفظ مختصا عندهم باحد المعنيين الموجودين في العرف العام وهو [illegible] مستلزم لمخالفة اصول ثلثة الوضع للمعنيين وهجر المعنى السببي في عرف الاصوليين وكل الثلاثة خلاف الاصل فتساوى الاحتمالان فما وجه ترجيح اشتراك المعنوي في العرف العام على اللفظي **قلنا** ان الاشتراك المعنوي اغلب فهو يصير مرجحا بعد تساويهما من حيث الاصول الاعتبارية مضافا الى ان محل كلامنا انما هو في العرف العام والامر فيه دائر بين الاشتراك اللفظي والمعنوي ولا ريب في المقام من تلك الجهة فيقتضي ترجيح ما هو الارجح في تلك الجهة وان استلزم الترجيح مما خلاف اصل اخر في غيره كما في غير العرف العام من الاصطلاحات فانه لا يوجب عدم الراجحية في المقام حيث هو **واما** في عرف النحاة فالشرط يطلق على ما يلي حرف الشرط في الجملة لكن الشك في انه حقيقة عندهم في مطلق ما يلي حرف الشرط حتى ما يلي ان الوصلية كقوله ان عملت خيرا تجز به وان كانت مثقال حبة وحتى فيما لم يكن سببا بل كان ملزوما بالمعنى الذي مر انفا كقولك ان كان هذا انسانا كان حيوانا او يختص بمثل ان جاء زيد فاكرمه اي بما اذا كان التالي سببا الظاهر عدم اطلاقهم اياه حقيقة على الاول بل لم نجد لهم ان الشرطية فيهما الا الوصلية ولا سبيل الى [illegible] في اطلاقهم اياه على الثالث وانما الاشكال في الثاني فلا نعلم انهم يطلقون عليه الشرط في اصطلاحهم ام لا وعلى فرض اطلاقهم اياه عليه كالاخير هل هو ويكون تلك الاطلاق في الاخير من باب الاطلاق الكلي على الفرد بان يكون اللفظ لم ينقل عن معناه العرفي عندهم اعني مطلق الموقوف عليه الى معنى اخر اي خصوص ما يلي حرف الشرط بل الاطلاق في الاخير من باب الاطلاق الكلي على الفرد وفي الثاني من باب المجاز او لاجل حصول اصطلاح جديد عندهم فلا اشكال في تعيين محل الاطلاق وفي كيفيته لكن الحق في المقام الاول انك عرفت انهم لا يطلقون الشرط على ما يلي ان الوصلية والظاهر اطلاقهم الشرط على القسم الثاني كالثالث فانه متبادر من الشرط في كلامهم اعم من القسمين بل انهم يقولون اذا كان جملة شرطية فحكمه كذا او اسمية فحكمه كذا ويجرون احكام جزاء الشرط في القسمين وفي المقام الثاني الحق ان لفظ الشرط في عرف النحاة منقول عن معناه العرفي الى مطلق ما يلي ادات الشرط وكان سابقا على الجزاء فخرج ان الوصلية [illegible] على النقل تبادر خصوص ما يلي حرف الشرط من النحو المذكور من كلامهم وعدم تبادر مطلق الموقوف عليه وان لم يكن في الجملة التركيبية [illegible] اطلاق الشرط على الجزاء [illegible] مع انها سبب الفعل

في بيان معنى الشرط

في بيان معنى الشرط في عرف النحو

طلبنا

وايضا لا يصح سلب الشرط عندهم عن خصوص ما تلي حرف الشرط بالنحو المذكور بوصف الخصوصية ويصح السلب عندهم عن كل الموقوف عليه ثم الظاهر ان لفظ الشرط ليس مشتركا لفظيا عندهم بين المعنيين لا خبرية بل المنقول اليه القدر المشترك بينهما وهو مطلق ما تلي حرف الشرط بالتحقيق **المقدمة الثالثة** اعلم ان الهيئة التركيبية المصدرة باداة الشرط قد يطلق ويراد بها التعليق كما في ان الوصلية ونحوها وقد يطلق ويراد بها سببية الاول للثاني اعني لزوم انتفاء الثاني من انتفاء الاول ووجود الثاني من وجود الاول لسببية الاول للثاني من لوازم العلية المنحصرة فلم يلزم انتفاء الاول من انتفاء الثاني لكن ليس هذا مقصود المتكلم من هذا الكلام بل مراده محض استلزام وجود الاول لوجود الثاني وانتفاء الاول لانتفاء الثاني وقد يطلق ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني من دون نظر الى ان انتفاء الاول مستلزم لانتفاء الثاني او انتفاء الثاني كاشف عن انتفاء الاول كما في الاية الشريفة اذا نودي للصلوة وقولك انك اذا افتنا ما كنا جئنا **وقد يطلق** ويراد بها استلزام وجود الاول لوجود الثاني وكشف انتفاء الثاني عن انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وقد يطلق ويراد بها توقف الحكم بالجملة الاولى على وجود الثاني لا توقف نفسها عليه كقولك ان نزل الثلج فالزمان شتاء اذ ليس المراد ان وجود الشتاء في الواقع موقوف على نزول الثلج بل المراد ان حكمي بكون الزمان شتاء فرع الثلج **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع فنقول لا اشتباه في عدم كون لفظ الشرط محلا للنزاع ولا في عدم كون الشرط الاصولي محلا للنزاع بان يكون نزاعهم في ان معناه ما لا يلزم من وجوده الوجود ويلزم من عدمه العدم عند عدم الحكم او لا بل مع ان ذلك محل الوفاق هنا لان اللزوم الاول لكنا هو معنى المنطوق ولم ينكره احد حتى القائل بعدم حجية المفهوم ولم ينقل منهم وجود المفهوم بلا منطوق او انتفاءهما معا فاستدلال العلامة عليه الرحمة على حجية مفهوم الشرط بان وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلو لم يستلزم عدمه عدمه لم يكن شرطا لخلطه بين الاصطلاحين ويصح ارادة المفهوم المخالف دون المنطوق وبطلان الثاني ظاهر وكذا الاول اذ الواقع بعد ان واخواته قد لا يكون شرطا لما وقد يكون سببا وعلى التقدير هو داخل في النزاع فظهر ان محل النزاع من مصاديق لفظ الشرط هو الشرط النحوي وح لابد من تحرير محل النزاع من جهات خمس **اما الاولى** فتحقيق ان النزاع في حجية مفهوم الشرط انما هو في الدلالة اللفظية لا العقلية لان البحث من المباحث اللغوية ومن شانها كون النزاع لغويا ولفظيا لا عقليا لظهور عنواناتهم في ذلك كقولهم اذا علق الامر بشرط فهل يفيد الانتفاء عند الانتفاء او يفهم منه ذلك ام يدل على ذلك ام لا ولان النزاع لو كان في الدلالة اللفظية لكان للنزاع ثمرة وهي انه عند فقد القرينة يحمل اللفظ على ارادة المفهوم على القول بحجية المفهوم لدلالة اللفظ عليه بالوضع وعلى القول بعدم الحجية يحمل على ارادة المنطوق فقط **واما اذا** كان النزاع عقليا فلا ثمرة للطرفين لعدم بل كلاهما يعملان بالمنطوق فقط **واما** منكر الحجية فواضح **واما القائل** بالدلالة العقلية فلان غاية ما دل عليه العقل هو عدم كون تعليق الحكم بالشرط بلا فائدة لئلا يلزم ارتكاب القبيح من الحكيم واما كون تلك الفائدة هي ارادة المفهوم فلم يدل عليه العقل اذ احتمال وجود فائدة اخرى تخرجه للكلام عن اللغوية فلا بد له من الاخذ بالمنطوق الذي هو المتيقن والتوقف في ارادة المفهوم حتى يظهر ارادته فلا يكون بين القولين ثمرة عملا فتم منقا الى ان النزاع في الدلالة العقلية بالمعنى الذي يدعيه هذا الشخص محال اذ كما خلو التعليق عن الفائدة مما يحكم به كل احد فان اسناد القبيح الى الحكيم قبيح فهذا مما يقول به كل الاصحاب حتى المنكرين لحجية المفهوم فلم يكن هذا محلا للنزاع فانحصر النزاع في الدلالة اللفظية لا غير لكن نحن نتكلم من كل من الدلالتين **واما الجهة الثانية** فتحقيقها ان النزاع في نفي الدلالة اللفظية وان نازع القائلون بالدلالة اللفظية في الكيفية ايضا ويشهد عليه استدلال المنكرين بانتفاء الدلالات الثلث المطابقة والتضمن والالتزام لكن منهم من يدعي التضمن ومنهم من يدعي الالتزام **واما الجهة الثالثة** فتحقيقها ان النزاع اعم بالنسبة الى الحروف والاسماء المتضمنة لمعانيها ويشهد عليه استدلالهم بموثقة ابن بكير من الاية من لم يستطع منكم طولا **واما الجهة الرابعة** فتحقيقها ان النزاع يعم ما اذا كان الجملة الخبرية انشاء او اخبارا ويشهد عليه تفصيل بعض بين الانشاء والاخبار فانا لا نعلمهم بنفيها واثباتها **واما الجهة الخامسة** فتحقيقها ان النزاع في افادة الهيئة التركيبية المفهوم وعدمها لا في افادة ادوات الشرط ذلك وعدمها كما هو ظاهر عباراتهم بل هو مصرح بعضهم لكن يتامل في ان التعليق هل يستفاد من الهيئة التركيبية ام من الاداة اظهر ويمكن انتفاء الاخير بان يقع بمجرد سماع اداة الشرط يفهم التعليق وان لم يسمع تاليها الا ان يقال انه يفهم ذلك لعلم السامع بان الجملة المتكلم بها شرطية فيفهم التعليق لا من مجرد لفظ ادات الشرط بل ينتقل من سماعها الى مجيء الجملة الشرطية فينتقل المخاطب الى ان المتكلم يريد التعليق **المقدمة الخامسة** اعلم ان مقتضى القاعدة عدم الدلالة بمعنى عدم الوضع الفا ولقاعدة الوضع للمفهوم عدم كونه من مقتضى اصالة البراءة عن التكليف فيما كان المفهوم مخالفا للاصل ولقاعدة عدم التقييد والتخصيص فيما اذا كان المفهوم معارضا للمطلق او عام وموجبا لتقييد ذلك المطلق او تخصيص ذلك العام مع ان دلالة الالفاظ على المفهوم لكن الثاني من الاصول الاربعة غير معتبر عندنا مع انه على الاشتراك المعنوي هو كون الموضوع له غير المنطوق فلا يصح لهذا المعنوية الا عند الحاجة باستعمال افادة السببية في افادة لزوم وجود الثاني من وجود الاول وارادة الاستدلال بانتفاء الثاني على انتفاء الاول كالاية الشريفة لو كان فيهما

الا انه لقصد تام والقصد المشترك بين المعنيين مطلق استلزام وجود الاول وجود الثاني ثم قد استعملت تلك الهيئة
في القدر المشترك كثيرا كما في الاية الشريفة اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة ويتعين الاستعمال حينئذ الحكم بوضع
اللفظ للقدر المشترك عند الشك في الموضوع له **اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم** انهم اختلفوا
في حجية مفهوم الشرط وعدمها على اقوال **ثالثها** انه حجة في الانشاء لا الاخبار **ورابعها** انه
حجة في الشرع لا غير والحق انه حجة مطلقا **لنا** تبادر السببية من تلك الهيئة اذا تجردت عن القرائن فان
المتبادر من ان جاءك زيد فاكرمه هو ان الشرط في اكرامك اياه مجيئه اليك ولا ريب ان الاخير يفيد
السببية فكذا الاول لو مر صاحب المعالم من قوله ان جاءك زيد فاكرمه نازل منزلة قولنا الشرط في اكرامك
اياه مجيئه اليك هو ان الثاني يفيد السببية لقضاء العرف فكذا الاول ولعل مراده الشرط الاصولي حتى يقال
انه خلط بين الاصطلاحين هذا ولكن نحن لا نرى منافرة في قولنا ان كان هذا انسانا كان حيوانا والحال ان
المفهوم غير مراد منه **اذا عرفت** كون تلك الهيئة حقيقة في السببية وان مفهوم الشرط حجة **فاعلم**
ان الحق كون الدلالة التزامية لا تضمنية لان الاحتمالات المتصورة حينئذ ستة كون الهيئة التركيبية موضوعة
لوضعين مرة للمنطوق وحده واخرى للمفهوم وحده وكونها موضوعة كذلك لكن باسقاط قيد الوحدة وجعل
الوضع لا بشرط وكونها موضوعة بوضع واحد لكل من المفهوم والمنطوق بشرط انضمام كل الى الاخر كما هو
سبيل اللفظ الموضوع للعموم وكونها موضوعة للمركب منهما اي الهيئة التركيبية وكونها موضوعة للمفهوم بشرط
تقييده بالمنطوق والانتقال منه اليه وكونها موضوعة بعكس ذلك لا الاخير لا سبيل الى الاول لان المشترك مقتضاه
الاجمال عند الاطلاق ولا اجمال في تلك الهيئة اذ من يقول بعدم حجية المفهوم يحملها على المنطوق فقط
ومن يقول بحجية المفهوم يحملها على المنطوق والمفهوم معا ولان ارادة المفهوم فقط من تلك الهيئة لا
يجوز اتفاقا ولو مجازا كما مر ومقتضى الاشتراك اللفظي الجواز بل القدر المتيقن في المشتركات ارادة معنى
واحد منها ولانه لو كانت مشتركة لفظية بين المنطوق والمفهوم لوقع الخلاف في جواز استعمال الهيئة فيهما معا
في اطلاق واحد مع انه جائز اتفاقا بخلاف المشتركات فانه محل خلاف ولانها لو كانت مشتركة بينهما لفهما
منه دفعة واحدة لا انه فهم المنطوق اولا ثم ينتقل منه الى المفهوم **فان قلت** ربما يكون بعض
معاني المشترك اظهر من بعض فينتقل اليه اولا ثم الى الاخر ولعل ما نحن فيه من هذا الباب **قلت**
ذلك مسلم لكن لا يصير المشترك الانتقال الى الاظهر سببا للانتقال الى الاخر وما نحن فيه من قبيل الاخير كما
في الالتزامات ولانها لو كانت مشتركة لكان الاستعمال فيهما معا مجازا اتفاقا اذ الكل متفقون على انه لو جاز
لو كانت جزء من المعنى كان الاستعمال في المعنيين مجازا لالغاء الوحدة والحال انه لا اتفاق على المجازية
هذا ولا الى **الثاني** للوجوه الاربعة الاولية في سابقه **مضافا** الى الاجماع على بطلان هذين
الاحتمالين **ولا الى الثالث** لانه لو كان وضع الهيئة للمفهوم والمنطوق بطريق العموم
لزم كون الذهن منتقلا اليهما كانتقاله الى العمومات لا على الترتيب كما في الالتزامات **فان قلت** يمكن
اشتهار بعض افراد العام فينسبق الى الذهن **قلنا** الجواب ما مر في الاحتمال **الاول ولانه**
لو كان الوضع بطريق العموم لزم جواز استعمال الهيئة في المفهوم فقط لانه احد افراد العام للاتفاق
على جواز استعمال العام في بعض افراده والحال انهم اتفقوا هنا على عدم الجواز **ولا الى الرابع**
لانه لو كان كذلك لجاز استعمال اللفظ في معنى التضمني اي المفهوم فقط او المنطوق فقط وقد عرفت
عدم جواز الاستعمال في المفهوم فقط اتفاقا ولو مجازا فتامل ولان المتبادر من الهيئة اولا هو المنطوق
ثم المفهوم ولو كان الموضوع له المركب لتبادر الذهن اولا الى الهيئة التركيبية لانه يفهم لا انه احد
الجزئين اولا ثم ينتقل بسببه الى الجزء الاخر **ولا الى الخامس** لانه لو كان كذلك لتبادر
المفهوم اولا ثم المنطوق والامر بالعكس ولانه لو كان كذلك لجاز الاستعمال في المفهوم فقط اذ

في حجية مفهوم الشرط وعدمها

في كون الهيئة التركيبية موضوعة للمفهوم

في ان اللفظ لا يستعمل في المنطوق والمفهوم معا

في المفاهيم

يجوز استعمال اللفظ الموضوع للمقيد مع طرح القيد **وقد عرفت** انه بالنسبة الى المفهوم لا يجوز فتعين الاخير **فظهر ان الحق** هو كون الدلالة على المفهوم التزامية **ثم اعلم** ان الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية لوجوه **الاول** الاصل اذ لا شك في المقام في الافادة والاستفادة والمستفاد **واما الشك** في ان المفيد للسببية ماذا فان كان معنى ان واخواتها هو السببية وحصل الاستفادة والمستفاد واما الشك في ان المفيد للسببية منهما فهو المطلوب والا فان كان المفيد للسببية الهيئة التركيبية لزم تعدد الوضع وضع لادوات الشرط الموضوعة لمعنى قطعا واخر للهيئة لافادة السببية والاصل عدم وضع الهيئة التركيبية ثانيا لاصالة اتحاد الوضع **الثاني** ان المتبادر من مجرد سماع الادوات قبل سماع ما بعدها هو السببية **الا ترى انه** لو قال اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء ولم يرد المفهوم واراد التعميم لنوقض عليه في العرف وقيل له انك تريد ارادة التعميم **فلم قلت** ان ولو اذا بل اللائق الاطلاق بعدما لم يكن فائدة في التعليق فتوهم فلم اتيت بلفظ ان مع عدم المفهوم اذ عدم الفائدة يشهد بانهم يفهمون التعليق من لفظ ان ويحكمون بالعيب عند عدم الفائدة والاحتمال السابق مدفوع بالوجدان فانهم يفهمون التعليق من لفظ ان واخواتها بالوجدان **الثالث** انه لا ريب في ان لفظة ان واخواتها ليست مهملة اتفاقا ولا ريب ايضا في انها ليست بمجرد الدال بمعنى ان لا يكون لها وضعا مستقلا من الواضع بل كانت مثل زاء زيد وهذا ايضا اتفاقي فثبت ان لها وضعا مستقلا وهذا لا ينافي وضع الهيئة التركيبية ثانيا المعنى وكان لفظ ان مثلا من تلك الحيثية جزء دال وليس المراد من جزء الدال ذلك بل ان لا يكون له وضع اصلا **واذا ظهر ان لادوات** الشرط وضعا مستقلا **فنقول** ان ذلك الموضوع له **اما السببية** فيكون وضع الهيئة **ايضا** لافادة السببية لغوا وليس من قبيل المترادفين ايضا اذ ثمرة الترادف التوسع في الكلام وهو لا يتصور هنا لعدم انفكاك احدهما من الاخرى **وان كان ذلك** الموضوع له غير السببية كالتلازم في الوجود او الانتفاء او القدر المشترك بينهما وهو مطلق التعليق لكان وضع لفظ ان واخواتها لتلك المعاني الموجودة في السبب فقط ووضع الهيئة التركيبية للسببية لغوا فتعين ان يكون وضع ادوات الشرط واخواتها للسببية ولا يكون الهيئة موضوعة لها ثانيا **الرابع** تصريح اهل اللغة والنحو بذلك كقولهم ان للشرط ولا ريب ان المراد من الشرط في هذا الكلام ليس معناه اللغوي اي الجملة الشرطية لانه لغو بل انما المراد منه المعنى العرفي الظاهر في السبب فتامل **ثم اعلم** بعد وجود الدلالة اللفظية ان الدلالة العقلية مفقودة للاصول الاربعة السابقة اذ حكم العقل مثل حكم اللغة ما لم يثبت لم يحكم به بل يتوقف وكذا الاصل يعني بمعنى الاستصحاب عدم دلالة العقل على ارادة المفهوم في الواقع وان لم يكن من اللفظ **فان قلت** الدلالة العقلية حاصلة لانه اذا لم يكن المفهوم حجة كان التعليق لغوا **قلنا** ان اردت من ذلك اثبات الوضع فهذا الدليل العقلي لا يثبته **مضافا الى انه** على فرض التسليم لا يدل الا على وجود فائدة في التعليق بوضع الواضع وذلك غير حجية المفهوم وان اردت اثبات المراد فهو اعم من المدعى اذ مقتضاه اثبات ارادة فائدة ما وهذا اعم من ارادة الانتفاء عند الانتفاء **فان قلت** اذا ثبت بحكم العقل لزوم فائدة في التعليق **فنقول** ان ارادة الانتفاء عند الانتفاء اظهر الفوائد المتصورة فيحمل التعليق عليه **قلنا** ان سبب ظهورية تلك الفائدة **اما وضع اللفظ** لها فهو مسلم لكن المستند بالدليل العقلي لاثبات فائدة وضم الوضع اليه حينئذ لغو لكفاية الوضع عن العقل دون العكس فلا يحتاج في الاستدلال الى ضم المقدمة العقلية الى الوضعية **واما الغلبة فهي** ان الغلبة ان كانت بحيث يظهر بسببها ارادة المفهوم وان لم يلاحظ فيه المقدمة العقلية فمع ان مثل تلك الغلبة مما ينفك عن وجود الوضع يكون ما ضم تلك المقدمة الخارجية حصل الدلالة بسببها فحصل الدلالة بسببها عقلية فمع عقليته مع استقلال الغلبة في الدلالة لغو وان كانت بحيث تلك المقدمة الخارجية

في ان الدال على السببية والتعليق هو كلمة ان واخواتها لا الهيئة التركيبية

في ان لادوات الشرط وضعا مستقلا

في ان لا دلالة للعقل في المفهوم

في المفاهيم

بحيث يتوقف دلالة الغلبة على الحكم وارادة المفهوم على ضم تلك المقدمة واعتبارها ففيه ان وجود تلك الغلبة ثم بان تكون بحيث لا تدل بنفسها على
المفهوم ولكن بعد ضم مقدمة خارجية تدل عليه فانا لا نجد غلبة على تلك الكيفية **فان قلت** مثلها موجود في المجازات فانا بعد العثور على ارادة عدم
المعنى الحقيقي نعلم بسبب الغلبة ان المراد اشيع المجازات فالغلبة والشيوع هنا سببا للظهور بعد ملاحظة القرينة الخارجية الحاكمة بعدم ارادة
المعنى الحقيقي فالغلبة دلت على الظهور بضم مقدمة خارجية **قلنا** ما نحن فيه ليس من هذا الباب اذ المعنى الحقيقي فيما نحن فيه هو المنطوق وهو محفوظ
بخلاف المجازات **ثم والسر** في عدم وجود تلك الغلبة ان الدال على ارادة المفهوم وتعيين الفائدة هو الغلبة ولا يكون بضم تلك المقدمة
ثم اذ الدال على جنس الفائدة وفصلها هو الغلبة فانها تدل على الخصوص والدال على خصوص الفائدة دال على جنسها ايضا فلا تبقى لانضمام
الفصل في افادة المفهوم فتامل جدا **واما** الامور الاعتبارية لان ارادة المفهوم اهم الفوائد وارادتها احسن من ارادة سائر الفوائد **ففيه**
ان الامور الاعتبارية لا اعتبار بها في اثبات الاحكام والالفاظ **واما الاصل** لان ارادة تلك الفائدة قدر متيقن والاصل عدم ارادة ما
سواها **ففيه** ان الشك في الحادث ولا قدر متيقن في البين فلا اصل هنا نعم يصح التمسك بالاصل في مقابل السيد ومن يحذو حذوه لانهم
يسلمون افادة الكلام السببية في الجملة اي السببية بالمعنى الاعم بمعنى اثبات السببية وانه يفيد الكلام الاختصاص وح فيمكن التمسك في نفي سببية
ما سوى المذكور في المنطوق واثبات حجية المفهوم بالاصل واما نحن فلا نسلم السببية في مقابل هذا السند بالدليل العقلي مطلقا فلا معنى للاصل
فان قلت ان الفوائد المتصورة متعددة والمتكلم الحكيم ان اراد كل تلك الفوائد فهو المطلوب لان من جملتها ارادة المفهوم وان اراد بعضها معينا
عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف المفروض او معينا عند المتكلم فهو اغراء بالجهل او عند المخاطب فقط فهو غير متصور اذ الفائدة لا بد ان يعتبرها
المتكلم لاجل تخصيصه المذكور بالحكم فهو محتاج الى الفائدة ولا دخل لعلم المخاطب وواحدا منهما عندهما بمعنى ارادة فائدة ما هي الفائدة المشتركة
بين الكل فهو ايضا غير متصور اذ لا بد ان يكون الداعي على الذكر بعد التكلم احد الفوائد بخصوصه او اكثر ولا يكون كلي الفوائد داعيا بل لما
داعيا اذ الشخص لا بد ان يتشخص الداعي في ضمن فرد خاص ولا يمكن ان يكون كلي الفائدة من حيث هو داعيا من دون وجوده في ضمن فرد خاص
من افراد الفائدة متعين لا اول **قلنا** نحن نختار الشق الثالث اذ لا نسلم ان كل داع للتخصيص لا بد ان يعرفه المخاطب كان يكون سبق الذكر مثلا
نعم ان اراد المفهوم فلا بد ان يبين لا مطلق الداعي فلا يلزم الاغراء بالجهل ولا الاجمال المضر **فوائد الاولى** اعلم ان المواد اذا وقع جزاء الشرط
فمفهومها سلب الحكم المذكور عن غير المنطوق سنخا فقولنا ان جاءك زيد وجب عليك اكرامه مفهومه انه لا يجب الاكرام عند عدم المجيء لا عينا ولا
تخييرا لا انه يحرم عليك الاكرام عند عدم المجيء او انه لا يجب عليك الاكرام عينا والدليل التبادر وقس على مادة الوجوب مادة الحرمة ونحوهما **واما**
الهيئة كقولك ان جاءك زيد فاكرمه فهل يكون المفهوم منها ان لم يجئك فلا تكرمه او انه لا يجب الاكرام وجهان اظهرهما الاخير للتبادر ولان المفهوم رفع
المنطوق عن الموضوع اي رفع حكم موضوع الاول عن موضوع الثاني وانتفاء الحكم المنطوق عند انتفاء الشرط لا باثبات ضده في المفهوم حيث
المتبادر من المفهوم رفع الوجوب مطلقا عينا وتخييرا لا رفع خصوص الوجوب العيني خلافا لجمع من العامة حيث قالوا ان المفهوم يجب فيه رفع ما ثبت في المنطوق
وهو في المثال الوجوب العيني فلم يرتفع في المفهوم ايضا هو ذلك لا مطلق الوجوب **والجواب** عن ذلك بعد التبادر الذي ادعيناه وقس على ذلك سائر
الامثلة من نحو ان جاءك زيد فلا تكرمه **الثانية** يشترط في وجود المفهوم المخالف في الشرط عدم كون المخالف اولى بالحكم المذكور فلو قال
ان هانك زيد فلا تهنه لم يكن له مفهوم مخالف وهو واضح **الثالثة** قد شرطوا في حجية مفهوم الشرط عدم كونه واردا مورد الغالب وقد يعلل
ذلك بان التبادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الافهام من اللفظ
فهو مما يحصل التنافي لنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وتلك النكتة تختلف باختلاف الموارد **وفيه نظر** من وجوه الاول
ان التشكيك في الافراد الغير الغالبة في الطلاق على انحاء اربعة التشكيك البدوي وهو خارج عما نحن فيه لان هذا الفرد النادر بحكم الشائع في انه يحمل المطلق
عليه عند عدم القرينة والتشكيك المضر الاجمالي الموجب لاجمال الطلاق بالنسبة الى الفرد النادر والتشكيك المبين لعدم الموجب لحكم المخاطب بعدم ارادة المتكلم
وهذا الاخير قسمان قسم لو دخل السور على ذلك الكلام لا يشمل الفرد المذكور ايضا فلو قال كل عنب اي عنب ما كل لم يتبادر الى الكل عنب العشرة
ايضا كما لم يدخل سور العموم وقسم لو دخل عليه سور العموم يشمل الفرد وبدونه لم يشمله كما في المثال المذكور لو اكل عشرة ايضا ونحوهما من المطلق لا يشمله
والمعامل يشمله اذا ظهر لك ذلك فنقول قد علمت خروج القسم الاول عن محل الكلام واما الثلثة الاخر فالمراد من عدم انصراف اللفظ الى الفرد النادر هو ان لا يعلم
المتكلم هل اراد هذا الفرد ايضا كالفرد الشائع ام لا وان ثم يعلم ان المتكلم لم يرد كما في القسمين الاخيرين ولا يخفى ان اللفظ يدل على عدم ارادة هذا الفرد او عدم
اشتراكه مع الشائع في الحكم حتى يكون هنا حكمان احدهما الاثبات للفرد الشائع والاخر نفي النادر في كل الاقسام الثلثة مسكوتا عنها والحاصل ان الطلاق
لما اختص بالافراد الغالبة لا انها تخصصها اذ لو عرفت ذلك علمت ان الوجه المذكور فاسد اذ غاية ما في الباب ان المطلق لا اختصاص له بالفرد الغالب ولا يفيد
تخصيص الحكم بحيث يرتفع التعليق على التخصيص فيكون هنا حكمان اثباتي وسلبي احدهما بالمنطوق والاخر بالمفهوم وهذا هو اللازم للفظ المعلق ولا ريب ان ذلك لا يحصل من الاطلاق

هنا فوائد جليلة

في المفاهيم

فالنكتة في الذكر والتعليق هو التخصيص فلا دلالة للمفهوم ولا قائل بالفرق فانه لو افاد ثبت المرام لكن مستفاد من غيره لا يقول ان حجية المفهوم فرع انه لو كان الشرط واردا

الغالب لا تخلو الفائدة عن فوائد المذكور في مقام التعليق ومع الاهتمام بالمذكور ثبت اللزوم لانه يصلح نصرة المطلق الى الغالب لا يشمل الكلام غير المذكور نحو قوله

ثبت المورد وكان هذا المذكور امر وانه يحتمل ذلك للتوضيح من لوازم الجملة يكون الشرط فيها وارد امورا للنادر يحتمل فيه الفوائد الكثيرة نحكم بان الفائدة هو ارادة

المفهوم من بين تلك الفوائد الكثيرة واذا كان الفوائد اقل فحكمك بان الفائدة هي ارادة المفهوم اولى فبهذا الوجه يكون منعا على ما قرر عنه وصل الكلام انا نقول ان المطلق

المنصرف الى الفرد الشايع اما يفيد الاختصاص او التخصيص افاد الاختصاص فلا ينبغي الوجه الذي او رد ما وان افاد التخصيص فهو ضد مطلوبه لانه لا يرد نفي المفهوم

عن الكلام الوارد مورد الغالب مثاله انا سلمنا ان المطلق يفيد التخصيص لكن نقول ان التعليق ابقى بعيد بذلك لانا منعنا بان التعليق موضوع لافادة

ذلك المعنى غاية ما في الباب لزوم التاكيد بعد ذلك لا يصلح لصرف اللفظ عن معناه الحقيقي وحمل الفائدة سوى المفهوم مثاله انا سلمنا افادة التعليق

التخصيص للزوم التاكيد او لان القول بان ذلك من باب الفصل لا اللفظ لكن نقول انه من حيث دلالتها كما هو الظاهر منه على افادة الجملة المطلقة التخصيص

وبعد حصول التعليق فيها الصالح لاخراج الجملة مطلقة عن ظاهرها لا يفيد افادة التخصيص مع انه يرد مراد القوم في مقامنا هذا عدم افادة تلك الجملة

بشيء من اجزائها السببية والتخصيص لحق بعد ابطال كلام القائل بل ان يوفي بخصوصه هذا المطلب المنطوق اذا ورد مورد الغالب لا مفهوم له للفهم العرفي

كما في الامر الوارد عقيب الحظر فانه لا يفهم منه الوجوب على كونه موضوعا له **والسر** في عدم فهمهم السببية هو ان العرف في مثل ذلك المقام

يفهمون من تلك الجملة الشرطية الواردة مورد الغالب الكلية في الوقوع ويتركونها منزلتها وكانهم يفرضون وقوع ذلك الشرط دائما وكلية

ويتركون النادر منزلة المعدوم فلا يتوقع انتفاء الشرط حتى يفهم انتفاء الجزاء عند انتفائه ولكن في التعليق يختلف باختلاف المقامات

لكن الغالب ارادة انتفاء الكلفة والمشقة في السؤال فلو قال اكرم زيدا واعطه ان كان لازم عليه السعي في الاعطاء وان لم يحبه واما اذا قال ان

جاءك زيد فاعطه الكتاب ارتفع مشقة السعي في الاعطاء فاذا جاز بل الاعطاء والاهلا ولا يرد ههنا المفهوم واذا كان الغالب مجيء زيد فلو راى زيدا

وكان الكتاب حاضرا عنده لزم اعطائه وان لم يجئ زيد ولكن المنفي لزوم السعي عليه في الاعطاء لا لزوم الاعطاء عند عدم مجيئه وان امكن اعطائه بدون

السعي ثم السعي منفي وهذا النفي حصل من التعليق وهذا فائدته ولا يتوهم ان ثمرة التعليق انما هي نفي السعي وانتفائه عند انتفاء المجيء فهذا يثبت المفهوم

لان المفهوم ليس هو الجزاء في الاعطاء عند انتفاء الشرط اي المجيء بل النفي شيء اخر وهو السعي وهذا هو المفهوم اذ ليس مطلق نفي شيء عند انتفاء الشرط

من جهة التعليق مفهوما بل المفهوم هو نفي الجزاء خاصة وامثاله مثل الاية الشريفة اذا نودي الى اخره ثمرة التعليق فيما هي بيان محل الوجوب وقت النداء

لا قبله ليتم بمعونة قبله لا حكما بالوجوب لان الوجوب فيه منفي حتى يكون منهوما ولو قال اسعوا الى ذكر الله بدون التعليق يحتمل قبل النداء فتمم

ثمرة التعليق انتفاء الشمول لقبل الوقت لا نفي الحكم عما قبل الوقت **الرابعة** اعلم ان ثمرة وجود المفهوم يظهر فيما كان المفهوم مخالفا للاصل كقوله لا زكوة

في الغنم ان كانت معلوفة فالقائل بالحجية يقول بوجوب الزكوة في السائمة والقائل بعدمها ان السائمة مسكوت عنها وفيما كان موافقا للاصل رضا

مع دليل اخر كما لو قال اكرم العلماء ثم قال اكرم العلماء ان كانوا فقهاء فمفهوم الاخير يعارض الاول لانه خبر الفقهاء والاخير خاص والاول عام فبلا

المرجح بينهما على القول بالحجية واما على القول بعدم الحجية فيكون الثاني تاكيدا لجزء من الاول ويعمل بهما معا واما ما قيل في الاخير من حكم المطلق

والمقيد فهو فاسد لما بينا من انه هو هنا قوله مثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة انه اذا لم يعلم اتحاد التكليف حملا على تكليفين يحمل الاول على الاطلاق

والثاني على طلب الفرد الخاص فلو اعتق اولا كافرة فقد امتثل التكليف الاول وعليه لامتثال التكليف الثاني ايضا لو اعتق الا مؤمنة فقد امتثل كلا

من التكليفين وحصل المتداخل واما اذا علم اتحاد التكليف بان المكلف به واحد الا انه من الكلي والفرد الخاص فيحصل التعارض بينهما فيحمل المطلق على

المقيد فيجب القطع بالامتثال وذلك القاعدة قال ما نحن فيه في المثال الاخير ونحوه من هذا الباب فانه علم اتحاد التكليف حصل التعارض وحمل المطلق على المقيد

بلا لحاظ المرجح والاخرج عن الشاهد حملا على تكليفين عمل بهما سواء قلنا بحجية المفهوم او لا ويمكن ان المكلف في العام كل الافراد لسلمي بالمفهوم على

القول بالحجية بعض تلك الافراد ولا يمكن حمل ذلك على تكليفين ولا وجه لا كون المكلف به احد المكلف بحمل اما مخرجه مرتق للكل بل هو لبس الاجرا التعارض ولا بد

الى الترجيح وقد يقال انه على فرض عدم حجية المفهوم لا يحتاج فيها اذا وافق الاصل الى الفحص لمعارض في اثبات الحكم بخلاف ما اذا قلنا بحجيته فانه لا بد في العمل بالاصل

الفحص عن المعارض الدافع للاصل وبعد كان الفحص لمعارض لا يتفاوت فيه الحال بين الدليل الاجتهادي والفقاهتي للعلم الاجمالي بوجود المعارض في الاحاديث

من الفحص وان قلنا بحجية المفهوم ثم تم تحقق الثانية **الخامسة** اختلفوا في كون مفهوم الشرط على فرض الحجية مخالفا المنطوق كيفا واما في الفقه او الموضوع الكلي

ففيه خلاف فلو قال كلما بانوكل لحم يتوضأ من نوره ونحوه فهل كان الابو كل لحمه لا يتوضأ من نوره ان المفهوم هو ليس كلما لا يوكل يتوضأ من نوره فعلى

الاول المفهوم سالبة كلية وعلى الثاني لا تنتاج جزئية وعلى هذا الباب مسئلة لها على نجاسة مطلق القليل بالملاقاة بقوله اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء فالازالة

فقال وان مفهومه كان ام لا يبلغ الماء كر ينجسه كل نجس وان لم يكن متغيرا فيه لفظ شيء في المنطوق للعموم ولو وقع في سياق النفي فمفهومه ايجاب موافق للمكرر

واورد على ذلك الاستدلال او لا بانه لا عموم في النفي الواقع في المفهوم لانه في سياق الاثبات والنهية في حكم نجس وحكم نجس نباتا فرض الوقوف في النفي الخ

في المفاهيم

العموم في الحالات ليشمل حال عدم التغير لعل المراد تنجسه بكل نجس حالة التغير فقط ويجيب عن الاول بانه لو لم يكن عموم في الشيء لكان مجملا والظاهر عدم اجماله تمام الحكم

والاجمال انما اللازم عدم وعن الثاني بانه لو كان المراد من الخبر تنجس القليل بمجرد الملاقاة بكل نجس لكان في صورة التغير تنجسا بطريقين وهو خلاف الظاهر وهو التعميم

في الحالات ثابتة واما اذا كان المراد من الخبر انفعال القليل بالتغير فقط صار حكم المفهوم والمنطوق واحدا اذ الكر ايضا انما ينفعل بالتغير لا غير قلنا

ان المنافي في الكيفية لازم ويرد الجواب الثاني بانه لا باس بحمل المراد على ان القليل لو تغير يتنجس ولا يلزم اتحاد حكم المنطوق والمفهوم لان التغير

قسمان خفي وجلي والكر ينفعل بالتغير الجلي والقليل ينفعل بالتغير الخفي ثم اثبات ذلك فلم يلزم الاتحاد ولا انفعال القليل

بمجرد الملاقاة ما لم يبلغ حد التغير الخفي وحاصل هذا الجواب انه يحمل النجاسة في المنطوق على النجاسات الواردة المعتادة وهي ما لم يبلغ حد التغير

فالمنطوق ان الكر لا ينفعل بورود النجاسات المعهودة ومفهومه ان القليل ينفعل بمجرد الملاقاة لغالبها وهي ما عدا التغير الجلي ومفهومه انه ينفعل

القليل بالنجاسة المعتادة الغالبة والمتيقن فرد وان فرد لا يبلغ حد التغير الخفي وفرد يبلغ على ذلك الحد الفرد المتيقن في المفهوم ارادة انفعال القليل

اذا بلغ حد التغير الخفي لا مطلقا والحاصل انه لا دليل على تعميم الحالات في هذا الحديث والجواب عنه اولا ان هذا المعنى للخبر لعله مما

لا يحمل عليه الحديث الوارد على مقام العرف وثانيا انه تخصيص في عموم النجاسة واطلاقها وثالثا انه يثبت بذلك نجاسة القليل

بالملاقاة لان اللازم من المنطوق ان الكر لا ينفعل بمجرد الملاقاة لغالبها واذا عرفت وقوع النزاع في لزوم الموافقة في الكم وعدمه

فاعلم ان محل نزاعهم غير محرر فهل النزاع فيما اذا وقع العام في الجملة الشرطية ام الجزائية ام الاعم والظاهر الوسط اذ لو وقع العام في الشرط نحو اذا

جاءك العلماء فتصدق بدرهم فمقتضى القول بعدم لزوم الموافقة بل لعله لا ريب في انتفاء العام بانتفاء كل افراده او بعض افراده وعلى التقديرين

الشرط الذي هو العام منتف فمقتضى انتفاء الشرط انتفاء الجزاء وهذا عين المفهوم ومبنى السببية فمقتضى ذلك انه اذا لم يجئك كل العلماء لم يجب

عليك التصدق وان جاءك بعضهم لانه اذا لم يجئك احد من العلماء لم يجب عليك التصدق فلم يطابق المفهوم المنطوق كما ولعل هذا نظير ردهم على المستدل على حجية

الاجماع بالاية الشريفة ومن يشاقق الرسول الاية حيث قالوا ان الوعيد في الاية تعلق على الشرط الذي هو مركب من جزئين مشاقة الرسول واتباع

غير سبيل المؤمنين والمركب ينتفي بانتفاء كله وبانتفاء بعض اجزائه ولا نسلم ترتب الوعيد على من اتى بهذا الشرط المركب بكلا جزئيه فلا تدل الاية

على ترتب الوعيد على من اتى باحد جزئي الشرط وهو اتباع غير سبيل المؤمنين وحده فلم يكن الاجماع بنفسه حجة وما قيل من ان الجزء الاول كاف

في الوعيد فكذا الثاني فمدفوع بان استقلال الجزء الاول ثابت بالدليل الخارج والثاني مشكوك فلا يتم الاستدلال اذا الحاصل ان

كون نزاعهم في العام الواقع في الشرط او في ذلك الفرد من الاعم لا وجه له فالظاهر ان النزاع في العام الواقع في الجزاء والحق التفصيل بان العام اما واقع

في الشرط او في الجزاء وعلى الاول اما ان لا يكون في الجزاء ضمير يرجع الى العام الواقع في الشرط نحو ان جاءك العلماء فتصدق بدرهم واما ان يكون ضمير

يرجع اليه نحو ان جاءك العلماء فاكرمهم فان كان الاول فالحق ان لا عموم في المفهوم بل مفهومه نقيض المنطوق فمفهوم الموجبة الكلية السالبة

الجزئية وان كان الثاني فالحق ان المفهوم هو انتفاء الجزاء اعني وجوب الاكرام مثلا عند انتفاء مجيء كلهم بان لا يجيء احد منهم فلو جاء بعضهم اكرم من جاء

فالمفهوم السلب الكلي اي اذا لم يجئك احد من العلماء سقط عنك الاكرام فيكون المفهوم موافقا مع المنطوق فان قلت فما تقول في مثل ان جاءك

العلماء فتصدق بدرهم على فقير فان فيه ضميرا يرجع الى الشرط والعرف يفهم انه النقيض المنطقي قلنا المراد من رجوع الضمير اليهم كون الحكم الجزائي

متعلقا بهم وحاصلا لهم وهنا ليس كذلك فهو كما لم يكن فيه ضمير اصلا نعم لو كان المراد التصدق على العلماء كان من القسم الثاني المفيد لعموم السلب

وان كان الثالث نحو ان جاءك زيد فاكرم العلماء فهم العرف فيه مختلف فيما استفيد من المنطوق الايجاب الكلي ام السلب الجزئي فيفهم المفهوم موافقا

لرجوع الحكم غالبا نحو ان جاءك زيد فاكرم كل عالم فمفهومه انه ان لم يجئك زيد فلا يجب اكرام احد من العلماء ونحو ان جاءك زيد فلا يجب عليك اكرام

بعض العلماء اذا اراد البعض المعين كما هو المتبادر لا السلب الكلي فمفهومه ثبوت السالبة الجزئية فان لم يجئك يلزم يجب عليك اكرام جميعهم لا السلب الكلي

فهو تابع لما يستفيد من المنطوق الايجاب الجزئي ام السلب الكلي فالمفهوم هو النقيض المنطقي والاصل فيه تصحيحا نقل الالفاظ الموجودة في المنطوق بعين تلك

المراد من تلك الالفاظ المفهوم مع تغير الكيفية فالمفهوم من تلك الالفاظ لو تكلم متكلم بها فهو المفهوم ففي قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء يكون الالفاظ بعد

تبديل الكيفية في المنطوق اذا لم يكن قدر كر ينجسه شيء ولا ريب ان العرف يفهم من الاخير الايجاب الجزئي فهو مفهوم غير فكذا ولكن بعد ملاحظة

هذا الشيء وهذا غالب للمقام مطابقا للتفصيل الذي ذكرنا من كون العام واقعا في الجزاء او الشرط الى اخر الاقسام فان قلت اذا كان المهملة في قوة

المنطوق فيه ما في المفهوم فلم يحمل الكثير ما لشيء في المنطوق العموم وفي المفهوم فهم التوافق في الكم لا النقيض المنطقي قلنا ان المراد من لفظ الشيء في

واحد لكن العموم في المنطوق فهم من الهيئة التركيبية اي النفي وهو في المفهوم منتف لانه تقتضي لفظ الشيء مسندا واعلى عدم حجية مفهوم الشرط بانه لو كان الجملة الشرطية

لكان في الاية الشريفة ولا تكرهوا فتياتكم الاية الخ ثابتا انه لا يجوز الاكراه عند عدم ارادة التحصن وهو كما ترى ان اريد بقوله لكان انه لو كان المفهوم

لكان المدلول مفهوما خارجيا فمنتف انه لا محذور في الملازمة ممنوع عن اذ الثبوت ممكن وان اريد انه لو كان له مفهوم لدل الكلام على المفهوم وان لم يكن له مفهوم

الكلام

بالفعل فبطلان الثاني لعدم ترتب هذا الكلام بهذه على المفهوم من حيث هو الا ان يكون مانعاً من الارادة **ضابطة** هل يتكرر الامر بتكرر الشرط او الوصف ام لا
النزاع فيه مبني على القول بان الامر للمرة او للطبيعة واما من يقول انه للتكرار فلا ثمرة له فيه نعم يظهر له في تعليل التكليف اذ لو قال اكرم زيداً الواجب اكرامه على مدة
دائماً فاما امر يحيى واذا علقه على مجيئه سقط التكليف عند عدم مجيئه وعلى القول بالاولين لا ثمرة في زيادة التكليف فلو كان الامر للمرة كفى ايجاد الطبيعة
ولو مرة واذا علقه على مجيئه فجاء مكرراً اوجد الطبيعة في كل جيئة اذا قلنا بتكرر الامر بتكرر الشرط **اذا عرفت** ذلك فعلم ان للمسألة نوع ارتباط بمسألة
التفصيل بين ما لو استفيد من التعليق عليته الشرط للجزاء فيتكرر وعدمها فلا يتكرر ويمكن التفصيل بين ادوات الشرط فمثل كلما ومهما يفيد التكرار
ومثل ان واذا لا يفيد **وحاصل** النزاع انه لو قال اذا جاءك زيد فاكرمه فهل يلزم الاكرام في كل مجيء مرة وعلى فرض التكرار لو اخر عن الجيئة
الاولى والثانية وما بعدهما فهل يكفي لكل ما تعدد من المجيئات اكرام واحد لحصول التداخل ام لا بد من التكرار واعطاء كل مجيء حقه فلو دل خبر على انه
اذا وقع في البئر انسان فانزح سبعين دلوا واخر على انه اذا وقع فيها كلب فانزح اربعين دلوا فحاصل الاشكال يتمثل في ذلك من جهات **الاولى** انه لو حدث
احد السببين فتخلل النزح ثم حصل ذلك السبب بعينه فهل يلزم النزح ايضا ام لا بمعنى ان التعليق على الشرط يفيد التكرار عند تكرر الشرط ام لا **الثانية**
انه على الاول فهل يلزم تكرار النزح بالقدر المقدر لذلك السبب لو حدث افراد منه من دون تخلل النزح فينزح لكل فرد بالمقدار او يكفي النزح بالقدر
المقدر مرة ويحصل التداخل كما لو وقع عشرة كلاب في البئر **الثالثة** انه على الاخير في الجهة الثانية هل يكفي النزح بالمقدر مرة واحدة اذا حدث
سببان وكان حكمهما متحدا كما لو وقع الكلب مع الانسان وكان سبب كل منهما اربعين دلوا او عمل بالاكثر ان كانا مختلفين بالزيادة والنقصان فقد
النزح ام لا يكفي بل لا بد من النزح بالمقدر لكل سبب على حدة فعلم ان في مسألة التداخل اقوال الاول ان الاصل التداخل مطلقا وقيل بالعكس وقيل
بالتفصيل بين ما لو تعدد السبب من نوعين كما في الجهة الاخيرة فلا تداخل او من نوع واحد بان تعدد افراد سبب واحد ففيه التداخل ونحن نقول
ان الشبهة المستقلة سببية اما نوع واحد او على سبيل على انواع مختلفة من الاسباب وعلى الاخير اما ان يكون حكم تلك الانواع متحدا ام مختلفا
وعلى الاخير اما ان يكون الاختلاف بالاقلية والاكثرية او بالتباين فتلك اقسام اربعة مثال الاول وقوع الكلب في البئر واحدا ام متعددا ومثال
الثاني مثل نواقض الوضوء جميع من المكلف فانها اسباب مختلفة نوعا متحدة حكما ومثال الثالث وقوع الكلب والانسان في البئر وقلنا ان للاول نزح
اربعين وللثاني نزح سبعين ومثال الرابع مثل النوم والجنابة من مكلف فانهما نوعان حكمهما متباينان **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان الاصل في الاسباب
يختلف في التداخل وعدمه لاختلاف المقامات فقد يقتضي التداخل كما لو قال اعط زيدا درهما ان جاءك وعمرا ان جاءك درهمين فجاءاه زيد وعمرو
وشك في التداخل واكتفاء الدرهمين عنهما ام لا بد من اعطاء ثلث دراهم فقد تقدما من الثلاثة مقطوع الاعطاء والثالث مشكوك والاصل البراءة
عن الزائد فيقتضي ان الدرهمين يحصل التداخل وقد يقتضي عدم التداخل كما لو صدر عنه نواقض الوضوء وشك في التداخل واحتياج كل ناقض الى وضوء
فاصالة بقاء الحدث تقتضي عدم التداخل وكذا لو وقع في البئر كلبان فيقتضي استصحاب النجاسة على القول بها عدم التداخل اذا ظهر هذا **فاعلم**
انه لا اشكال في القسم الاخير من الاربعة بل هو خارج عن التداخل فانه لا يتصور فيه ولا في القسم الاول لان المتبادر من قوله اذا وقع الكلب في
البئر فانزح اربعين دلوا ان ماهية الكلب وطبيعته منجسة للبئر وموجبة لنزح اربعين ومقتضى ذلك انه لو وقع واحد بعد واحد فتخلل النزح
لزم التكرار وان لم يتخلل النزح تداخل اذ المفروض ان الحكم متعلق بالطبيعة وانه لا مدخل لخصوصيات الافراد في التأثير بعد ما يفهم هذا المعنى
من اللفظ فلا يوجب تعدد الافراد شيئا بقي الكلام في القسمين الوسطين ومقتضى القواعد للفقيه عدم التداخل لان الذي انهم يفهمون من الكلام
سببية وقوع الكلب للنزح المقدر واما ان الكلب ينضم اليه سبب آخر فكيف يخرج الانضمام ذلك من الاستقلال واما مع الانضمام وتعدد نوع السبب
ففي فهم العرف نفي الاستقلال وعدمه اشكال وذلك لنا غير معلوم لاصل مع الشك في الاتحاد والتعدد الرجوع الى فهم العرف واللغة وح يعمل
بمقتضى اللغة وهو عدم التداخل اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان المحرر في اصل المسألة هو التفصيل بان يقال مثل كلما ومهما وحيثما يفيد التكرار بتكرار
الشرط بلا اشكال وان مثل ان ونحوه من المهملات يفيد التكرار اذا استفيد سببية الاولى للثانية كقولك اذا اشتغمت حمد الله واذا وقع الكلب
في البئر فانزح اربعين دلوا والا فلا يفيد التكرار نحو ان جاءك زيد فاكرمه **ثم اعلم** انه اذا استفيد السببية فهو مختلف في المقامات فقد يفهم من الكلام
سببية المهية من حيث هي كما في سببية كل فرد فلا تداخل **ضابطة** هل الامر المعلق على وصف يفيد انتفاء الحكم عن غير محل الوصف ام لا ولا بد
فيما يمكن فيها الثمرة واطلاقات الجملة الوصفية ولفظ الوصف وتحرير محل النزاع وما يناسب الاصل لكن الثمرة تظهر هنا تماما في مفهوم الشرط وكذا
يمكن استخراج ما يطلق عليه لفظ الوصف فليتبع فليلاحظ بمقابلته ما سبق في لفظ الشرط واما الجملة الوصفية فقد يطلق ويراد بها المنطوق وقد
يطلق ويراد بها المفهوم وقد يطلق ويراد منها المنطوق والمفهوم ولنا محل النزاع هنا فيحتمل ان يكون مطلق الجملة ان كان فيه الحكم فيدخل نحو
جاءني زيد راكبا وفي الغنم السائمة زكوة وجاءني رجل عالم ويحتمل ان يكون خصوص المشتق وان لم يكن صفة فيدخل نحو في السائمة زكوة
في الغنم السائمة زكوة وجاءني زيد راكبا ويخرج الجملة الوصفية ويحتمل ان يكون الصفة النحوية فيخرج نحو جاءني زيد راكبا في السائمة زكوة

فيه فوائد جليلة

ويحتمل ان يكون النزاع في قيد الموضوع وان كان جملة فيدخل الصفة النحوية جملة ومفردا ونحو في السائمة زكوة ويخرج الحال ونحوه مما هو قيد الحكم
والظاهر هو الاخير كما هو الظاهر منهم فيدخل نحو في الغنم السائمة زكوة وفي السائمة زكوة والجملة الوصفية نحو كل ما لا يوكل لحمه يتوضأ من سؤره غير محله
صفتها الموصوفة وانما يشمل بعض المفهوم الوصف بالاية الشريفة لا تقتلوا اولادكم خشية املاق فهو ويسمى فانه مفهوم التعليل لا القيد بل الاتيح
مفهوم اللقب وانما ناسب الاصل فاعلم ان الاصول الاربعة المتقدمة اتية ههنا اذ لو عرفت فاعلم انا اذا علمنا بعدم وجود المفهوم في الخارج لوجوده
كما في صحيحة الفضيل في قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه اي حبسه والتغليظ عليه في الكلام فانه يفهم منه نظرا الى حكم القوة القائلة بالفرق بين
الواجد وغيره وان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه مع قوله تعالى ان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة فلا اشكال في الحكم في قيام الصورتين وحمل الغير
القيود الواقعة في التعاريف من القسم الثاني الذي دلت القرينة فيها على عدم ارادة المفهوم وفيه نظر لان القيود منها ما هو للتوضيح ومنها
ما هو للاحتراز وفي الاخير اما يراد به الاحتراز عن ارادة ما سوى المذكور بان يعلم المخاطب من اجل ذلك القيد ان ما سوى المذكور ليس مرادا من اللفظ
العام الواقع في الكلام واما يراد به ان حكم غير المذكور ليس كحكم المذكور بان يراد به الاحتراز عن وجود الحكم في غير المذكور وما هو المناط
في حجية المفهوم هو الاحتراز بالمعنى الاخير واما الاحتراز بالمعنى الاول فهو موجود في بعض المطلقات كالقسمين الاخيرين من الاقسام الاربعة
المتقدمة للمطلق فان هذا لا يوجب حجية المفهوم ولا ينافي السكوت عن حكم ما عدا المذكور فان ذلك الخصاص مخصص كما مر فنقول القيود
في الحدود وغيرها يراد منها الاحتراز بالمعنى الاول واما نفي الحكم عما عدا المذكور فلا نسلم هذا النفي فيه نستفاد من الحمل كقولهم الفقه هو العلم
فلا يكون ذلك القيود مما قامت القرينة فيها على عدم ارادة المفهوم واذا لم نعلم بدليل خارجي وجود المفهوم ولا عدمه فهل يحكم بوجوده ام بعدمه
اقوال ثالثها الحجية فيما استفيد من الكلام علية الصفة المذكورة دون غيره ورابعها الوقف وهو الحق لعدم العلم بالمفهوم نعم فيه اشعار الا انه
والحصر لكن نحو ذلك لا دلالة والاشعار متروك فهو خذ عند عدم الدليل على الحجية بالاصول المتقدمة القائمة على عدم الحجية واحتج
المثبتون بفهم ابي عبيد اللغوي عن قول النبي لي الواجد يحل الى اخره ان لي غير الواجد لا يحل وهو من اهل اللسان فهمه حجة وفيه اولا انه مع
المثال من القسم الذي قامت القرينة فيه على ارادة المفهوم كما مر وثانيا ان ذلك لعله من اجتهاد وهو ليس بحجة وبما نقل عن بعض اهل الادب من ان
الاصل في القيود كونها للاحتراز فعند الشك يحمل عليه وفيه اولا انه معارض بما نقل عن بعض اخر من ان الاصل في القيود التوضيح وثانيا ان ذلك
لعله من اجتهاد وثالثا ان مراده الاحتراز بالمعنى الاول المتقدم الخارج عن التبادر وفيه ان التبادر ممنوع وبانه لو لم يكن حجة لخلا الوصف عن الفائدة فلا يعتبر به
وفيه ان الفوائد كثيرة منها ارادة المفهوم ولعل الابدال على الخاص فان قلت ارادة المفهوم اظهر الفوائد قلنا الجواب ما مر في مفهوم
الشرط وبدليل الحكمة المتقدمة في مفهوم الشرط وعنه ما مر في بحث الشرط فوائد جليلة الاولى في رفع التناقض المتوهم بين قول المشهور بعدم
حجية الوصف وقولهم بوقوع الاتفاق على حمل المطلق على المقيد في المثبتين كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة مع انه يحتمل تعدد التكليف وحمل
الاول على ارادة الكل والثاني على ارادة الفرد الخاص فان الاتي بالفرد الخاص اي المؤمنة يمتثل الامرين فليس الحمل الا لاجل مفهوم الوصف فهذا تناقض
والجواب عنه اولا ان مرادهم في هذا البحث من الوصف ما سوى المسبوق بالمطلق كالمثال المذكور فان ذلك قد وقع الوفاق عليه فيه على
حجية المفهوم ويكون سبق المطلق على المقيد قرينة على ارادة المفهوم لانه لو لم يكن القيد للاحتراز لم يكن للكلام الاخير اي المقيد فائدة بعد المطلق
وثانيا ان الحمل على المقيد ليس لاجل المفهوم بل لان الحمل ليس الا من العلم بوحدة التكليف معه لا بد من الاتيان بالمقيد لا تراه اليقين في الامتثال
متعين بقاعدة الاشتغال وثالثا ان الحمل على المقيد ليس الا بعد ان نعلم بوحدة التكليف وذلك يحصل التعارض بين المطلق والمقيد
لكفاية غير المقيد والمقيد المعين للفرد الخاص فيه عدم الاخير لانه نقض بالنسبة الى المطلق والمطلق ظاهر وفي كل تلك الاجوبة نظر اما في الجواب الاول الذي
هو من نفس المعترض فلوجوه الاول ان المقيد الذي يحمل عليه المطلق اعم من الاعلام واعم من ان يكون بطريق الشرط وغيره فلو قال اعتق
رقبة ثم قال اعتق هذا او رقبة مؤمنة او رقبة ان كانت مؤمنة لكان كل ذلك من المقيد المقول له اعتق رقبة فلو كان وجه حمل المطلق على المقيد
موافقتهم هنا على حجية المفهوم لزم اجماعهم على حجية مفهوم اللقب في بعض تلك الامثلة مع اجماعهم على عدم حجية مفهوم اللقب الا من الدقاق
والحنابلة فيمكن ح ابداء التناقض بين هذا الاجماعين اظهر من ابداء التناقض بين المشهور في باب الوصف على عدم الحجية والاتفاق في باب
المطلق والمقيد على الحجية مع ان هذا المتوهم اختار في الاعتراض ابداء التناقض الاخير لا الاول وايضا يلزم اتفاقهم على حجية مفهوم
الشرط في بعض الامثلة المتقدمة للمقيد مع انهم يختلفون في حجيته فيلزم من جوابه ان يكون حجية مفهوم اللقب والصفة والشرط اجماعية في باب
المطلق والمقيد مع انهم اطلقوا الخلاف والقول بعدم الحجية في باب مفهوم اللقب والشرط ولم يستثنوا المطلق والمقيد مع انهم وقفوا على ذلك في
تلك الابواب ولا صرحوا به في باب المطلق والمقيد والثاني على فرض تسليم حجية المفهوم في ذلك الباب لا يصير ذلك منشأ لحمل المطلق
على المقيد ولا يصلح لذلك مع ان ذلك الفاضل المجيب جعل وجه الحمل الحجية والحال ان الحجية اعم من لزوم الحمل اذ يمكن ان يكون للمفهوم حجة .

فيه ان التعليل بدليل خارجي يوجب حجية المفهوم ... علام

ولا يلزم

في المفاهيم

ولا يلزم الحمل فلا يكون وجه اتفاقهم على الحمل اتفاقهم على الحجية اما بناء على نفي الحجية فان الحجية لا تستلزم الحمل على المقيد فلان مفهوم اعتق رقبة مؤمنة انه لا يجب عليك شرعا عتق الفرد الآخر اي الكافرة لا تعيينا ولا تخييرا وليس مفهومه لا تعتق الكافرة واذا كان كذلك فمقتضى المطلق لزوم الاتيان بالكلي في من حيث هو وان كان لا يتحقق الا في ضمن الافراد ولا يكون الافراد واجبة شرعا لا تعيينا ولا تخييرا بل يجب الاتيان بالفرد من باب المقدمة للكلي ولا ريب ان مفاد المقيد لو كان مفهومه حجة هو عدم وجوب خصوص الفرد الآخر شرعا لا تعيينا ولا تخييرا وهذا لا ينافي مفاد المطلق اذ المطلق دل على وجوب الكلي ولا ينافي عدم وجوب الفرد الخصوص شرعا فلا ينافي ذلك تعدد التكليف وكون الكلي واجبا مع هذا الفرد الخصوص الذي دل عليه المقيد فما وجه قولك ان المطلق حمل على المقيد لاجل ان مفهوم الوصف حجة **والثالث** ان الاجماع المدعى على لزوم حمل المطلق على المقيد اما يكون لاجل ان المقيد الوارد بعد المطلق وضع لذلك وغير الوارد بعده لم يوضع الا لافادة المنطوق فهو فاسد لمنافاته لقانون الوضع وقواعد الكلية انه بعيد اختلاف وضع اللفظ باختلاف تقدم اللفظ المطلق عليه وعدمه واما ان يكون لاجل وجود القرينة على ذلك فلا قرينة في المقام وهذا المجيب باخذه في جوابه العلم باتحاد التكليف توهم انه قرينة على ذلك فلذلك وقع الاجماع عليه اما ان يكون الاجماع كاشفا عن قرينة دلت على ان المطلق في كلام الشارع محمول على المقيد ما لم يدل قرينة على خلافه **ففيه** انه ان كان ذلك الاجماع مفيدا امر تعبدي بحمل المطلق على المقيد وان لم يكن مراد الشارع من المطلق ذلك فهو كما ترى وان كان لاجل ان الاجماع وقع على ان مراد الشارع من المطلق كلما تكلم به هو المقيد فهو مما لا يقبله الطبع السليم واما **في الجواب الثاني** فلان مقتضى كلامه ان حمل المطلق على المقيد انما هو لقاعدة الاشتغال لا لاجل المفهوم ولا ريب ان مقتضى الاصل يتفاوت في الموارد فقد يقتضي الاصل ما ذكره المجيب من الحمل كما اذا امكن للمكلف من المطلق والمقيد وعلم باتحاد التكليف وقد يقتضي العمل بالمطلق كما لو تمكن منهما في اول الوقت فلم يمتثل حتى زالت القدرة عن المقيد وبقي التمكن من المطلق فشك في ارتفاع التكليف وبقائه فمقتضى الاستصحاب بقائه فيتعين عليه الاتيان بالمطلق الذي هو ممكن وقد يقتضي طرح الامرين معا والرجوع الى البرائة كما لو دخل الوقت ولم يتمكن من المقيد في تمام الوقت الا من المطلق مثلا بعد العلم بوحدة التكليف فلو شك في التكليف بهذا المكلف وعدمه للشك في ان المكلف به هو المطلق الممكن او المقيد الغير الممكن ولا ريب ان اصل البرائة يعين الاخير **فنقول** لو كان سبب حمل المطلق على المقيد هو الاصل لا المفهوم كما ادعاه المجيب لزم عدم الحمل في القسم الثاني اذ الاصل فيه مقتضاه العمل بالمطلق مع انهم يحكمون بالحمل هنا ايضا ويقولون انه غير مكلف بالمطلق **وثانيا** ان مقتضى كلامه هذا الحمل على المقيد عند العلم بوحدة التكليف مع ان الحق الحمل مع الشك في وحدة التكليف ايضا لفهم العرف واما **في الجواب الثالث** فهو ان مقتضى ذلك انه بمجرد سماع المطلق والمقيد لا يحمل الاول على الثاني بل يحصل التعارض ثم يرجح المقيد لانه نص والحال انه ليس كذلك بل بمجرد السماع يحمل المطلق على المقيد عند العرف **فالاحسن** ان يقال ان الحمل ليس لاجل المفهوم ولا لما ذكر بل لفهم العرف

الثانية مفهوم قوله في الغنم السائمة زكوة هل هو انتفاء الحكم عما اتصف بالوصف المقابل من افراد ذلك الموضوع اي معلوفة الغنم او انتفاء الحكم عن ذلك الموضوع وهو الغنم عند انتفاء ذلك الوصف سواء اتصف بالوصف المقابل ام لا فيكون على هذا مفهوم الوصف في ابتناء عدم لزوم التعيين وان لم يكن المبني فيه شقا فاذا كان امام واسطة بين الفاسق والعادل كما في العهد بالتكليف فلو قال اعتق رقبة مؤمنة كان مفهومه عدم وجوب عتق الفاقد للايمان الشامل للكافر والصبي لو قيل من حيث هو فيكون المفهوم معارضا لوجوب الصبي من حيث فائدة لذلك الوصف في الايمان بخلاف الاحتمال الاول اذ انتفاء ذلك الحكم عن المتصف بالوصف المقابل سواء كان من افراد ذلك الموضوع ام لا فيشمل معلوفة الابل ايضا ولا ينافي ذلك وجوب الزكوة في معلوفة الابل اذ المنفي الوجوب عن فرد لم يتصف بذلك الوصف سواء كان فردا لهذا الموضوع ام لا او انتفاء الحكم عند انتفاء ذلك الوصف من الموضوع ام غيره فينفي وجوب الزكوة عن معلوفة الابل ومهملة المنفي حرج مالم يتصف بذلك الوصف فردا كان ام لا او انتفاء الحكم عما لا يتصف بذلك الوصف من افراد ذلك الموضوع اتصف بالوصف المقابل ام لا فلا يشمل المهملة ومعلوفة الابل وتظهر الثمرة في دخل الثمرة للوصفين المتقابلين في الافراد كالواسطة في ابتناء والحق الاخير للتبادر على فرض وجود المفهوم كما في المقامات التي فيها قرينة على ارادة المفهوم

الثالثة اذا كان هذا الوصف اولى بحكم المنطوق فلا مفهوم مخالف للوصف بل يتبادر وجود المفهوم الموافق كما نظيره في مفهوم الشرط فيفهم مفهوم الموافق لتعارض قرينة الاولوية مع اقتضاء وضع اللفظ المفهوم المخالف على القول بالحجية فتقدم تلك القرينة اللفظية لظهورها

الرابعة اذا ورد الوصف مورد الغالب فهل يكون عنده مفهوم ام لا كما في الآية الكريمة وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فالوصف هنا يمكن ان يكون للربائب باعتبار المعنى الوصفي الذي يستفاد ان يكون الجملة الوصفية لفظ الموصول وصلته على التقدير فلما كان في الربائب كونهن في الحجور غالبا فان قلنا بحجية مفهوم الوصف في مثل المقام ايضا يكون المفهوم عدم حرمة الربائب اذا لم يكن في حجوركم من نسائكم وان قلنا بالعدم لم يكن هنا مفهوم ولا بد من التكلم في مقامات **الاول** ان مقتضى الوضع هل هو وجود المفهوم ام لا **والثاني** انه هل مثل ما الشرع في عدم العرفي مثل المقام المفهوم المخالف **والثالث** ما السر في التعليق اما الوسط من المقامات فالكلام فيه كالكلام في الشرط واما الثالث فهو ان السر في التعليق مع عدم ارادة الانتفاء عند الانتفاء اختلاف الموارد في الآية الكريمة السر فيه التنبيه بالولد اما الاول

وصل في مفهوم الغاية في دلالة اللفظ على دخول الغاية في المغيى او على عدم دخولها فيه او الاول مع وحدة الجنس والثاني مع عدمها ام الوقف اقوال والاخير محتمل الوقف في الحمل
الدلالة لذا او في كشفها ثم في حجية مفهوم الغاية تطلق على النهاية وعلى المسافة وعلى النهاية والمراد هنا الاخير وثمرة النزاع الاول تظهر في مثل الاية الشريفة وايديكم الى المرافق والثاني في مثل قوله
بطهرن ثم الاصل في الاول عدم الدلالة على الدخول ولا على الخروج لتوقيفية الالفاظ والاصل البراءة ولو في بعض الموارد ولاصالة التخصيص والتقييد واصالة عدم
الوضع انا متبرّا ما وكذا في الثاني ثم الحق في النزاع الاول هو الوقف بالمعنى الاول لانا بعد الاستقراء وجدنا المقامات بحسب القرائن مختلفة ولم نجد موضعا نفهم منه عند فقد ها
الدخول والخروج او السكوت

شرع

وجود المفهوم المخالف في الاية الشريفة وان الورود مورد الغالب هنا ايضا كمفهوم الشرط **والحاصل** انا لو قلنا بحجية مفهوم الوصف فالظاهر عدم اشتراطه
بعدم الورود مورد الغالب كما نرى ذلك في بعض الامثلة التي قامت القرينة فيها على ارادة المفهوم مع انها وردت موردا الغالب كالاية الشريفة
فان القرينة فيها عدم كون غير اللاتي في الحجور محرمات وبيانا وجه الدلالة لزوم فهم العرف ان القوم اختلفوا في ان القيد والخصوص هنا يكم هل الى الامهات مع
الربائب فقط او الى الامهات ايضا فالمشهور على الاول فجوزوا تزويج الربائب مع عدم الدخول بامهاتهن ولم يجوزوا اخذ الام بعد نكاح بنتها
لمن لم يدخل بها وغير المشهور قالوا برجوع القيد الى الامرين فحكموا بالجواز في المقامين مع عدم الدخول ويرد على غير المشهور ان القيد اذا رجع الى
امهات نسائكم كان من بيانية واذا رجع الى الربائب كانت ابتدائية فيكون اللفظ عند الارجاع الى الامرين مستعملا في اكثر من معنى واحد وهو
محل الكلام وعلى فرض الجواز محتاج الى القرينة اذ عند الاطلاق لا يحمل على المعنيين الا ان يقول بظهور المشترك عند الاطلاق في كل معانيه
وهو فاسد مع ان كون ذلك مشتركا اول الكلام فلعله حقيقة ومجاز ولنعم هذا الارجاع مستلزم لاختيار قول الشافعي في القيد المتعقب
للجمل ولا دليل على صحته فلا يتم قول غير المشهور من حيث مادة اللفظ ومن حيث هيئته ولا دليل على الرجوع الى الاخير فلا ينفى فيرجع الى الجميع
وبها على قول المشهور فيكون لذلك القيد مفهوم **اذا ظهر** لك فنقول ان الظاهر من القيد الواقعين في كلام وراجعين الى امر مع كون
احدهما ذا مفهوم بتبعيتا كون الاخر ايضا كذلك **الخامسة** اذا قلنا بحجية مفهوم الوصف فهل هو موافق في الحكم ام لا **فنقول** ان الحكم اما ان يقع
في الموضوع واما في المحمول فهل اختلافهم في لزوم الموافقة في الكم والمخالفة فيه مختص بما اذا وقع الكم في الموضوع ام في المحمول ام يعمهما لكن
وجود النزاع في القسم الاول معلوم فان بعضهم استدل من قوله كلما بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء على عدم جواز الوضوء من سور كلما لا يؤكل
لحمه ورده بعض بان المفهوم هو رفع الايجاب الكلي اعني النقيض المنطقي لا الايجاب الكلي واما وجود النزاع فيما اذا وقع الكم في المحمول فغير معلوم
ولكن نحن نحقق الكلام في المقامين **فاعلم** ان الحق هنا ايضا الرجوع الى المعيار المتقدم في مفهوم الشرط لكن بعد ما رجعنا الى ذلك المعيار وجدنا
ان الغالب فيما اذا كان الكم في المحمول النكرة المثبتة او المنفية كون المفهوم نقيضا منطقيا فمثل اكرم العالم بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه
يجب اكرام الجاهل بشيء منها ومثل لا تكرم الجاهل بشيء من تلك الدراهم مفهومه انه يجوز اكرام العالم بشيء من تلك الدراهم وهو الموجبة الجزئية
وكذا اكرم العلماء ببعض هذه الدراهم مفهومه السالبة الكلية وهو لا يجب اكرام الفاسق ببعض هذه الدراهم وهذا عند التحليل سالبة كلية
واما اذا قال بلفظ البعض في المنطوق السالبة فمفهومه موافق له كما مر **والغالب** اوالدائم فيما اذا كان المذكور في المحمول الجمع المعرف باللام
ان المضاف هو الموافقة فمثل اكرم العالم بهذه الدراهم او بدراهم هذا الكيس مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بهذه الدراهم او بدراهم الكيس وقول
القائل لا تكرم الجاهل بالدراهم او بدراهم الكيس مفهومه انه لا يحرم اكرام العالم بالدراهم او بدراهم الكيس وفيما اذا وقع في المحمول لفظ الكل فمفهومه
النقيض المنطقي فمثل اكرم العالم بكل الدراهم مفهومه انه لا يجب اكرام الجاهل بكل تلك الدراهم وهو سالبة جزئية ومثل لا يجب اكرام الجاهل بكل
هذه الدراهم مفهومه ان وجد انه يجب اكرام العالم بكل هذه الدراهم **واذا وقع** الكم في الموضوع وكان جزء الفقه كان الموضوع الجمع المضاف
او المعرف بلام الجنس او الاستغراق كان المفهوم موافقا في الكم مع المنطوق فمثل الدراهم يجب اعطاء الجاهل شيئا من الدراهم وهكذا قولنا في الغنم
السائمة زكوة ومفهومه ليس في المعلوفة زكوة وفي سائر المقامات حال الموضوع كالمحمول **ضابطة** مفهوم الغاية هل هو حجة ام لا وفيه
مقامات **المقام الاول** قد يطلق الغاية ويراد بها الفائدة فيقال غاية الشيء لفائدته وغاية العلم الثمرة وهذا هو الشائع في
اطلاقات هذا اللفظ وقد يطلق ويراد بها المسافة زمانا ام مكانا كقولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية اي المسافة وقد يطلق ويراد
بها النهاية زمانا او مكانا فيقال الغاية التي لنهاية به والمراد في هذا المقام الاخير واما المغيا فهو ما قبل الغاية بهذا المعنى واما ما بعد الغاية
فهو ما كان بعدها بهذا المعنى **المقام الثاني** النزاع في هذه الضابطة في امرين احدهما ان نفس الغاية اي مدخول الى وحتى انهما هل هي
داخلة في المنطوق ام لا بمعنى ان اللفظ هل يدل على دخولها في المغيى او يدل على خروجها او لا يدل على شيء منهما وثانيهما انه على الاول في النزاع الاول
او الثالث هل يكون ما بعد الغاية خارجا عن المغيى بالدلالة اللفظية ام يكون اللفظ ساكتا عنه واما القول بالدخول في هذا النزاع فغير موجود
واما على القول الثاني في النزاع الاول فلا يتصور النزاع الثاني اذ لو دل اللفظ على خروج الغاية عن المغيى فما بعدها بطريق اولى **المقام
الثالث** في النزاع الاول فقيل بدخول الغاية في المغيى بمعنى دلالة اللفظ على الدخول مطلقا وقيل بالدلالة على عدم الدخول كذلك وقيل بانه لو كان
من جنس المحدود الاول والا فلا ولو لم يكن من جنس المحدود فالثاني وقيل بالوقف وهو يحتمل امرين احدهما التسليم بالدلالة في الجملة واما على الدخول او على عدم الدخول لكن
حصل الوقف في تعيين الدلالة والاخر التوقف والشك في اصل الدلالة واما النزاع الثاني فيه قول بالدلالة على عدم الدخول وقول بالسكوت **المقام الرابع**
تظهر ثمرة النزاع الاول في الاية الشريفة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق فان قلنا بالمرفق يجب الغسل مع ظهور الفائدة بين القول بالدلالة على عدم الدخول وعكسه
السكوت فعلى الاول لو قطع اليد من فوق المرفق لم يجب غسله وعلى الثاني يرجع النزاع الى من قطع بعض عضو من اعضاء وضوئه فهل يلزم عليه غسل الباقي ام لا فان قلنا بالاول

في المفاهيم

مفهوم الغاية

في حجية مفهوم الغاية

اطلاقات الغاية

لعوم

ولو قال المفصل انه مع التجانس لا يدخل والا دخل لم يعد قلنا ان المفصل لا يثبت اللغة بل هذا الدليل على خلاف مقصوده ادل بل لا يتم عند من ذي المقالة مل المقدمية قد يقتضي الخروج

بل قد يجري في ذلك مع احتمال الحصر اجماعا ان اداة الغاية كالى وحتى ونحوهما لبيان غاية الشيء كما ان كيفما ايضا الحق اختلاف المقامات في ذلك وفي مثل الامر بالغسل لا يفهم الا الدخول

ولا النفي الى الوضوء على مقصود الغاية والحق في النزاع الثاني الحجية كما عليه المعظم بل نقل عليه الاجماع للتشاهد وهل الدال على صحة الحكم ما قبل الغاية وانتفائه عما بعدها هو الاداة ام الهيئة

ام الدال على النفي الهيئة وعلى الاثبات الاداة ام العكس وجوه اوجهها الاخير مرع

وفي مفهوم الغاية

لمفهوما الابد بشرط كله الابد كله ونحو ومثل الى لمعنا الاستمرار ويحتمله لانه واحد من بعضها الضرورة لا الغاية بل تلك في الشبلا بالفرض وان ظفا لنا بعدم اللزوم

لم يجب وامثالها بسكوت اللفظ ويحتمله لمحل الاستعمال المذكور وفيه الفرق انه مرتفع احدهما وفي النزاع الثاني فظهر الا الاثبة الشرعية ولا تفرقوا حتى يطهرن

من فلنا بمخالفة عليه بعد الغاية لما قبل الغاية في المقاربة وان قلنا بالسكوت حجة لا سيما الحجرة **المقام الخامس** لا اصل في النزاع الاول عدم

الدلالة فلا يدل على الدخول ولا على الخروج لا لا الكلام ونفيه مع اصالة عدم الوضع ان اعتبرنا مثل الى اصالة عدم التكليف لانه لو دل على الخروج

الدخول لزم مخالفة الاصل البراءة في بعض المقامات فلو كانا الدلالتان مع اصالة عدم التقييد والتشبيه كل منهما من المقسمين فقد يمكن عدالة

على الدخول في هذا النزاع بالاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم فاراد من ذلك ان الاصل عدم دلالة اللفظ

ان الغاية داخلة في المنها وعلى ارادة المتكلم الدخول في اللفظ بل اللفظ ساكت فهو كما ذكره وان اراد انه لا يدل على الدخول بمعنى انه يدل على عدم

الدخول وعدم الارادة فيكون الخروج مفهوما كما هو ظاهر كلامه **ففيه اولا** ان عدم الدلالة على الدخول لا يدل على ارادة التكلم اعم من الدلالة

على عدم الدخول فلعل اللفظ ساكت بينهما **وثانيا** ان هذا الاصل معارض بمثله اذ كما ان الاصل عدم الدلالة على الدخول

والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك فكذا الاصل عدم ارادة الخروج وحكم ارادة الواضع والمتكلم ذلك **وثالثا** ان الاصلين

ام الحسنة ان ضم اليها اصالة عدم الارادة لاحد الطرفين قلنا باعتبارها جارية في النزاع الثاني ايضا فظهر ان القول بالدلالة على

الدخول والخروج خلاف الاصل وان التفصيل بين التجانس فالدلالة على الدخول وعدمه التجانس فالدلالة على الخروج مخالف للاصل

بجزئيه وان الوقف بالمعنى الاول مخالف للاصل **ايضا** وانه بالمعنى الثاني هو الاصل وكذا الامر في النزاع الثاني من حيث الاصل هو

الوقف بالمعنى السكوت مطلقا **اذا عرفت** تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في النزاع الاول هو التوقف بالمعنى الثاني اي الشك في

الدلالة وعدمها ان لم نقل بالوجه الاعتبار المتصور في المقام على دلالة اللفظ على الغاية امادخولا واما خروجا لان من المستبعد ان يكون

اللفظ ساكتا عن حكم ما قبل الغاية وما بعدها بالدلالة اللفظية كما هو المختار في النزاع الثاني ولا يدل على حكم الغاية المتوسطة

بينهما وان اعتبرنا هذا الوجه الاعتباري وحكمنا بالدلالة في الجملة وعدم سكوت اللفظ عن حكم الغاية **فالحق** التوقف بالمعنى الاخر

اي الشك في كيفية الدلالة فلا نعلم انه يدل على الدخول او الخروج لكن الحق عدم اعتبار هذا الوجه **فالحق** التوقف بالمعنى الاعم

فلا نعلم ان اللفظ ساكت عن الدلالة على ثبات وارد اليه عليها وعلى فرض الدلالة لا نعلم انه يدل على الدخول او الخروج **والدليل**

على الوقف انا استقرأنا وجدنا المقامات متفاوتة ففي مثل سرت من البصرة الى الكوفة يفهم دخول الكوفة في السير ومثل قول القائل من البصرة الى

الكوفة خمسة فراسخ يفهم عدم الدخول وفي مثل قوله بعت هذا الى الكوفة يفهم الخروج وفي مثل صمت في الليلة الى الليلة يفهم دخول الليلة الى

في الدخول الى الليلة ولو قال بعت هذا الثوب من هنا الى هنا يفهم دخول الغاية فمع هذا الشك وجدنا المقامات يختلف فان منها ما يعلم

بحسب وضعها فيفهم منه عدم القرينة الدخول او الخروج او السكوت المقيد بعدم الدخول فما ساجعلناه الى يوم الخميس يفهم الخروج نحو صمت من الخميس

الى الكوفة وقد يحصل السكوت نحو صم الى يوم الخميس فلا بد من التوقف بالمعنى الاعم ولنا لا نعلم الخروج منهم او الدخول كما في المفصل فكذا قسم

ولو تمسك المفصل بين التجانس بقاعدة الدخول والتمايز بقاعدة الخروج بانه لو لم يجانس لم يحصل التميز فيجب ادخال حد الغاية المقدم بخلاف ما لو فقد التجانس

او لا فهذا الدليل عقلي لا يثبت به اللغة بل لا يثبت هذا القول لعدم الدخول حكم بل هو عين ادخال جزء من المقدم متناع عدم الدخول

اصالة البراءة لعدم حكمها لا اشتباه لا يدخل وثانيا انه لو كان الا ادخال الغاية جزءا من المقدم المحدود حيث ينقض في المقدمة كالوضع

المقصود في المرفق فلا يجب غسل المرفق ولا اذ لا معنى لو جعل المقدمة جزءا من المحدود مع انهم قائلون بدخول الغاية في التجانس في المثال

ان المقدمة هي قاعدة الشغل كما انها تقتضي الدخول في مثل المرفق في الوضوء كذلك تقتضي الخروج كما لو قال لا يجب غسل المرفق ومفهومه انه ما بعد

المرفق يجب غسله ان قلنا بحجية مفهوم الغاية كما هو الصحيح لا بد من ادخال المرفق في الغسل من باب المقدمة لا حمل الجانبين فلا وجه اطلاق الحكم من باب

المقدمة وثانيا ان المقدمة كما يقتضي دخول الغاية في الغسل في التجانس كذا يقتضيه في التمايز من لا جل عدم التمايز كما في الاية الشريفة هو الغسل الى

الليل فيجب ادخال جزء من الليل من باب المقدمة فلا وجه لتخصيص الحكم بالتجانس بل هو باطل لا تقول بعد الوضع الذي هو الاصل ثم ان اذا قلنا بالتوقف

فالاجمال في المنطوق من حيث الغاية فهل هو مجمل او عام او مطلق كما ان الغاية حيث يجب صوم الليل او خروجها عنه تخصيصا او تقييد الحكم لكنا

او المطلق كما لو حكم بالمعنى الشبهة مثلا لا يجب طلب العموم في الشبهة الى الشهر فهل يوجب اجمال الغاية اجمال هذا العام والمطلق ام يحمل العام على العموم

على ظاهرهما ولا يسري الاجمال في الغاية اليهما فان المطلق وفيهما مقتضى حمل اللفظ عند التجرد عن القرينة من باب الشبهة المطلقة او الشبهة المحتملة فلا عدم الاجمال في الغاية

والمطلق ومقتضى القول بحمله على الحقيقة من باب الوضع انما الكلام في المطلق لاحتمال التخصيص والتقييد ومقتضى القول بانه الحقيقة لا تشاهد القرينة على الاطلاق

الحقيقة ولا شك في الحاق هذا الترديد بمحل المغايرة او انه مقتضى الحمل المتعدد اذا شك في رجوعه الى الاخر فظاهر اوله الجمع في الاول

اصل في مفهوم الحصر مفهوم الحصر حجة للتبادر واسبابه كثيرة منها كلمة انما نحو انما زيد قائم ان الصفة كان من قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد ومنها تقديم الخبر وادخال اللام عليه وتعقيب المبتدأ بضمير الفصل وادخال اللام على المبتدأ الى غير ذلك

وفي مفهوم الغاية

بالاشتراك اللفظي او المعنوي فليس للقائل بهما ان يقول ان الاخير مخصص قطعا واما الشك في تخصيص او الحمل وتقييدها والاصل عدمه فيقتصر على الاخير لان الحمل على الحقيقة فيما عدا الاخير اما من باب السببية المطلقة او المقيدة فهو توهم واما من باب الوصف فغير حاصل واما لا لاجل عدم القرينة فالشك في الحادث ثم ومثل الكلام يجري في الجمل المتعددة والاسماء الواردة عقيب الخبر والحق في مقامنا هذا ان يقال ان القيد الوارد عقيب الجمل المتعددة اما متصل بالفعل والمطلق كالقيد المتصل الوارد عقيب الجمل فالحق فيه اعتبار الوصف والتحقيق في الحمل على الحقيقة واما غير متصل كان يكون منفصلا فالحق فيه السببية المقيد لبناء العقلاء على ما ذكرنا ففي الاول يحصل الاجمال في الكل او المطلق وفي الاخير يحمل على الحقيقة ولا يسري الاجمال الغاية ثم اعلم ان ادات الغاية كالى وحتى هل هي لبيان غاية الشيء كما في اركبها اليه بمعنى انها لبيان منتهى متعلق الفعل اليه ففي الاية الشريفة اغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يكون الى لبيان منتهى المغسول لبيان الغسل اليه فعلى الاول فلا دلالة للاية الشريفة على لزوم الابتداء من الاصابع والانتهاء الى المرافق بل الاية الشريفة بالنسبة الى الكيفية لغسل مطلقة وان قلنا بالثاني فهي دالة على ذلك فالثمرة ظاهرة بين القسمين والحق ان موارد استعمال ادات الغاية مختلفة في المقامات بحسب العرف ففي بعض منها يفهم بيان الانتهاء كما في قطعت اللوح وذرعت من البصرة الى الكوفة ومن مثال العنا فانه لا يفهم من ذلك عرفا ان ابتداء عمل الوزن اعتبر بوم الزرع من مدخول من وانتهائه الى مدخول الى بل يقولون هذا الكلام سواء حصل الزرع من هذا الطرف او ذاك وكذا قوله اغسل هذا الثوب الى هنا او اغسل الفراش من هنا الى هنا لا يفهم منها الترتيب في العمل بل يفهم وجوب غسل هذا المقدار من البدن ففي مفهوم انما الاية الشريفة مع الخاصة عدم لزوم الانتهاء الى المرافق بل المفهوم من نفس الاية لزوم غسل هذا القدر من البدن لا غير اي نحو اتفق ويكون المرفق منتهى المغسول لا الغسل واما من حيث الكيفية فهي مطلقة وانما ثبت وجوب البدء من المرفق بدليل خارج مقيد لاطلاق الاية الشريفة فلا تضر الاية الشريفة دليلا للعامة على الخاصة لعدم الدلالة فيها على مدعاهم **واما النزاع الثاني** فالحق فيه قول المعظم من حجية مفهوم الغاية للتبادر والاصل كونه وصفيا ونقل عليه الاجماع وليس ببعيد لان كل من قال بحجية مفهوم الشرط قال بحجية مفهوم الغاية وقال بالحجية هنا بعض من لم يقل بها ثمة مع ان القائل بحجية مفهوم الشرط هو المشهور فالقائل بالحجية هنا كثير وهل المقيد لانتفاء الحكم عما بعد الغاية وجوده قبلها هو الادات مستقلة او الهيئة التركيبية ام شيء ثالث خارج عنهما ام الدال على النفي المهيئة وعلى الاثبات الادات او العكس **اما الاول** ففاسد للزوم اللغوية فيما ذكرنا عدا الادات وتعليله خلاف الاجماع ايضا **واما الثاني** بان يكون الدال على الجزئين الهيئة ولا يكون للادات دخل في الافادة لا استقلالا ولا جزء ايضا فهو فاسد ايضا للاجماع اهل اللغة بانها موضوعة لمعنى وللزوم اللغوية في الاتيان بها في الكلام فتعين ان يكون الادات موضوعة اما باستقلالها الموضوعية او بكونها جزء الموضوع والاخير ايضا منفي بالقطع فهي موضوعة بالاستقلال لكن الخلاف في ان مفادها وموضوعها هل هو جزء الاثبات والنفي او الادات **واما الثالث** فهو ايضا فاسد **واما الرابع** فخلاف الاجماع والبداهة فتحقق الاخير اعني كون الاثبات مستفادا من المشترك والنفي مستفادا من الادات **واذا عرفت** ان الحق هو الحجية من حيث القول والتفصيل من حيث الدال فاعلم ان ما ذكره بعض من الخصم بالاية الشريفة سبحان الذي اسرى الى اخره مع ثبوت الاسرى من المسجد الى السماء فهذا يدل على عدم الحجية فاسد لان ما بعد الى الموضع مجاز فيه وعموما قيل ان اكثر اللغات مجازات والنكتة في التجوز في الاية الشريفة والانتقال فيها لبيان سير النبي الى المسجد دون السماء كما ذكره الفاضل القمي مطابق مع البرهان وكذا نقض بعض بقول القائل سرت من البصرة الى الكوفة ومنها الى الشام مع عدم وجود المفهوم وعدم استنكار اهل العرف مدفوع بوجود المفهوم وغاية الامر لزوم التجوز هنا لان الامر دائر بين مجازية الكلام بعد ارادة المفهوم وبين ارادته وتقييد السير من البصرة الذي هو مطلق بكونه في ذلك السير لكل سير مخصوص مبتدئ نهايته لسير من البصرة نهايته الكوفة ومكذا ولا شك في ترجيح التقييد على المجاز فالجواب بالمجاز هنا الا وجه له ونحن نستدل على المختار بان المتبادر من منطوق قصوموا الى الليل هو ان اخر وجوب الصوم هو الليل فلو ثبت لوجوب بعدما ايضا لزم ان لا يكون الاخر اخرا وهو خلاف المنطوق فالمفهوم حجة **وهنا** ان الاخر قد يطلق على الجزء الاخير من الشيء فيقال الاخر بستان لك التوت مع ان التمر من البستان وقد يطلق على الجزء الاول من الشيء الاخر الملصق به والثاني المختار في نكات المراد من الاخر المستفاد الاخر الداخل فيرد عليه في ان ما اختاره من عدم دخول الغاية في المغيا فان ذلك الاخر هو الغاية فالقول بدخوله قول بدخول الغاية في المغيا وان اريد الاخر الخارج عن الشيء فيرد ان ذلك ليس من المنطوق **ضابطة** في مفهوم الحصر وانه كثيرة منها كلمة انما فان كان المقدم هو الموصوف فهو قصر الموصوف على الصفة كانما زيد قائم وان كان المقدم الصفة فهو قصر الصفة على الموصوف كانما القائم زيد **ومنها** تقديم الخبر نحو في الدار زيد ومنها ادخال اللام على الخبر نحو زيد القائم ومنها تعقيب المبتدأ بضمير الفصل نحو زيد هو القائم او هو قائم ومنها ادخال اللام على المبتدأ نحو الامير زيد الى غير ذلك من الاسباب التي ليس هنا محل ذكرها وهو حجة للتبادر **ضابطة** مفهوم اللقب ليس بحجة وليس المراد باللقب اللقب المصطلح عند النحاة بل المراد هنا نفس الموضوع من دون اعتبار انضمام وصف كزيد في جاءني زيد او نفس المادة كالضرب في يجب عليك الضرب والدليل على عدم الحجية انتفاء الدلالات الثلث والاجماع على عدمه كما هو المحكي مع ان مفهومه نفي سائر من عدا وانا نفهمه في بعض المقامات المفهوم كقول الخصم لمخاطبه لست بزان او ليست امي بزانية فهو من القرينة

والبحث في مفهوم الغاية

وفي مفهوم الحصر

وفي مفهوم اللقب

ويظهر الحال في مفهوم القيد واللقب والعدد والزمان والمكان في المبادئ الكلية العرف العام اصالة نسخ الوجوب اذا اوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا
وجهان بل وجوه واقوال والنزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي [illegible]

فيه نفي الضيق

المفهوم

مع ان مفهوم نفي رسالة من عدا مولينا انه [illegible] في بعض العلمات كقول الخصم [illegible] ان لم [illegible] ضابطة مفهوم
القيد بحوا خصوص [illegible] كالوصف غير مطوي في الوقت او المكان [illegible] غير [illegible] وليس بحجة بل التقطيع [illegible] القيد [illegible] الحكم [illegible]
فيه اشعار بنوع [illegible] بل اقوى من الاشعار الموجود في الوصف لكن لا يبلغ حد الحجية [illegible] المفهوم في بعض الموارد [illegible] القرينتين مفهوم
القيد ومفهوم الوصف [illegible] للموضوع [illegible] الحكم ضابطة مفهوم العدد كقوله [illegible] بالعشرة [illegible] ليس حجة لاشتماله الدلالات
الثلث واما عدم الامتثال [illegible] فهو لاجل عدم الاتيان بالمأمور به اي العشرة لا لاجل المفهوم ضابطة مفهوم الزمان والمكان

فيه تعريف مفهوم الزمان والمكان

بخصوص يوم الخميس وصل في المسجد ليس حجة لانتفاء الدلالات الثلث ضابطة اذا اوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه فهل يبقى الجواز ام لا
وتنقيح الكلام فيه يتضح برسم مقدمات المقدمة الاولى اعلم ان محل النزاع من حيث المنسوخ في الحكم التكليفي الوجوبي فخرج الوضعي
غير الوجوبي من التكليفيات وان جرى النزاع فيها ايضا لكنها ليست من محل النزاع كما يشهد به عنوانا تهم ومن حيث الناسخ فيما اذا وقع [illegible]

رفع ذا

الهيئة التركيبية او الفصل خاصة اي المنع من الترك واما اذا صرح برفع الجواز فهو خارج عن محل النزاع وايضا يلزم ان يكون مثبتا للحكم
الآخر وحصل النسخ في ضمن اثبات حكم آخر كان اوجب شيئا ثم قال حرمته عليك او ابحته ومن حيث الدلالة فيما اذا كان الدليل الدال على

في تحقيق النزاع في محل النزاع

المنسوخ دالا على وجوبه بحيث لولا الناسخ لزم الاتيان به فلو كان ولو لاجل اشتراطه بشيء ثم لو نسخ وجوبه لاجل انتفاء شرطه كصلوة الجمعة لو
يكن النزاع [illegible] او فقدا فيه بل ارتفاعا وخارجا عن محل النزاع ومن حيث الحكم الباقي اي الجواز في الجواز المستفاد من الامر تبعا وفي ضمنه لا في جواز ذلك
الفعل في الواقع بعد النسخ وجوبه مع قطع النظر عن الامر فان هذا النزاع لا معنى له بل يمكن الجواز وعدمه موكولا الى الجواز المستفاد من الاصل فان
ذلك الجواز المستفاد من الاصل مما يقول به النافي لبقاء الجواز ايضا ثم ان النزاع يحتمل ان يكون في الدلالة اللفظية وان يكون اللفظ على
البقاء او في الدلالة العقلية والمنكر يحتمل كونه منكرا للدلالة اللفظية او العقلية او هما لكن الحق ان المنكر عند العنوان والقول بنكر
الدلالتين وعند اقامة البرهان يأتي بدليل عقلي ولا يظهر منه ما يدل على انكار الدلالة اللفظية واما المثبتون فمنهم من يظهر منه دلالة

دعوى

اللفظ على البقاء التزاما ومنهم من يظهر منه دلالة اللفظ بانضمام مقدمة عقلية على البقاء فنقول لفظ الامر الدال على الوجوب بعد
مطلوبيته دلالتان بل مدلولان احدهما مطلق الاذن والآخر المنع من الترك فاذا نسخ المنع من الترك مطلقا بقي الاذن [illegible] في ضمنه الفعل
للاداء بعد ذلك فيكون الدلالة اللفظية بمقدمة عقلية [illegible] وهي ان المقتضي موجود والمانع من البقاء مفقود او فيما يرد في ضمنها
البقاء فهو اقسام ثلثة ثم ان النزاع يحصل فيما كان الناسخ والمنسوخ لفظيا لم يتم الاول لفظا او الثاني لبيا لم العكس او الاعم والحق ذلك
وخروج اللبيين ويشهد به ظاهر قولهم ان النزاع فيما كان بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وظاهر استدلالهم على بقاء الجواز من ان الامر يدل
على شيئين ولنرفعه مطلوبيته فان ذلك ظاهر لا يتصور فيما كان المنسوخ اي الامر الدال على الوجوب لبيا كما ان الشاهد الاول يتناول كون
الناسخ لبيا واما اذا كان المنسوخ لفظيا والناسخ لبيا فهو خارج ايضا عن النزاع بشهادة الشاهد الاول وكذا العكس بشهادة الشاهد الثاني
المقدمة الثانية في الاقوال في المسألة بالبقاء مطلقا وقيل بعدمه كذلك والقائلون بالبقاء بين قائل ببقاء مطلق الاذن الاعم من الكراهة
والاستحباب والاباحة بالمعنى الاخص وقائل ببقاء الاذن مع عدم المرجوحية الذي كان بين وجوب الفعل فيشمل الاخيرين خاصة وقائل بعدم

بقاء الاستحباب

بقاء الجواز برجوع الحكم السابق من ابراء [illegible] والاباحة [illegible] بالنظر الى الموارد مثل ان كان من العبادات فحرم للتشريع او المعاملات والنذر
فيباح او المعاملات فيقع الاصل [illegible] عن اللزوم [illegible] عدم ترتب الاثر [illegible] ان اصالة البقاء على اللزوم [illegible]
فرض ان الشارع قال يجب عليك المعاملة لقلنا ثم نسخ وجوبها فقيل [illegible] اصالة عدم اللزوم [illegible] من نسخ الوجوب

ان [illegible] عدم الوجوب

لا يلازم [illegible] الوفاء به المستفاد من الامر الشرعي [illegible] بالعقود فلا معنى لاصالة عدم اللزوم ولو فرض انه قال يجب عليك الوفاء بالعقد
الفلاني ثم نسخ وجوب الوفاء به فهذا عدم اللزوم حينئذ مستفيد من لفظ النسخ ولا يحتاج الى الاصل فلم يبق شيء يبنى على الاصل حينئذ
الا ان يفرض في المثال فيما لو علم صحة البيع وترتب الاثر من الدليل الدال على الوجوب لو قلنا انه يدل على الوجوب بالمطابقة وعلى الصحة التزاما
بان يدل على الوجوب بالدلالة عليها بالدلالة المطابقية بكون حكم نفس البيع الاباحة للاصل وبعد ذلك اللزوم وترتب الاثر فيكم يقتضي [illegible]

١١٧

على العدم وفيه ان محل النزاع في الحكم التكليفي الوجوبي كما مر ولا في الوجوب [illegible] الثاني في المعاملة بعد نسخ الوجوب هو الحكم
التكليفي الثابت مطلق الوجوب من الاباحة والحرمة مقتضى الاصل واما اثبات الحكم الوضعي من جهة التكليف فخارج عن محل النزاع هذا
الكلام [illegible] ان كلام هذا الفاضل في المعاملات مطلق وتخصيص المجيب [illegible] بالصورة المفروضة [illegible]
الشاهد المقدمة الثالثة اعلم ان النزاع من حيث العلم [illegible] وكذا من حيث [illegible] النسخ من الشارع موردا [illegible] الذي
محل النزاع لكن [illegible] ما ذكره من [illegible] صلوة الجمعة [illegible] في وجوب [illegible] على المسألة فان قلنا ببقاء الجواز كان
[illegible]

ومن حيث الناسخ فيما اذا رفع الناسخ الهيئة التركيبية او الفصل وكان الناسخ غير مثبت لحكم اخر ومن حيث الدلالة فيما اذا كان الدليل الدال على المنسوخ والاعلى وجوبه بحيث لو لا النسخ
لزم الاتيان به نتايج

مستصحبة انه لا معنى لاستصحاب العبادة بالمعنى الأخص وان لم نقل بالبقاء حرمت للتشريع وفيما ان الجمعة واجبة مشروطة وفقدان الشرط للغاية
والمعدم الموجب لارتفاع الوجوب لا يحصله فيتغافلوه وخارج عن النزاع كما مر المقدمة الرابعة اتفقوا على ان وجود الاعم موقوف على وجود
الاخص وعلى ان عدم وجود الاخص يستلزم عدم وجود الاعم والحاصل انهم اتفقوا على ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل وليس المراد الاخص
معين بل مطلق الخاص ولا ريب ان مطلق العام لا يحدث الا في ضمن مطلق الخاص لان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والقائل بان ارتفاع الفصل
لا يوجب ارتفاع الجنس في محل النزاع ليس مراده انه يبقى الجنس مستقلا من دون الخاص بل يدعي انضمام فصل اخر اليه بدلا عن الفصل المرتفع
واتفقوا ايضا على ان وجود العام المطلق من حيث الاطلاق لا يتوقف على وجود الاخص المعين بل يمكن ارتفاع الخاص المعين مع وجود العام في
ضمن فرد اخر وعلى ان حدوث العام في ضمن خاص معين موقوف على وجود ذلك الاخص المعين فان وجود الحيوان في ضمن الانسان يتوقف
على وجود فصل الانسان بداهة واختلفوا في بقاء ذلك العام الموجود في ضمنه بانضمام فصل اخر عنها فعن المحققين عدم البقاء وعن قوم على
والحق التفصيل بين الاجسام وغيرها ففي الاول لا يوجب ارتفاع الجنس الذي كان في ضمنه وليس المراد بالجنس خصوص الجنس القريب بل ولو كان
الجنس البعيد لكونه في الثاني اي الامور المعنوية كالوجوب ونحوه يوجب ارتفاعه ارتفاع كل الاجناس اما الاول فلوجهين الاول الوجدان
فلو وقع الكلب في المملحة فصار ملحا فقد ارتفع فصله اذ لا يطلق عليه بعد فقد صورة الكلبية الكلب لكن الجسم هو جسم الكلب ولم يخلق
الله تعالى جسما اخر وكذا صار الادمي حجرا او التصفر ذهبا والثاني انا سلمنا عدم القطع بالبقاء فلا اقل من الشك فيه والاصل البقاء
والمعارضة التي ذكرها هنا الى ارتفاع فصل الوجوب عن الأصل كما هو بقاء الجنس كذا الاصل عدم تحقق فصل اخر غير انه هنا لان وجود الفصل
الاخر اعني الملحية مثلا قطعي فالاصل سليم عن المعارض فهذان الوجهان كاشفان عن عدم اتحاد وجود الجنس والفصل في الاجسام الاخرى بعد تسليم
اتحاد الوجود نقول ان الجنس مع الفصل في الوجود في الاجسام فان ارتفاع احدهما يلزم ارتفاع الاخر عقلا اصلا واللازم باطل الا تباع الحكم بعدم البقاء
مطلقا واما ما ذكرنا من بقاء الجنس في الاجسام فهو مسلم ولا ينافي النفي على الاطلاق لان محل الكلام هو ان الخصوصية التي يقوم بها الاعم لاجل
وجوده في تلك الخصوصية اذا انتفت هل يبقى العام ايضا او لا وما مثلنا من بقاء جسم الكلب انما هو لاجل ان خصوصية ذلك الجنس الذي به
قوام ذلك الجنس لم ينتف منه بل هي باقية بعد ما والذي انتفى انما هو الخصوصيات الاخر التي لا يحتاج تحقق ذلك الجنس اي الجسم المطلق اليها
كالنمو والاحساس ونحوها واما الابعاد الثلثة التي لا يتحقق الجسم المطلق الا بها وهي الفصل المقوم واللازم تحققها في ضمنه ولا يحتاج الى زيد
منها كما في الحجر فهي موجودة مع الجسم الباقي في المثال المذكور فلم تنتف خصوصيته ساير الاجناس للكلب فلا تنتفي بانتفاء الاجناس التي في ضمن تلك
الخصوصيات المنتفية كالجسم النامي والحيوان فالحاصل ان الخاص المتعلق النامي لم ينتف فلم ينتف الجنس الذي في ضمنه واما اذا انتفى الخاص المتعلق
بالعام الذي لا يمكن قوام العام الا به وانه الباعث لانتزاع ذلك العام من افراده فينتفي العام ايضا لاتحاد وجود المنتزع منه فقد ظهر بطلان
التمسك باصل البقاء لان المستصحب مقطوع الانتفاء وظهر ان النزاع في العام والخاص المنطقيين وان الاجسام خارجة عن محل الكلام فالحق انتفاء
الخاص في محل الكلام بجميع الاقسام فان قلت معنى البقاء بقولهم ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه قلنا اولا نحن مطعون بعد
الاستطاعة بمعنى منشا انتفاع الاخص وانه لا يدرك شيء منه وثانيا ان هذا الخبر ونحوه للتبادر منه المركبات الخارجية والعموم الاستغراقي
لا البسيط في الخارج وان كان مركبا عقليا وثالثا ان الدليل اعم من المدعى اذ المستفاد من تلك الاخبار اثبات الاعم في ضمن فصل اخر بعد عدم
امكان الاتيان به في ضمن الفصل المامور به اولا ولا ريب ان الاتيان به في المواقع مع انتفاء العلم ومقامه فلعل العام في ضمن الفصل الاول فلا ينتفي
بانتفاء الفصل ولكن الشارع امر بايجاد العام في ضمن فصل اخر لا انه امر بانضمام الفصل الاخر الى الاعم الموجود سابقا فالدليل لا يدل على المدعى
واما ان الدليل اخص من المدعى لان محل النزاع اعم مما ثبت به الامر باثبات الخاص وعدمه كما مثلنا بالكلب والمسائل العقلية اعم مما وقع منه
الامر لا وتلك الادلة لا تثبت الاصول وجود الامر والتكليف بعدم القول بالفصل في المسئلة العقلية وخلاصة انا سلمنا كل ذلك غاية
ما في الباب يعارض الدليل العقلي ذكرناه مع الدليل الذي ولا ريب انه القطعي مطروح حينئذ ثم اعلم ان الثمرة ذكروا للمسئلة المذكورة فرعا منها
لزوم تبعية القضاء للاداء على القول بالبقاء وعدم اللزوم على القول ببطلان العام عند بطلان الخاص وفيه اولا انه لو قال صل يوم الجمعة فالعموم
والخصوص اما ان يعرض في متعلق الوجوب او نفس الوجوب او فيهما اما الاول فان قال الصلوة يوم الجمعة خاصة ومطلق الصلوة عام واذا انتفى الصلوة
وهو صلوة يوم الجمعة بقي مطلق الصلوة فيعتبر ان ذلك لا يستلزم تبعية القضاء للاداء اذ غاية ما في الباب بقاء الصلوة المطلقة بعد انتفاء الخصوصية
وذلك لا يستلزم وجوب مطلق الصلوة اذا البقاء لا يلازم الوجوب واما الثاني بان يقال وجوب الصلوة في الجمعة وجوب خاص ووجوب مطلق الصلوة
الذي هو في ضمنه عام واذا انتفى الوجوب الخاص بقي العام اي الوجوب المطلق لا يتصور بقاؤه الا لا بد من تعلقه بشيء فان قلت هو متعلق بمطلق
الصلوة قلنا المعلوم متعلقه الخصوص او غيره والحاصل ان بقاء الوجوب من حيث هو غير مقصود واما الثالث ففيه ما في الاولين من الاول وثانيا

مقصود في ر

فيه ان وجود الاعم موقوف على وجود الاخص

لبقاء العام الذي كان موجودا

الشيء ما لم يتشخص لم يوجد

الفصل ابقائه

فيما ثبت بقاء الجنس مسلم

فتأمل

والمنتزع

وان كان معصوما الاخبار الامر

فرع

تحقيق في تبعية القضاء للاداء

ان قال

ومن حيث الحكم الباقي الجواز المستفاد من الامر ثم تعاشم في كون النزاع في الدلالة اللفظية او العقلية وهنا وجوه وهل هو مبنيا كان الناسخ والمنسوخ لفظيين ام لبيين ام مختلفين احتمالات

اقويها اختصاص النزاع باللفظيين ولا اثر للنزاع فائدة مهمة ستأتي

ان ذلك اخص من القول ببقية الفضلة للاداء الفائل بالتبعية يحكم بها حتى في الرحيد الام الخاص كالنوم المسبوق بالذكر يختص منه الامر الخاص

اصلا كيف يحكم بان الفضلة تابع للاداء معللا بان انتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام ومنها انه لو فقد الساتر والكافور هل يجب غسل الميت ثلاثا

بالقراح ام لا يلزم الاغسل وهو مبني على القولين ويجيء الوجهان المتقدمان في الفرع ومنها وجوب الوضوء اذا فقد الغسل اذ بعد انتفاء الطهارة الخاصة السابق ام لو لم يكن

يبقى مطلق الطهارة المائية ويجري ايضا الوجهان المتقدمان ومنها لو نذر الصلوة في مكان لا رجحان فيه فقيل بفساد النذر ولزوم الصلوة المطلقة وان لم

يلزم المكان المخصوص وجهان مبنيان على المسئلة وقال الفاضل القمي مع من مواضعنا في اصل المسئلة انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا

في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر ولو نذر ايقاع ركعتين مبتدأتين في المكان المذكور انعقد لان عدم اعتبار

الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلهما ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي

منه والحق في هذا المثال انا ان قلنا بعدم اعتبار الرجحان في متعلق النذر انعقد النذر والنسبة الى الفرد المنذور كالصلوة في الحمام فيلزم عليه

مطلقا او لجنبه او منذوبة نافلة او مبتدأة او ابتدائية وان قلنا باعتبار الرجحان بان الكراهة في العبادة هي الكراهة المصطلحة ولكن قلنا بان انتفاء

الاخص لا يوجب انتفاء الاعم انعقد النذر ايضا بالنسبة الى الكلي الاعم لبقائه ورجحانه على ذلك القول فلا بد في المثال المذكور من الاتيان بكلي الصلوة

وان كان في غير الحمام وان قلنا باعتبار الرجحان وبان الكراهة في العبادة الكراهة المصطلحة وبان الاعم ينتفي بانتفاء الاخص بطل النذر بالنسبة الى

الامر المرجوح وبالنسبة الى الكلي الموجود في ضمنه لانه منتف سواء كانت الصلوة واجبة ام غيرها فظهر انه لا فرق في الصور الاربعة بين الصلوة نعم

يمكن ان يقال في القول الاخير بتفصيل لكن ما بين الصلوة بان يقال لا بد من موازنة مقدار مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي ان امكن الموازنة فان زاد

مرجوحية الفرد مع رجحان الكلي لم ينعقد النذر اصلا لا بالنسبة الى الفرد ولا بالنسبة الى الكلي وان زاد رجحان الكلي انعقد ان قلنا بالقول الاخير

ولكن لا فرق حينئذ بين الصلوة كما صدر من هذا الفاضل لا وجه له ولعلنا نذكر كون هذا المثال ثمرة للنزاع مبني على ان العموم والخصوص ما بين الخطاب

بالنسبة الى المنذور والنذر وعلى التقديرين لم ينعقد الاخص حتى يتكلم في ارتفاع الاعم الموجود في ضمن الاخص بعد ارتفاع الاخص وهو محل النزاع

لا غير ومنها ما لو نذر اضحية حيوان خاص فمات فهل يجب اضحية حيوان آخر وجهان مبنيان على المسئلة ومنه الوجهان المذكوران في الثمرة الاولى

ثم لو تمكن من العمل بالنذر في زمان واخر اندفع الوجه الثاني وبقي الاول ومنها ما لو اعتق العبد المأذون واطلق الزوجة والمأذونة ففي بقاء

الاذن بعد انتفاء العبودية والزوجية وجهان مبنيان على المسئلة ومنها ان محل النزاع في الاعم والاخص والمراد بالخصوص مطلق التقييد

بان يكون هناك عام ويقيد بشيء ثم زال القيد وههنا لو شك في احد الامرين من الاذن والعبدية والاخرى وليس احدهما اعم من الاخر بل النسبة

بينهما عموم من وجه اجتماعهما في هذا العبد من باب التصادق لا التقييد ومنها بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب وعدمه ومنها نسخ الشارع الوجوب

كاشف عن ان الامر الظاهر شموله من الزمان الذي حصل فيه النسخ لم يكن المراد منه هذا الزمان الحاصل فيه النسخ بل المراد منه هو الزمان

الحاصل قبل النسخ مجازا فهل في زمان النسخ لم يكن في الواقع امر ولا وجوب ولا اذن حاصلة في ضمنه فكيف يزعم ويقال ان الاعم متنوع بعد انتفاء

الاخص لم لا لان الاخص حينئذ لم يوجد بالنسبة الى زمان النسخ اصلا حتى يرتفع الاعم بارتفاعه ومنها ان محل النزاع انما هو

وجود الاخص لا في ان الاعم هل يمكن ان يوجد بنفسه بدون الاخص لانه لو كان النزاع في مسئلة بطلان الاعم ببطلان الاخص اعم من صورة

وجود الاعم او لا في ضمن الخاص ومن صورة عدم وجوده كذلك لو كان النزاع في مسئلة نسخ الوجوب من نسخ الشارع واهل العرف لكان مسئلة بقاء

الجواز بعد نسخ الوجوب ثمرة لمسئلة انتفاء الاعم بانتفاء الاخص وعدمه فتلك الثمرات كلها غير صحيحة المقصد الخامس اعلم ان المثبتين

ان ادعوا الدلالة اللفظية على البقاء فالاصل مع المنكرين لتوقيفية الالفاظ وان ادعوا الوجوه بان يقال ان الجواز والحكم الوجودي

بالقول الثاني فالاصل مع المنكرين وان كان النزاع في الحكم الواقعي فالاصل اي الرجوع الى القاعدة مع المنكرين لانه القاعدة انما تمهد

تلك المقدمات فههنا مقامات المقام الاول اعلم ان الحق عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب لان الوجوب مركب من الاذن التي

هي جنس مع فصول ثلثة وهي عدم المرجوحية والمنع من النقيض بمعنى ان الجنس ما سوى الحرمة وبالفصل الاول يخرج الكراهة وبالثاني

الاباحة وبالثالث الندب والنسخ يحتمل الرجوع الى الجنس فقط والى احد الفصول فقط او الى الكل او الى البعض منها منضما الى بعض آخر

وعلى التقادير يحكم بعدم بقاء الجواز للقطع باتحاد وجود الجنس مع الفصل وبانتفاء احدهما ينتفي الاخر الا ترى انك اذا قلت ليس كذا

افضل كذا لم يوجد حينئذ الانشاء واحد وقصد واحد وحكم واحد فالموجود في الخارج شيء واحد بسيط وان كان عند العقل مركبا

فكيف ينفك الفصل في الخارج وبقاء الجنس فان قلت اتحاد القصد بما هو بعد المقصود لكنا نمنع القصد الواحد الاجمالي

مع ان التعدد المقصود بينهم العرف سلمنا التعدد والوجود في الجملة لكن الكلام في ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق ام لا فنقول لا يجوز

الموجود في ضمن الامر اما الجواز المطلق اللابشرط في الغير المقيد بفصل وشرط واما الجواز المشروط التابع لوجود فصل الامر واما الجواز

او مساويه

بالنسبة بين الصلوتين

في فروع المسئلة

والاصل في المسئلة واضح والحق مع النافين لذهاب الجنس بذهاب فصله لوحدة وجودهما منه رح

المنفصل بفصل اخر غير فصل الامر اما الاول فلا يتصور للاتفاق على ان الاحكام خمسة وان الجواز المطلق لا في ضمن احد الفصول فكيف يتحقق حكم بالجواز المطلق واما الثاني فمستلزم لانتفاء الجنس لان التابع ينتفي اذا انتفى المتبوع والمشروط ينتفي بانتفاء شرطه اذ المفروض ان الجواز تابع لا مستقل والثالث يلزم معه اجتماع المتضادين فكيف ينفصل الجواز الموجود في ضمن الامر بفصل غير الامر فالحاصل انا لو سلمنا تعدد الوجود فلا نسلم الوجود بالاستقلال بل المسلم الوجود التبعي المستلزم لذهابه بذهاب الفصل فان تمسك باستصحاب بقاء الجواز قلنا اولا ان المستصحب ان كان هو الوجود المستقل القابل للبقاء بانضمام فصل اخر من الاول كان وجوده ممنوعا وثانيا انه معارض باستصحاب عدم لحوق الفصل الاخر اذ لو بقي فلا بد من ضم فصل اخر لان الجنس لا يمكن بقاؤه بعد فصل فان قلت وجود الفصل قطعي اذ بعد ذهاب المنع من الترك يحصل الاذن في الترك لا محالة فاذا انضم الى الاذن في الفعل بقي الاباحة قلنا القطع بوجود الفصل الاخر انما يصح حيث لم يكن الواقعة خالية عن الحكم فلعل الواقعة بعد النسخ خالية عن الحكم راسا فكيف يقطع بوجود فصل اخر فان قلت خلو الواقعة من الحكم مناف للقواعد ومناف لمذهبك قلنا نحن نقول ان الواقعة خالية عن الحكم الخاص واما الحكم العام فهو موجود اذ لو بقي الجواب بكون المسئلة بعد النسخ خالية عن الحكم الخاص ويكون المرجع عموم دليل الاباحة فيما لا نص فيه مثلا او عموم دليل الحرمة في التوقيفيات فلا يكون الواقعة خالية عن الحكم العام وانما نتكلم في الخاص الحاصل من الجنس والفصل الذي ينضم اليه بعد النسخ على القول بالبقاء فالذي نحن نقطع بوجوده هو الحكم في الواقعة في الجملة اعم من الحكم العام والخاص والذي ينفيه الاصل هو الفصل الحادث بالخصوص من الشارع بعد النسخ في خصوص الواقعة فان قلت على هذا يكون الشك في الحادث اذ كما ان الاصل عدم فصل الخاص كذا الاصل عدم حكم العام والفصل العام قلنا الحكم العام مقطوع الحدوث من الشارع وانما الشك في اندراج المشكوك تحته بخلاف ما نحن فيه فان الشك فيه في الحدوث وسلمنا تعدد الوجود في الخارج على سبيل الاستقلال بحيث يصح بقاء الجواز بعد انتفاء فصل الامر بضم فصل اخر لكن نقول من اين يحكم ببقاء الجواز بمجرد امكانه وفعل النسخ تعلق بالجنس او بكل الاجزاء فان تمسك باستصحاب بقاء الجنس فقد عرفت انه معارض بمثله فان قلنا الاصل عدم تعلق النسخ بالجميع وتعلقه بالنسبة الى الفصل ثابت على كل حال قلنا اذن يكون الشك في الحادث فلا يعتبر الاصل هنا فتامل وهذا الجواب الاخير انما يصح اذا كان النسخ بلفظ نسخت المنع من الترك ويمكن للخصم الاحتجاج بانه يفهم من لفظ نسخت الوجوب او المنع من الترك بقاء الجواز وفيه اولا منع الدلالة اللفظية على البقاء بحيث يكون حجة اذ دلالة المطابقة والتضمن منتفيان واللزوم ايضا عقلا وعرفا وان كان لا يخلو عن اشعار وثانيا انه على فرض الدلالة اللفظية يخرج عن المتنازع فيه اذ الدليل الاجتهادي حينئذ دل على ان الفعل بعد النسخ جائز لا ان الجواز الموجود في ضمن الامر باق وبان انتفاء الاخص لا يوجب انتفاء الاعم وفيه اولا ان ما نحن فيه خارج عن فروع تلك القاعدة فان النسخ كاشف عن عدم وجود الاخص راسا بعد النسخ وثانيا انا قاطعون بانتفاء الاعم بعد انتفاء الاخص كما مر وثالثا سلمنا الشك في بقاء الاعم بعد الاخص لكن يجري الشك في مقام لا يمكن الحكم بالبقاء في استصحاب البقاء فقد ظهر فساده ورابعا سلمنا ان الاعم لا ينتفي بعد انتفاء الاخص قطعا لكن نقول لا دليل على بقاء الجواز هنا لاحتمال تعلق النسخ بالجنس او الجميع والاصلان المتقدمان قد ظهر فسادهما وبان الامر دل على شيئين بطريق تعدد المطلوب والناسخ قد ازال احدهما الاثر الفقد والمتيقن منه في الاخر اي الجنس فمن مجموع الناسخ والمنسوخ نحكم بالبقاء وفيه اولا منع كون الامر بقيدها مطلوبا وثانيا سلمنا تعدد الدلالة والمدلول في الجملة لكن نقول ان الدلالة الثانية اي الدلالة على الجنس تبعية تابعة للدلالة على الكل وكذا المدلول فينتفي الدلالة الثانية بعد انتفاء الدلالة على الكل وثالثا نقول ان قوله يجب الا من الفعل كما انه يدل على الكل فكذا قوله لا يجب الفرق يحكم فينتفي المدلولان الاولان بالمدلولين الثانيين فتامل وبان الاستقراء دل على بقاء الجواز بعد النسخ وفيه انا لم نجد موردا لما نحن فيه فلا استقراء وبان ما لا يدرك كله لا يترك كله ونحوه من النص وفيه ان المتبادر من ذلك ان ذهاب بعض المامور به لا يوجب ذهاب الامر عن الاخر ولا ينصرف الى اجزاء نفس الامر مضافا الى ما مر من الاجوبة عن تلك الاخبار المقام الثاني اعلم انه بعد عدم بقاء الجواز فالحق الرجوع الى القاعدة لا الى الحكم السابق لان ذلك مقتضى القاعدة واما التمسك باستصحاب الحكم السابق بعد القطع بانتفائه فلا وجه له المقام الثالث الحق انه لو سلمنا بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب فالحق هو الاستصحاب للاستصحاب لان الامر كان مركبا من جنس وفصل ثلثة والمقطوع ذهابه انما هو الفصل الثالث اي المنع من الترك وما عداه باق بالاستصحاب ثم لو تنزلنا عن بقاء الندب فالحق الاباحة اذ يبقى حينئذ الجنس مع فصل عدم المرجوحية استصحابا بالبقائهما وهو الاباحة الخاصة لكن القول ببقاء الندب مع انه مقتضى القواعد بعد القول بالبقاء شاذ وهو كاشف عن كون نزاعهم في الدلالة اللفظية لا العقلية ولا اللفظية بانضمام العقل بل يقولون المفهوم منهم بعد النسخ من لفظ الناسخ لو هو مع المنسوخ الاباحة بالمعنى الاخص ضابطة هل يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتفصيل الكلام



البحر

الامر مع العلم بانتفاء شرطه هل يجوز امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه مطلقا ام في خصوص الشرط الوجوبي الشرعي ام لا مطلقا اقوال تحقيق

في جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه

البحث فيه يستدعي رسم مقدمات **المقدمة الاولى** في ان الشرط اما شرط الوجوب واما شرط الوجود والمراد من الاول ما يكون شرطا لتحقق ذات الشيء او لصحته او للعلم به والنسبة بين الشرطين عموم من وجه يجتمعان في التمكن من المامور به ويفترقان في مثل الطهارة للصلوة والاستطاعة للحج والشرط الوجوبي اما عقلي كالقدرة واما شرعي كالاستطاعة للحج الزائدة على التمكن العقلي ولا خلاف في عدم جواز الامر عند علمه بفقد الشرط الوجودي اذ لو كان الشرط الوجودي داخلا في محل النزاع كان لازم قول الخاصة القائلين بعدم الجواز في اصل المسئلة القول بكون كل الاوامر معلقة ولا يوجد امر يكون مطلقا فيرجع النزاع الى وجود الواجب المطلق وعدمه والقول بعدمه من العجائب عند ذلك المعاصي وهو بين الفساد عند الخاصة واكثرهم فظهر ان الشرط الوجودي بالمعنى خارج عن النزاع وان النزاع في الشرط الوجوبي من جهة كونه مقدمة للوجوب سواء كان مقدمة للوجود ايضا ام لا فالخاصة على عدم الجواز وهم بين مطلق الجواز ومفصل بالشرط الوجوبي الشرعي فيخرج الوجوبي العقلي فالمسئلة ثلاثة الاقوال **المقدمة الثانية** الامر والمامور اما جاهلان بانتفاء الشرط الوجوبي او الامر جاهل لا المامور او كلاهما عالمان او المامور جاهل لا الامر فيجوز امر الامر مع فقد الشرط بالاتفاق بل هو واقع في العرف واما في الثاني فكذلك على الظاهر اذ المدار في صحة الامر عدم علم الامر وجهله لا المامور واما في الثالث فالخاصة مع اكثر الاشاعرة على عدم الجواز واما في الرابع فالخاصة على عدم الجواز والاشاعرة على الجواز **المقدمة الثالثة** التكليف اما حقيقي وهو ما كان الداعي فيه على الامر ارادة الامر وقوع المامور به في الخارج الناشي تلك الارادة عن محبوبية الفعل لوجود المصلحة فيه كالامر تعالى بالنسبة الى المطيعين والسرح لتسميته بالوان كلاما ليس في اللفظ واما ابتلائي صوري وهو ما كان الغرض على الامر ارشاد المكلف الى الفعل المحبوب المتضمن للمصلحة واتمام الحجة عليه ليجوز عقابه على تركه فليس الغرض مجرد الارشاد كامر الطبيب بل مجرد الابتلاء والزجر المولى من اهل العرف عبده بشيء بل هو مركب من الجهتين ولم يتعلق غرض الشارع في هذا القسم بوقوع الفعل في الخارج مع العلم بعدم وقوعه سفها او قبيحا وذلك كتكليف العاصين فهو ابتلائي لان الغرض العقاب على الترك وسائر لاجل عدم قصد الابتلاء من جهة اخرى كالقسم الرابع الذي ياتي واما ابتلائي توطيني صوري وهو ما كان الداعي فيه على الامر لا محبوبية اصل الفعل كما كان في القسمين الاولين بل مجرد ارادة وقوع التوطين من المكلف على هذا الفعل منجزا او غير مقيد وخاليا من حسن وقبح كتكليف ابراهيم بذبح ولده اسمعيل عليهما السلام فهو ابتلائي لان الغرض لم يتعلق باتيان نفس الفعل في الواقع بل بمجرد ابتلاء وتوطيني لتعلق غرض الامر بوقوع التوطين في الخارج وثبوت بوجوده حقيقة له وهو مطلق الغرض بوقوع مقدمته الفعل فليس ابتلاء من جهة التوطين اصلا واما ابتلائي من الجهتين وهو ما كان كالقسم السابق لكن مع عدم تحقق التوطين من المكلف في الخارج حتى لا يتعلق ارادة الامر العالم بالعواقب بوقوع شيء من اصل الفعل والتوطين اليه فلا يكون غرضه من التكليف الابتلاء في الجهتين وذلك كافطار الحائض في نهار رمضان قبل حدوث الحيض مع عدم علمها بحدوث الحيض في الواقع لعدم مكلفة باصل الصوم لفقد الشرط فيكون الغرض من تكليفها بالصوم في نفس الامر توطينها عليه ولكن تركت التوطين ايضا فهي عاصية بالافطار وان طرء الحيض بعد افطارها والحاصل ان المطلوب في نفس الامر اما نفس الفعل المامور به لكونه محبوبا وذا مصلحة واما التوطين اليه على الفعل بان يمتثل المكلف ويأتي بالمطلوب ام لا فالثالث اقسام اربعة ومن شرط القسم الاول ان لا يصدر من الحكيم العالم بوقوع الفعل من المكلف كيلا يكون ارادة الوقوع مع عدم وقوعه سفها وان لا يصدر من غير العالم بالعواقب فيشترط عدم العلم بعدم الوقوع ومن شرط القسم الثاني ان لا يصدر من الشارع العالم بالعدم ومن غيره فعلم العلم بالوقوع ومن شرط الثالث ان لا يصدر من الشارع العالم بعدم وقوع التوطين ومن غيره فعدم العلم بوقوعه **ثم اعلم** ان القائلين بالتوسعة اختلفوا فالاظهر منها على اول الوقت ومات في الاثناء مثل العمل فيما فان خصصنا الواجب الموسع باول الوقت كان تماما التاخير فيكون التكليف ابتلائيا او ملحوظا لم يكن هذا الشخص مكلفا وان جعلناه امارة بعدنا اخر الوقت فظهر كونه واجبا والا كان فعله في الاول نفلا مسقطا للفرض كان مرجع هذا الى التخصيص بالاخر وان قلنا بالتوسعة وقلنا بوجوب كون العزم بدلا عن الفعل فالعزم كان تكليفه حقيقيا وان لم يات به كان عاصيا بالفعل كان تكليفه ابتلائيا وان قلنا بالتوسعة ولم نقل بوجوب العزم راسا لا عينا ولا تخييرا لم يكن التكليف بالصلوة بالنسبة الى الشخص المفروض شيئا من الاقسام الاربعة المتقدمة وان قلنا بالحصر في تلك الاقسام فلنا ان نقول لم يات بالفعل حتى يكون التكليف حقيقيا وليس معلقا بالعزم ولا على ترك العزم والتوطين على هذا القول حتى يكون ابتلائيا سائر جهتين ولم يوطن نفسه على العمل حتى يكون توطينيا مستويا مع انهم اي القائلين بالتوسعة اتفقوا على كونه مكلفا بالصلوة بحيث لو كان اتى بها اثيب الكان ممتثلا فلا يكون التكليف توطينيا والحاصل ان القائلين بالتوسعة في الواجب الموسع المذكور يجوزون التاخير والمتفقون على انه مكلف باصل الصلوة وان مات في الاثناء فجاءة فيثاب وانه لو اتى بها الامر كان ممتثلا واتفقوا على عدم الاثم على من مات في الاثناء فجاءة على هذا القول ولا اثم هنا اخرج هذا الشخص على هذا القول عن الاقسام الاربعة فلا يمكن القول بعدم التكليف بالصلوة لانه خلاف

فتدبر

مراعي معناه

تنبيه

ومحل النزاع الشرائط الوجوبية كانت مقدمة للوجود ايضا ام لا وفيما لم يكن للامر بها مطلقا ولا اصل مع الجزم بانتفائه لا الامكان

الاتفاق مع انه لا يتصور قسم خامس عقلا لان الداعي الى الامر اما الرابطة فعل المامور به او التوطين ولا يتصور ثالث اذ التكليف بدون ارادة احدهما سفه لا يصدر من العاقل فضلا عن الشارع لان اما يصدر للمامور به من المامور او للحكيم بعد علمه بعدم الصدور لا يتصور امره الا للابتلاء فلو قصد الفعل او التوطين ولم يقع المقصود ولم يكن عقاب ايضا كان ذلك التكليف عبثا وقبيحا فانحصر التكليف بحكم العقل في الاقسام الاربعة والحال ان هذا التكليف بالنسبة الى هذا الشخص بناء على هذا القول المذكور لا يدخل في شيء منها الا ان يجاب عنه بان هذا الشخص مكلف بالصلوة بالتكليف الابتلائي السارح الطلبي بيانه ان المصلحة الكامنة في الشيء التي يتبعها الحكم قد يقتضي لزوم الاتيان بشيء في وقت خاص يساوي ذلك الوقت ذلك الشيء كالمضيق وقد يقتضي لزوم الاتيان به من دون مدخلية زمان اصلا كصلوة الزلزلة الممتد وقتها بامتداد العمر فلا تختص المصلحة باتيانه في زمان خاص دون زمان وقد يقتضي لزوم الاتيان به في زمان خاص ازيد بمقدار من الشيء كصلوة الظهر الواجبة من الدلوك الى الغروب ولا ريب في انه لو علم المكلف في اثناء الوقت بانه لم يبق من عمره الا مقدار العمل تعين عليه التعجيل في القسمين الاخيرين ويصير الواجب مضيقا والغرض ان يؤدي الى الغروب مثلا زمان طويل في ذلك لبناء العقلاء فيكون اثما بالتاخير ولا يكون في الواقع مكلفا بالواجب الموسع في الزمان المتاخر عن مقدار العمل اذ التكليف حينئذ لا معنى له وليس الفعل الجائز موسعا الى اخر الوقت لان تلك التوسعة مفوتة للغرض ومنافية للمصلحة الكامنة فالوجوب بعد تلك الزمان الممكن فيه العمل وان بقي من الوقت المقرر زمان طويل فاندفع بذلك امران احدهما ان الصلوة لدلوك الشمس يدل على وجوب الصلوة موسعة وبعد العلم بعدم البقاء الى اخر الوقت انتفى الوجوب الموسع الذي هو منطوق الاية الشريفة فحينئذ يحتمل سقوط التكليف راسا ويحتمل الوجوب مضيقا فمن اين لك تعيين الاخير مع ان الاصل البراءة وثانيهما انك قسمت التكليف بالصلوة المستفادة من الاية الشريفة مثلا بالنسبة الى الاشخاص الى حقيقي كما في المطيع والى ابتلائي سارح كما في العاصي وبالنسبة الى هذا الذي مات في الاثناء فجاءة الى ابتلائي وتعليقي وهذا مستلزم لاستعمال الخطاب في الاية الشريفة في اكثر من معنى بل يلزم ذلك في كل خطابات الشرع ووجه اندفاع الاول ان بناء العقلاء على ما ذكرنا من الوجوب مضيقا واندفاع الثاني بان لفظ الامر بالصلوة لم يستعمل الا في معناه الحقيقي المطابقي اي ارادة نقل الفعل موسعا الى اخر الوقت واما وجوبه مضيقا بالنسبة الى هذا الشخص فمن دليل خارج اذا ظهر ذلك فنقول ان لذلك الشخص الظان بالسلامة الميت في الاثناء فجاءة قبل العمل تكليفين واقعي وهو كونه مكلفا بالصلوة الى زمان موته بمعنى انه مكلف بالصلوة مضيقا وظاهري وهو لزوم عمله بمعتقده ومعتقده وجوب الصلوة عليه موسعا الى اخر الوقت لظنه السلامة وعدم وجوب العزم عليه بناء على المذهب المفروض اما تكليفه الظاهري فحقيقي لا انه امتثل به ويفيد ان لا يعزم التوسعة وعمل بمقتضاه وزعم عدم وجوب العزم وعمل بمقتضاه واما تكليفه الواقعي فهو ابتلائي سارح لكنه تعليقي مشروط بانه لا يموت في الاثناء ولاجل فقد الشرط لا يعاقب عليه فان قلت التكليف الواقعي مع عدم الامتثال وعدم العقاب سفه كما مر وايضا التعليق من العالم بالعواقب لا وجه له لانه ان علم بوجود الشرط امر منجزا وان علم بعدمه وجب ترك التكليف راسا قلنا هذا اشتباه في معنى التعليق فان التعليق اما في الامر واما في المامور به والتعليق الممنوع عليه هو الاخير لا الاول فهو جائز وما نحن فيه من قبيل الاول فلا يرد شيء من المحذورين وتحصل الجواب ان هذا الشخص اما ليس مكلفا بالصلوة اصلا فهو خلاف الاتفاق ممن لم يقل باختصاص الوقت بالاخر وخلاف بناء العقلاء مع انه لو لم يكن مكلفا لزم عدم حصول الامتثال لو اتى بالفعل قبل موته والحال انه ممتثل قطعا واما مكلف بالصلوة واقعا وظاهرا الى زمان انقضاء الوقت المحدود شرعا فهو مستلزم لتفويت الغرض والمقصود لان المفروض علم الامر بانه يموت في الاثناء وهو سفه لا يصدر من الحكيم واما مكلف بها ظاهرا وواقعا الى زمان الموت لا بعده فهو مستلزم للاغراء بالجهل اذ المفروض ان المكلف لا يعلم بالموت ويظن السلامة ويقطع بان تكليفه بعدم التاخير عن وقت الموت في مرحلة التكليف الظاهري غلط واما مكلف باتيان الصلوة في الواقع الى وقت الموت وفي الظاهر الى زمان الموت فهو مستلزم للاغراء بالجهل في التكليف الظاهري وتفويت الغرض من حيث التكليف الواقعي فبقي محل فرد ان خصين كونه في الواقع مكلفا بها الى زمان الموت لكن تعليقا لاجل عدم حصول شرطه وهو علم المكلف بعدم التمكن الى اخر الوقت وفي الظاهر مكلفا بها الى اخر الوقت المحدود ومنجزا لاجل اعتقاده بالسلامة واما كون تكليفه تعليقيا بالنسبة الى الظاهر والواقع معا فهو فاسد لان مرجعه بعد جعل التعليق في الامر كما مر الى عدم وجود التكليف حقيقة راسا ظاهرا او واقعا ولازمه عدم حصول الامتثال لو صلى قبل الموت مع ان حصول الامتثال قطعي ولعل ذلك محل الاتفاق ايضا ثم اعلم ان تقسيم التكليف الى الاقسام الاربعة المتقدمة جار في الواجب والحرام وفي جريانه في المندوب والمكروه اشكال بالنسبة الى القسم الثالث والرابع من الاقسام لانه بعد علمه تعالى بعدم اتيان المكلف بالمطلوب وبعدم توطينه يكون الطلب مع عدم العقاب عبثا بخلاف الالزاميات الا ان نقول بان في الطلبيات الغير الالزامية لا يتعلق التكليف والطلب الا بالمطيعين لا بالتاركين فالذي ترك المندوب او ارتكب المكروه لم يتعلق به الطلب

في امتناع التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه

في اقسام التكليف

[illegible]

المدد

في [illegible]

واما الكلام في المسئلة فتفصيله انه ان كان النزاع في صحة الامر الحقيقي من العالم بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع المانع حذرا من السفه والتكليف بالامحال بالاتفاق

في ثمرات الاوامر الامتحانية

فهو خلاف الاتفاق كما ان القول بانه لا طلب عن المكلف في الصحيحات في المكرو هات بل هو مجرد ارشاد من باب اللطف في العلم بعدم الامتثال في
غير محض كما في اوامر الاطباء مع علمهم بعدم الامتثال لحياتنا خلاف ظاهر اوامر الشرع فالاحسن في دفع الاشكال بحيث من الوجهين الاول ان يقال بوجود
الطلب ويتعلقه بالتاركين لكن يكون ثمرة الطلب التعجيل والتشكيك في الابتلاء لكن تعجيل كل شيء بحسبه والتعجيل في الطلبيات الغير الالتزامية
انما هو عدم رفع ورضا التاركين وليس بهذا الطلب التارك ان يقول لو اعطيت المطيع ولو تفضلت بعض زوجيه ولم ترفع درجتي مع امرك فلو
امرتني ولو لم تامر التارك ولم تطلب منه المندوبات مثال الكلام تلخيص لكن الطلب عند الامام الحجة والتعجيل عليه فليس الاوامر
التنزيهية للارشاد محضا بل هي طلبيات حتى من التاركين والثمرة ما ذكرنا **ثم اعلم** انا ان قلنا بان الامر في الاوامر التوطينية كامر ابراهيم
بذبح ولده اسمعيل عليهما السلام وامر الحائض بالصوم مستعمل في نفس التوطين بان يكون المراد من اذبح ولذلك وطن نفسك على ذبح ولذلك
صار الامر مجازا قطعا لكن من حيث المادة اعني استعمال الذبح وارادة التوطين عليه واما الهيئة الموضوعة للالزام فباقية على معناها
الحقيقي اي الوجوب فان الهيئة حقيقة فيما اريد من المادة فالتزاما الا فيما وضع له المادة فيكون المادة في الاوامر التوطينية مجازا والهيئة
حقيقة لكن هذا الاحتمال خلاف فهم العرف لان المتبادر عندهم ارادة المعنى الحقيقي للمادة حتى في التوطينيات لا ارادة التوطين من لفظ الا
وان قلنا ان المستعمل فيه اللفظ هو المعاني الحقيقية كنفس الذبح في المثال المذكور ولكنه ليس معتقد المتكلم فانه يمكن كما هو احد الوجوه في
دفع التناقض فان كل مراد لا يجب ان يكون معتقد المتكلم فيكون المرجع حينئذ الى تخصيص الامر فهو لما اريد من المدخول مع كونه معتقد
المتكلم ايضا او ما هو مطلق ما اريد من المدخول وان لم يكن معتقدا فعلى الاول يكون التكليف التوطيني مجازا ايضا كالقسم الاول الذي كان
الامر فيه مستعملا في نفس التوطين وعلى الاخير يكون حقيقة وهو الحق فان قلت المتبادر من الامر كون الفعل بنفسه مطلوبا ومحبوبا ومقصودا
اصليا فلو قال اذبح ولذلك تبادر منه كون الذبح حسنا قلنا التبادر اطلاقي لعدم صحة سلب الامر التوطيني فلا يصح ان يقال ما امر الله سبحانه
ابرهيم عليه السلام بالذبح واذا صارت مادة الامر حقيقة في الامر التوطيني ايضا كالحقيقي لعدم صحة السلب حكمنا بكون الهيئة ايضا حقيقة
في التوطيني للاجماع المركب بمعنى حكم الوجدان القطعي بعدم الفرق بين المادة والصيغة من تلك الجهة فظهر ان الاوامر التوطينية حقايق
مادة وهيئة لا مجازات وان كان مع فقد القرينة لا ينصرف الامر الى الامر التوطيني لكونه من اندر الافراد التي لا يشملها الاطلاق حتى اذا
دخل عليه سور العموم كاحد القسمين من مبين العدم فلا بد في حمل الامر عليه من قرينة **ثم اعلم** ان الخطابات العامة الشاملة لعامة
المكلفين كاقيموا الصلوة ومن شهد منكم الشهر فليصمه لا يشمل فاقدي شرط الوجوب الذين يكون تكليفهم توطينيا بل هي مختصة بالواجدين
للشرط اما على مجازية الامر التوطيني فواضح لان شمول تلك الخطابات حينئذ للتكليف التوطيني مستلزم لعموم المجاز او استعمال اللفظ في
معناه الحقيقي والمجازي وكل منهما خلاف الاصل واما على الحقيقة فلما مر من انه مبين العدم لا ينصرف اليه الاطلاق فلا بد في اثبات كون
الفاقد للشرط مكلفا بطريق التوطين من دليل خارجي على التكليف لكون الفاقد غير مندرج في الخطابات العامة والدليل على هذا التكليف
ان المكلف ما لم يظن كونه واجدا للشرط وكونه مكلفا ومخاطبا بالواجب فمن باب لزوم العمل بالمعتقد ولزوم دفع الضرر المظنون يلزم عليه
التوطين فهو مكلف بالتكليف الظاهري وفي متن الواقع العمل بالمعتقد فان عمل بمعتقده كان تكليفه حقيقيا وان لم يعمل كان ابتدائيا
سارجا فما توهم بعض من ان تكليف الفاقد للشرط توطيني اما مشوب بما ابتلائي ذو جهتين فهو فاسد لما عرفت من انه ليس مخاطبا بنفس
الفعل في الواقع بل مكلف بالعمل بمعتقده وهو اما حقيقي واما ابتلائي سانج وليس توطينيا مشوبا لما عرفت فيما يليه من ان الشرط منه
موثوق الخطاب في صدوره من الامر بالتنبيه الى ذلك التخصيص لكن كان الغرض والداعي التوطين وقد ظهر ان التخصيص لم يصل بالتنبيه
اليه فطلب باصل الفعل اصلا وان الخطابات العامة مخصصة بالواجدين وكذا الكلام في الابتلائي من جهتين وما اتينا من تمثيلنا بالصوم
الحائض فهو من باب التقريب لا التحقيق فمن الشرع لا يوجد من الاقسام الاربعة الا الثلاثة الاول نعم في العرف كلها واقعة فتوهم كون تلك التكاليف
مجازات او من باب التوطين المشوب ذو جهتين فاسد **المقدمة الرابعة** لا شبهة في جواز التعليق مع جهل الامر وعلم المامور فقد ان الشرط
او وجد المانع او لم يعلم شيئا منهما ولا في جوازه من العالم بالعواقب اذا كان المكلف واحدا والاحوال متعددة كان يقول ان استطعت في كل سنة
فحج او كان المكلف متعددا كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت فمحل الاشتراط انحلال الحكم الى حكمين مطلقين بالنسبة الى الواجد ويسلبه عن الفاقد الفرق
من التعليق الا اختصاصا ولو كان الحال هذا لاتحد الكلمات فعلى هذا لا شبهة على جواز التعليق بما من العالم ووجه الخاصة على العكس لان تمام
التعليق يحمل على معنى التعليق عند العلم بعدم الشرط او على معنى التكليف حتى من الذي الشرط في الجواز وهو الحق فالاوجه للتعليق والظاهر
ان النزاع هنا صغروي لا كبروي اي النزاع في وجود الفائدة وعدمها مع وجود الفائدة حتى اتفق الكل على الجواز والمنكر انما ينكر وجود الفائدة
لا الجواز وعلى فرض وجودها والحق وجود الفائدة وهي ان التعليق ربطه بالابتلاء او التوطين لا للمام الحجة والامتحان مثلا لو علم الامر بعدم حصول

في بيان ثمرات الامر في الاوامر التوطينية

في بيان جواز التعليق

او في جواز التكليف التوطيني على نحو الحقيقة فالحق مع المجوز بجوازه عقلا ووقوعه لغة ووقوعه عرفا وكونه حقيقة تنبيه

تحقيق جواز الامر التوطيني

الخاطب وقال له اعطني درهما لكان ذلك الزاما له باعطاء الدرهم كان عنده درهم ام لم يكن واذا لم يكن وجب عليه الفحص فان اعطاه فهو حقيقي والا فابتلائي سازج ولا امتحان شديد لا عند عدم اعطاء الدرهم واما لو قال له اعطني درهما ان كان حاضرا عندك فيكون للخاطب في التكليف بكون الامر سهلا وينكسر صولة الامر ويحصل فتور للمامور به لاجل السهولة في ان كان المكلف حسن الامتثال فهو مع ذلك يوطن نفسه على الامتثال فيصير توطينيا وامتثالا ويكون امتحانه تماما ويصير ذلك كاشفا عن عدم مصلحة المامور في الاعطاء فهو لم يطيع سواء شك عليه الامر ام لا وعن امر لا يطيع شك عليه الامر ام لا بل قد يكون الغرض ايهام المصلحة على المامور بخلاف الصورة الاولى والحاصل انه عند الفحص والحكم على المخاطب باعطاء الدرهم وان لم يكن حاضرا مع علم الامر بوجوده عنده لا يمكن للمخاطب ان يعتذر بكذا ويقول ان الدرهم ليس حاضرا عندي اذ ليس عليه الفحص حينئذ مما امكن واما اذا علم بوجوده عنده وقال ان كان عندك درهم فاعطني كان للمخاطب ان يعتذر بكذبا بان الدرهم ليس حاضرا عندي ويكون له سعة من ذلك بجهة من ذلك لو وطن نفسه للامتثال لو امتثل ولم يعتذر كذبا بعدم حضور الدرهم كشف ذلك عن ان بناءه على الاطاعة والانقياد ولم احسن اطاعة واتم انقيادا لكن الاشكال في ان وجود تلك الفائدة انما يصح اذا كان الخاطب معتقدا لمجهول الامر لوجود الدرهم واما اذا علم ان المتكلم عالم بالواقع كما في خطابات الشارع بالنسبة الى المكلفين فغير متصور الا ان يكون المخاطب ملتفتا بعلم الشارع وهو فرض نادر فان قلت ثمرة النزاع في وجود الفائدة للتعليق وعدمه واذا فاثر ان وقع التعليق في كلام الشارع فهو كاشف قطعا عن وجود الفائدة وان لم يقع فلا ثمرة للنزاع قلنا يمكن فرض الثمرة فيما لو دل خبر واحد على ان الامام عليه السلام قال لشخص خاص في حال التخاصم لو رايت زيدا فافعل كذا وكانت المسئلة ايضا مختلفا فيها بين الاصحاب فالمجوز يعمل بهذا الخبر والمانع يطرح الخبر الواحد لكن هذا مجرد فرض **ثم اعلم** ان محل النزاع هنا انما هو في جواز التعليق في المامور به بعد صدور الامر قطعا كان يقول اكرم زيدا ان جاءك واما جواز التعليق في اصل الامر والخطاب فهو مقطوع به بل متفق عليه ظاهرا ومن هذا الباب التكاليف التعليقية المتداولة في السنتهم في العقد لا ابى عن جواز ذلك

تحقيق محل النزاع في جواز التكليف التوطيني

المقدمة الخامسة

لا خلاف ظاهرا في جواز التكليف التوطيني وحكي فيه عدم الخلاف والوفاق الا عن السيد عميد الدين وصاحب المعالم ونزاعهم فيه غير محرر فهل النزاع في جواز التكليف التوطيني بان يراد من لفظ الامر التوطين او نزاعهم في جوازه بمعنى ان يكون المستعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقي ولكن لم يكن معتقدا للمتكلم بل كان الداعي هو التوطين او نزاعهم في المقامين معا فالمجوز يجوزهما والمنكر ينكرهما او ان المجوز يجوز احد القسمين والمنكر ينكر القسم الاخر حتى يكون النزاع لفظيا وعلى التقادير فهل الكلام في الجواز العقلي او اللغوي او العرفي والتحقيق ان القسم الاخير جائز عقلا للاصل المأخوذ من طريقة العقلاء ولانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع والوقوع اخص من الجواز فان قلت انه مستلزم للتكليف بالمحال فيما انتفى امكان اصل الفعل للمامور به الغير المعتقد بل هو دائما محال لظهور ان النسخ في التوطينيات قلنا فيح التكليف بالمحال اذا لم يكن معتقدا بل كان المقصود الاتيان بشيء اخر ثم بل لا يصح التكليف التوطيني الا باخفاء المقصود فان قلت انه تكليف وخطاب بالظاهر مع ارادة خلاف الظاهر وهو قبيح لاستلزامه الاغراء بالجهل قلنا لا يحصل المقصود في التكاليف التوطينية الا باخفاء المقصود وارادة خلاف الظاهر والا لم يكن التكليف توطينيا ولا يحصل الابتلاء والامتحان وارادة خلاف الظاهر انما تضر اذا تأخر البيان عن وقت الحاجة واما هذا اي التاخير عن وقت الخطاب فلا دليل على قبحه عقلا ولا عادة بل هو واقع وصحيح لغة ايضا للوقوع وعدم الاستنكار عرفا بل هو حقيقة ايضا لا مجاز كما مر في المقدمة الثالثة لكن لو خالف المكلف لم يمتثل ولم يوطن نفسه فهل العقاب على ترك نفس المامور به الغير المعتقد او على ترك التوطين ونحو ذلك فمن كان المخالف قبل اطلاع المامور على ان المقصود هو التوطين فالعقاب على ترك نفس الفعل كما عليه بناء العرف فيقولون لم ما اتيت بما امرتك فكما ان الامر الصوري كان على الفعل فكذا العقاب الصوري عليه واما بعد الاطلاع فالعقاب على ترك التوطين كما عليه العرف ايضا واما القسم الاول وهو ارادة التوطين من نفس لفظ الامر فالاصل فيه الجواز عقلا وان لم يكن دليل اجتهادي على الجواز العقلي هنا كما كان في القسم الاول فان الواقع في الخارج من الاوامر التوطينية هو القسم الاخير لا القسم الاول فليس لنا التمسك في جوازه عقلا بالوقوع فان قلت انه تكليف بالمحال ظاهرا او انه اغراء بالجهل قلنا الجواب ما مر انفا واما الجواز لغة وعرفا فلا دليل عليه بمعنى انه لا يجوز ان يقول اذبح ولدك ويريد التوطين من اللفظ مع اقامة القرينة على ذلك بل المراد انه لو قال اذبح ولدك في التكاليف التوطينية لم يجز له ارادة التوطين من اللفظ اذ اعتمد في اظهار ارادة التوطين على اقامة قرينة على ارادة التوطين من اللفظ مطلقا كما هو كذلك في التكاليف التوطينية فانهم يكتفون في البيان باظهار ارادة التوطين ولا يقيمون القرينة على ارادة التوطين من حاق اللفظ ووجه عدم الجواز ان قبل اظهار ارادة التوطين يفهم العرف القسم الاخير اي ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ مع كون الداعي هو التوطين لا هذا القسم وهو ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو اراد الامر ذلك لم يفهمه المكلف لا قبل اقامة القرينة على ارادة خلاف الظاهر ولا بعدها الا ان يضم القرينة بالخصوص على ارادة التوطين من حاق اللفظ فلو لم تقم تلك القرينة ولو اراد ذلك كان بمنزلة اخلاف اللفظ مع تاخير بيانه عن وقت الحاجة وهو قبيح

الاغراء

لامن وقت الخطاب

تحقيق جوازه عقلا ووقوعه لغة وعرفا

او على نحو المجاز فالحق جوازه بالاول عقلا وعدم جوازه لغة حدا امر بالامر ... ساير

فهذا القسم من اقسام مقطعا وعلى فرض المخالفة فالعقاب على ترك التوطين مطلقا لا على ترك نفس الفعل لم يرد بها الامر هنا مطلقا الا ارادة صورية
ولا حقيقية **المقدمة السادسة** في تحرير محل النزاع وهو غير محرر في كلامهم فان كان نزاعهم في بحث الامر الامتحاني ان التعليق
من العالم بانتفاء الشرط جايز ام لا ففيه **اولا** لو كان كذلك لم يكن معنى لنزاعهم مرة في جواز التعليق واخرى في جواز امر الامر مع العلم بانتفاء
شرطه بل المتفق الشرط اتى على الجواز في النزاع الاول وعلى عدم الجواز في بحث امر الامر فكيف يحكم باتحاد النزاعين **وثانيا** ان هذا لا
يناسب استدلالهم في هذا البحث على عدم الجواز بقبح التكليف بما لا يطاق فان التعليق بوجود الشرط ليس تكليفا بما لا يطاق **وثالثا**
ان ذلك لا يناسب الثمرات المذكورة لهذا البحث من انتقاض التيمم ولزوم الصوم على الحايض والحج للغايب وغيرها فان قلت ان نزاعهم في جواز
التعليق اعم من صورة العلم بوجدان الشرط وفقدانه وموضوع هذا البحث مختص بصورة العلم بفقد الشرط قلنا اذا كان كذلك فالنزاع في جواز
التعليق لا محالة مغن عن هذا النزاع فما معنى النزاع مرة ثانية مع انه يرد الوجهان الاخيران من الوجوه الثلثة ايضا على هذا الفرض
وان كان نزاعهم هنا في ان التكليف التوطيني جايز ام لا ففيه ان كما انه لا معنى حينئذ لتعدد عنوان بحثنا مع عنوان بحث جواز التكليف
التوطيني والحال انهم ذكروا عنوانين وثانيا انهم نسبوا عدم الجواز في هذا البحث الى الخاصة بإجمعهم مع دعواهم الوفاق على جواز التكليف
التوطيني لامر صاحب لم والسيد المتقدم فكيف يتحد النزاعان وثالثا ان الوجهين الاخيرين من الوجوه المتقدمة يردان هنا وان
كان نزاعهم هنا في جواز الامر منجزا وارادة نفس الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه ففيه انه ان كان مراد المجوزين انه تكليف حقيقي فهو
بين الفساد لان ارادة التكليف الحقيقي مع علم الامر بانتفاء شرط الوجود قبيح وسفه لا يصدر من العالم بعواقب الامور فضلا عن خالق العلم
بانتفاء شرط الوجوب فان قلت ان نزاعهم انما هو في ذلك لكن لما اتفق الخاصة على عدم جواز صدور القبيح منه تعالى فاتفقوا
في المسألة على عدم الجواز والاشاعرة لما لم يقولوا بالحسن والقبح العقليين جوزوا صدور كل فعل منه تعالى لان الحسن ما
حسنه الله تعالى والقبيح ما قبحه الله تعالى وان اي فعل صدر منه تعالى لا يمكن ان يكون قبيحا بمعنى انه لا يتصور قبحه اذ الحسن والقبح لا
يجعله وهو اختياره فكيف يكون ما يختاره قبيحا قلنا ان الاشاعرة ينكرون ادراك الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذم بمعنى انه لا
يدرك الصفات الكامنة اذ لا صفة فيها الا بجعل الشارع وحكمه بان هذه صفة حسنة وتلك قبيحة لان العقل ليس بمدرك راسا وانه
بمعزل عن درجة الاعتبار مطلقا الا انهم يستدلون في علم الكلام وفي العلوم العقلية في اثبات المطالب فنقول ان حكم العقل في
ادراك الحسن والقبح بمعنى كون الفعل ذا مصلحة او مفسدة او موافقا للطبع او معيوبا او غير معيوب لا ينكره جل الاشاعرة ان لم نقل
كلهم وكذا ادراك العقل ان هذا الشيء محال او ممكن او متصور او غير متصور اذا ظهر ذلك فنقول ان حكم العقل فيما نحن فيه بعدم امكان
النزاع في التكليف الحقيقي مع فقد شرط الوجوب وحكمه بقبحه انما هو لاجل عدم امكان وقوع التكليف اللغوي المصطلح فيما نحن فيه
انه لا يتصور وجوده اذ قد مر ان التكليف الحقيقي صدوره مشروط بكون الداعي الى الفعل ارادة الوقوع فبعد علم العالم بعواقب الامور
بان شرط الوجوب غير موجود وانه ما اوجبه عليه لعدم وجود شرط وجوبه كما هو المفروض فكيف يتصور منه ارادة الوقوع وكون الداعي
اليه هو الوقوع مع العلم بعدم الوقوع والحاصل ان التكليف الحقيقي بنفسه محال والاشاعرة ايضا لا يجوزون ذلك وان جوزوا التكليف
بالمحال وان كان مراد المجوزين انه تكليف ابتلائي ساذج بمعنى انه مكلف بالفعل منجزا مع علمه بانتفاء شرط الوجوب ففيه انه يجوز
التكليف التنجيزي بالفعل مع فرض فقد شرط الوجوب غير متصور ولو ابتلائيا اذ ذلك كاشف عن كون الشرط شرطا فاما الامر ليس تنجيزيا
واما الشرط فليس بشرط الوجوب وكلاهما خلاف الفرض مع انهم عند فقد الشرط كما في الحايض اتفقوا على سقوط التكليف والحاصل
انه يحتمل كون نزاعهم هنا في جواز التعليق وعدمه ويؤيده ظاهر كلام المرتضى بعض الشيعة في عنوان هذا البحث كما نقله صاحب
مطوله واختار عدم الجواز مستدلا بان التعليق والاشتراط انما يصح ممن لا سبيل له الى العلم بالكلية لا من العالم بالعواقب ويؤيده
تقرير صاحب لم وغيره اياه وبعض ما مر من الوجوه ويحتمل كون النزاع في التوطين ويؤيده استدلال المجوز بان التكليف كما انه يكون
لمصلحة موجودة في نفس الامر وحينئذ يمكن الجمع بين اتفاق الخاصة على جواز الامر التوطيني الا شاذا منهم وبين اتفاقهم على عدم الجواز
في هذا البحث بحمل الاول على القسم الذي هو التوطين فيكون نزاعهم مع الامة في القسم الاول خلافا لهم مخطوين بتعدد العنوان ولا
التناقض بين الاتفاقين حينئذ وبعض ما مر من عدم مناسبة الاستدلال بلزوم التكليف بالمحال الا ان يقال انه كذلك ظاهرا فتدبر ومن عدم
الثمرات ويحتمل كون النزاع في الابتلائي الساذج والابتلائية الاستدلال بلزوم المحال لا انه كذلك لكن يرد عليهما مر الا ان يدفع بانه لا اشكال
في وجود التكليف عند الفعل بوجود الشرط ولا ينافي عدمه عند العلم بالعدم لكن الكلام في انه عند الشك في انتفاء الشرط وجهه مع
علم الامر بانتفائه في الواقع هل هو مكلف بنفس الفعل ايضا ام لا فالخاصة اتفقوا على عدم وجود التكليف والاشاعرة اتفقوا على الجواز

للغايب ... فيكون نزاعهم مع الامة ... في القسم الاول

بالادلة العقلية

الحقيقي

انتفاء الشرط ... على ... العقوبة

من الحال ... الفعل كما انه يكون ... لمصلحة موجودة في نفسه

او في صحة التكليف الابتلائي السابع التنجيزي كما ان الظ انه محل نزاعهم بمعنى التكليف في الواقع بنفس الفعل المفقود شرط وجوبه فالحق مع المانع خلافه من التكليف بالمحال نتيج

والفريقان اتفقوا على ان المرأة الشاكة في حصول الحيض في نهار رمضان مثلا اذا افطرت قبل حصول الحيض ثم حصل الحيض اثمة الا ان الخاصة
يقولون على العقاب على ترك التوطين الواجب من باب لزوم العمل بالمعتقد والاشاعرة يقولون العقاب على ترك نفس الفعل فان قلت انك
اخرجت صورة العلم بعدم الشرط عن النزاع مع ان من الاشاعرة من جوز في محل النزاع امر الامر مع علم المامور بانتفاء الشرط فكيف اخرجته من
محل النزاع قلنا ان من يقول به انما يقول بذلك اذا حصل العلم للمكلف سابقا على انتفاء الشرط بان تعلم المرأة من الصبح انها تحيض في العصر
تجوز هذا القائل امرها بالصوم واما اذا كان العلم بالانتفاء مقارنا للانتفاء فالكل متفقون على عدم التكليف وعدم العقاب على
عدم الامتثال ويرشد اليه استدلالهم على الجواز هنا بان المصلحة قد يكون في المامور به وقد يكون في نفس الامر فان هذا يشعر بان الامر عند
المجوز ليس على نفس الفعل بل على التوطين بطريق كون التوطين داعيا على الامر ويحتمل كون النزاع هنا صغرويا اي ناشئا عن نزاع الصغرى
وهو نزاعهم في ان الارادة هل هي شرط للوجوب لاضطرار العبد فيها ام للوجوب لكونها اختيارية فالاشاعرة حكموا بالاضطرار فالارادة
عندهم شرط الوجود والخاصة حكموا بالاختيار فهي عندهم شرط الوجوب واتفق الفريقان على وجود التكليف في المكلفات من العقايد والاحكام
وكونه معاقبا على تركها فعلى مذهب الاشعري يكون التكليف بتلك الاحكام عند عدم ارادة المكلف من امر الامر مع العلم بانتفاء شرط
الوجوب ويكون معاقبا ايضا وعلى مذهب الخاصة لا يكون كذلك فاذن اتفق الاشاعرة على الجواز في مسئلتنا هذه والخاصة على عدم
الجواز مع اتفاقهما على وجود التكليف والعقاب لكن النزاع صغروي ويؤيده استدلالهم هنا بانه لو لم يجز لم يعص احد الى اخر الدليل ويؤيده
عدم مناسبة ثمرات المذكورة لذلك ويحتمل ان يكون النزاع في جواز الامر بالامر الحقيقي اللغوي اعم من كون التكليف توطينيا بان يكون
الداعي هو التوطين ومن كونه ابتلائيا سادجا ومن كون النزاع صغرويا كما اشعر بالتوطيني بعض ادلتهم وبالصغروي بعض منها وبالابتلائي
بعضها ويرشد اتفاقهم ظاهرا على جواز التوطيني لا ان يوجه بما مر واحسن الاحتمالات اي اربطها الاول والاول والاخير اما الاخير فواضح
اما الاول فلعدم ورود شيء عليه لا استدلال بلزوم التكليف بالانطباق اذ يمكن دفع محذور تعدد العنوان بان هذا فرد من افراد مطلق التعليق
وبخصوصيته عنوان العنوان الخ وجعله بعض من مقدمات ما نحن فيه واما عدم ترتب الثمرات ولاجل فساده في نفسها بل هي لا تتفرع على
شيء من الاحتمالات واما اختيار القولين المختلفين من شخص واحد فيمكن دفعه بما دفعنا به محذور تعدد العنوان لكن نحن نتكلم في كل الاحتمالات
والعجب من الاشاعرة حيث اتفقوا على ان العباد مكلفون بالخطابات الشرعية وعلى ان العبد مجبور في الارادة وعلى ان الارادة من شرائط
الوجوب ومع ذلك كلهم او جلهم على ان امر الامر مع علم المامور بانتفاء الشرط باطل ولازم ذلك ان لا يكون العاصون الغير المريدين
للامتثال عاصين ومكلفين لانتفاء الشرط الوجوب مع علمهم بذلك كالامر والحاصل انه بعد اتفاقهم كلا او جلا على عدم وجود التكليف
عند علمهما بفقد الشرط واتفاقهم على ان الارادة من شرائط الوجوب يلزمهم القول بانتفاء التكاليف عند عدم الارادة مع انهم قائلون بوجود
التكليف الا ان يقال ان قولهم بعدم التكليف عند علمهما بالفقدان انما هو فيما عدا الارادة من شرائط الوجوب فلا تناقض في كلامهم

المقدمة السابعة

في ثمرة النزاع منها ما لو وجد المتيمم الماء ولم يمض منه مقدار يتمكن من الوضوء فيه ثم فقد الماء فقضيتا
التيمم ولزوم اعادته متفرع على المسئلة فان قلنا بان امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط جائز فسد التيمم اذ لو بقي التيمم بعد تعلق الامر بالوضوء
لزم تحصيل الحاصل بالنسبة الى الطهارة فالامر بالوضوء ملازم لفساد التيمم فيلزم الاعادة وان قلنا بعدم جوازه لم يتعلق الامر بالوضوء
فيبقى التيمم بحاله اذ لم يحصل له رافع مضافا الى استصحاب بقاء التيمم فيكون القول بالصحة مستندا الى دليلين وفيه ان القول بجواز امر الامر
مع العلم بانتفاء الشرط يجامع القول ببقاء التيمم اما اولا فلان المستلزم لبطلان التيمم وجود الامر بالوضوء لا جواز الامر به ولا نم ان كل جائز
واقع الا ان يقال بعد تعلق جواز الامر شمله اطلاق الامر بالوضوء او عمومه الوجود المقتضي وانتفاء المانع بالفرض واما ثانيا فلان تحصيل
الحاصل انما يلزم اذا كان التيمم رافعا للحدث كالوضوء لا مبيحا للصلوة والحال انه مبيح لا رافع فنقول لا تلازم وجود الامر بالوضوء وبقاء التيمم
اذ لعل الغرض من الامر بالوضوء رفع الحدث لا باخذ الصلوة فلا يلزم تحصيل الحاصل واما ثالثا فنقول بعد تسليم كون كل منهما رافعا
ام مبيحا انه لا يلزم تحصيل الحاصل ايضا لو بقي التيمم بعد وجود الامر بالوضوء لان ذلك انما يلزم حيث وجد المامور به بالامر الوضوئي حين
وجود اثر التيمم لكن نحن نقول انه يحتمل ان يكون بمجرد الوضوء رافعا لاثر التيمم بمعنى ان الشارع جعل الوضوء مقدما على التيمم حكم
بمجرد الوضوء في الخارج بنفي اثر التيمم لا بالشروع فيه فيكون كل منهما مثل امبيحا ويكون وجود الوضوء مثلا ناقضا للتيمم فزمان وجود
المامور به الوضوئي انما هو بعد تمام الوضوء وان كان زمان الامر مقدما والحاصل انه يقارن بطلان التيمم وجود الوضوء فيكون مامورا
بالوضوء ويتيسر باجتماع الامر اذ نقضه مشروط بوجوده والمفروض عدم الوجود وكون نفس تمكن الظاهري من الوضوء ناقضا للتيمم ثم
خرج صحة مضي زمان يتمكن من الوضوء ثم زال التمكن ناقضا واما فيما نحن فيه فلعل الناقض الوضوء لا مطلق التمكن فظهر انه لا ملازمة

بين

او فيا لصغرى بمنع ان العبد مجبور في الارادة حتى يكون الامر بالفعل عند عدمها من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب تنبيه

بين القول بالجواز وفساد التيمم من حيث هو الا ان الدليل الخارجي على فساد التيمم هنا ولو قام الدليل الخارجي لكان الحكم بالفساد لا ثمرة للحكم على هذه المسئلة فتخرج عن الثمرة وكذلك القول بعدم الجواز ليس ملازما مع القول ببقاء التيمم بل يجامع القول بفساده لان المراد اما اثبات استلزام ذلك القول للصحة ذاتا من حيث هو مع قطع النظر عن الادلة الخارجية فهو كما ترى اذ لا ملازمة بينهما لاحتمال وجود مانع لها من الصحة كان يكون نفس رؤية الماء وجوده ناقضا للتيمم كما دل عليه الاخبار وظاهر كلمات جل الاخيار وان تمسك باصالة عدم المانع او استصحاب الصحة فقد خرجت عن الفرض وهو اثبات الاستلزام بينهما من حيث هو واما اثبات ان القول بالجواز يستلزم الفساد والقول بعدم الجواز لا يستلزمه حتى يكون ذلك ثمرة واذا لم يستلزم القول بعدم الجواز الفساد امكن اثبات الصحة بانضمام اصل ونحوه فيثمر اذ قد ثبتنا ان القول بالجواز اعم من الصحة والفساد وصح اجراء استصحاب الصحة على كل من القولين وكذا اصالة عدم المانع وبطلت الثمرة والحاصل انه ان كان صحة التيمم على القول بعدم الجواز مستفادا من الدليل الخارجي فهو ليس بثمرة النزاع وان كان للتفريع على هذه المسئلة فقد عرفت عدم الملازمة من الطرفين هذا هو الكلام في الثمرة واما استصحاب الصحة الذي جعله دليلا اخر ففيه ان كون الاستصحاب دليلا اخر على الصحة انما هو حيث لا يحتاج البحث اتمام الدليل الاول بان يقال ان القول بعدم الجواز يستلزم الصحة واما اذا قيل ان القول بعدم الجواز ثمرته عدم استلزام الفساد فيتمسك في اثبات الصحة بالاستصحاب فيكون متمما للدليل لا دليلا على الصحة واما فساد الاستصحاب حيث جعل دليلا مستقلا من وجوه الاول ان هذا الاستصحاب غير جار للقطع بانتفاء المستصحب وهو صحة الدخول في الصلوة مع هذا التيمم اذ بعد وجود الماء وظن التمكن عن الوضوء حرم عليه الدخول في الصلوة بهذا التيمم فلا يمكن اجراء استصحاب الصحة التي هي بمعنى عدم جواز الدخول في الصلوة الثاني سلمنا فرض تسليم الجريان نظرا الى وجوب المنع عن الدخول في الصلوة من جهة رؤية الماء وظن التمكن لا ينافي ابا حمة الدخول من جهة نفس التيمم كما لو كان الشخص متطهرا او ثوبه نجسا فليس له الدخول في الصلوة لكن من جهة النجاسة لا من جهة عدم الاباحة من حيث الطهارة من الحدث وما نحن فيه من هذا الباب فاذا زال المانع من جهة ظن التمكن من الماء جاز الدخول من حيث التيمم كما لو زال نجاسة الثوب في المثال المفروض فنقول ان الاستصحاب معارض باستصحاب المنع الموجود سابقا اذ يحتمل كون المنع من جهة انتقاض التيمم بوجود الماء فيستصحب المنع الا ان المنع يكون واقعيا كما انه ظاهري ايضا واذا احتمل كون المنع واقعيا جرى استصحاب المنع المعلوم وجوده مرددا بين الامرين وهذا الاستصحاب اقوى لانه متاخر عن التيمم وارد عليه الثالث انا سلمنا عدم تقدم استصحاب المنع غاية ما في الباب تعارضهما وتساقطهما فيبقى الصحة خاليا عن الدليل ويصير اصالة الاشتغال المقتضية لاعادة التيمم سليمة عن المعارض لا ان يدعى ان استصحاب الصحة جار واستصحاب المنع غير جار لان استصحاب عرضي اذ المنع عرضي فان المنع عن دخول الواقعي في الاصل كان مشكوكا كالنجاسة الذاتية في الحيوان المشكوك نجاسته بعد الموت ولان الشك بالنسبة الى المنع الواقعي جار في الاستصحاب ليس بحجة ولان استصحاب الصحة لكونه مزيلا بالنسبة الى استصحاب المنع مقدم عليه بعد فرض تعارضهما الا ان نمنع مانع من كون استصحاب الصحة مزيلا ويدعي ان كلا منهما مزيل للاخر لكن بناء العرف على تقديم استصحاب الصحة ومن

جملة الثمرات وجوب القضاء وعدمه على من دخل عليه الوقت وهو واجد للشرائط ثم زال الشرط قبل مضي زمان يسع الاتيان بالواجب كما لو جن او حاضت المرأة فان قلنا بالجواز وجب القضاء وان قلنا بعدمه لم يجب فهذا القول بالجواز لا يلازم وجوب القضاء اما اذا قلنا بان القضاء تابع للاداء فلان الامر الاداء في الوقت اما لم يتعلق على هذا الشخص فلا اداء حتى يتبعها القضاء واما تعلق به تعلقا اى معلقا على وجود شرط الوجوب كان يقول يجب عليك الصلوة ان لم تصر مجنونا فهذا ايضا معناه ان التكليف لم يتعلق بالاداء فلا القضاء واما تعلق منجزا فالامر بها اما ابتلائي ساذج واما توطيني اما على الاخير فعدم وجوب القضاء واضح اذ المكلف قد اتى بالتوطين واما الرواية بر فان كان قد اتى بر فهو فلا معنى لوجوب القضاء وان لم يات به حتى خرج الوقت فلا يتصور قضاء التوطين اذ الامر التوطيني وهو الامتحان انما يتصور اذا جهل المامور الامر التوطين وعلم ارادة نفس الفعل وبعد خروج الوقت علم المكلف بان المقصود كان هو التوطين لا يتصور التوطين حتى يجب على المكلف القضاء واما على الاول فعدم وجوب القضاء واضح ايضا لان من جملة مدارك القضاء بتبعية القضاء للاداء الاستصحاب وهو لا يتصور فيما نحن فيه لان الامر على فرض وجوده انقطع بعد حضوره فقد ان الشرط بالاتفاق كما سيجيء ومن جملة مداركهم ان الامر بالاداء فعل مطلوب فاذا فات احد المطلوبين وهو الفرد الخاص بقي الاخر وهو الطبيعة فيتبع القضاء الاداء ووجوب القضاء من جهة هذا المدرك لا يتفاوت فيما الحال بين القول بالجواز هنا وعدمه واما اذا قلنا بان القضاء بفرض جديد فلان النسبة بين وجوب القضاء عموم من وجه يجتمعان في ترك الصلوة الظهر مع امكانها وينفردان في صلوة العيدين فان فيهما الاداء لا القضاء وفي وجوب القضاء على من نام من اول الوقت الى اخره فيه القضاء لا الاداء فلا وجود الامر يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم عدمه فوجود الاداء فيما نحن فيه لا يستلزم القضاء ولا عدمه يستلزم عدمه ومن هنا ظهر عدم ملازمة القول بالجواز مع القول بوجوب القضاء

او هو مختار فيها حتى يكون من باب الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجود فالحق مع القائل بالاختيار فخرج عن المتنازع منه

وعلى ما لازمنا القول بعدم الجواز لعدم وجوب القضاء فلا يلزم شيء من القولين فيما نحن فيه شيء من وجوب القضاء وعدمه فان قلت اذا كان
تبعية القضاء الاستقراء يلزم هنا على القول بالجواز وجوب القضاء قلنا ان الاستقراء الحاصل على تبعية القضاء في الموقتات بعد عدم
الاداء مركب من صورة وجود الامر بالاداء ومن عدم كالنوم المستوعب مع عدم وجوب الاداء عليه فاذا كان كذلك لم يثبت فيما نحن فيه لانه لا
يلزم على القولين اي الجواز وعدمه الحكم بوجوب القضاء اذ الاستقراء حكم مطلقا على وجوب القضاء وجب الاداء ام لا كالنائم فان قلت ان
مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر بالاداء لا غير قلنا اذا كان كذلك قلنا ان نقول ان مورد الاستقراء هو صورة وجود الامر حال كون
الشخص واجدا للشرائط لا غير فلا ينفع الاستقراء في محل نزاعنا ثم لو كان متمسك القائل بالتبعية عدم استلزام انتفاء الخاص لانتفاء العام
او الاخبار الثلاثة او ان الوقت كالاجل للدين لترتب الثمرة المذكورة فيما نحن فيه الا ان الاولين من الثلاثة لم يتمسك بها احد من العلماء
في مسألة تبعية القضاء للاداء والقول بالتبعية من تلك الجهة مع ان الفقهاء ذكروا الثمرة مطلقة كما ذكرها اولا ولم يفرقوا بين ادلة
التبعية فلا يتم كلامهم واطلاقهم ومن جملة الثمرات لزوم الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم انكشف فقد شرط للوجوب في الواقع
على القول بالجواز وعدم لزومها على القول الاخر وفيه ان لزوم الكفارة لاجل كون الافطار محرما حرمة حاصلة على القولين لان من لا
يجوز ايضا يقول بوجود الامساك بالتكليف الظاهري فاللازم الكفارة على القولين واما لاجل النصوص الدالة على وجوب الكفارة على المفطر
في نهار رمضان فلا ريب ان تلك الادلة وان كان ظواهرها لزوم الكفارة على من افطر الصوم المامور به الواقعي ولا يشمل التكليف الظاهري
الذي يقول به مانع الجواز هنا الا ان الحق انه كان ظاهرها ذلك كما ان ظاهرها وجود شرائط الوجوب لا مطلق الامر الواقعي وان لم يوجد شرائط
الوجوب فلا كفارة حينئذ على القولين ولو فرض خبر دل على وجوب الكفارة على من ترك الصيام الواقعي وان فقد شرط الوجوب لترتب
الثمرة لكنه مجرد فرض ومن جملة الثمرات لزوم الحج على من منعه مانع عنه في العام الاول على القول بالجواز وعدمه على القول بعدمه
ومما يظهر فسادها ايضا انه لا تظهر الثمرة في النذر واخويه والظهار واما فيما عدا ذلك فيمكن ان يقال بوجود ثمرة للاشاعرة وهي انقطاع
لزوم وجود التكليف على العاصين عنهم فانهم بعد ما قالوا ان الارادة من شرط الوجوب لا الامر مع العلم بانتفاء شرطه لزمهم القول بعدم
التكليف على العاصين مع انهم اتفقوا على انهم مكلفون ولما انهم قالوا بالجواز اندفع عنهم الايراد وفيه ان هذا ليس ثمرة بحثنا هذا بل هو
ثمرة جواز التكليف بما لا يطاق الذي يقول به الاشاعرة مع ان كلامنا انما هو في صورة جهل المامور بفقد الشرط واما مع علمه كالامر فهم
ايضا واكثرهم قالوا بعدم الجواز هنا والامر بالنسبة الى فقد الارادة من الاخير فلا يمكن الجمع بجواز الامر مع العلم بانتفاء الارادة مع القول
باضطرار العباد فيها حتى يندفع عنهم الايراد كما اشرنا وان خصصت قولهم بعدم جواز الامر عند علمها بالفقد لان بغير الارادة كما مر
فنقول لا يكون ذلك ح ثمرة للبحث اذ الكلام في صورة جهل المامور فهذا يخرج عن محل النزاع وعن ثمرة محل النزاع ويمكن ان يقال بوجود
الثمرة بين القولين فيما لو دخل الوقت للمقدر فالاشاعرة يقولون ان المكلف يقطع بوجود التكليف لان شرط الوجوب اما موجود
واما غير موجود وعلى التقديرين هو مكلف فيجب عليه الاقدام واما الخاصة فلما لم يجوزوا ذلك فلم يعلم المكلف بتعلق التكليف بمجرد
دخول الوقت لاحتمال فقد شرط الوجوب في الواقع فلا يجب عليه الاقدام على الواجب لعدم العلم بالوجوب وفيه ان الخاصة ايضا بعد ظن
التمكن يوجبون الاقدام كالاشاعرة ويمكن ان يقال بوجود الثمرة فيما اذا دخل الوقت وقطع المكلف بان شرط الوجوب يبقى بعد مضي
مقدار من الزمان يمكن فيه من اداء الواجب ظن ايضا بانتفائه قبل ذلك فبسبب القطع بانتفاء شرط الوجوب بعد انقضاء ذلك القدر
من الزمان يصير هذا الواجب على فرض الوجوب مضيقا ولكن عند حصول الظن بانتفائه قبل التمكن ايضا فان قام دليل على ان هذا الظن
كالعلم لم يجب الاقدام على القولين في هذا البحث وان قام دليل على احد الطرفين فان قلنا بالجواز لزم الاقدام على العمل لان الشرط في الواقع
اما موجود واما مفقود وعلى التقديرين يجوز الامر الفرض فالتكليف معلوم وان قلنا بعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط صار
تعلق التكليف مشكوكا للشك في وجود الشرط فلا نعلم وجود التكليف الواقعي لاحتمال تحقق الظن بفقد الشرط مع عدم العلم به فاصل البراءة
عند الشك يحكم بعدم التكليف فلا يجب الاقدام لكن هذا مجرد فرض اذ الدليل الخارجي على احد الطرفين موجود كما يجي ان شاء الله تعالى
فان قلت يمكن الثمرة فيما اذا قلنا ان محل النزاع الابتلائي السابق بان يقال انه حينئذ يكون كل من الطرفين متفقين على وجود التكليف
على الشخص في نهار رمضان مثلا اذا ما على التكليف جاهلا بفقد الشرط فلو افطر في الصبح ثم جن في وقت العصر لكان معاقبا عند الفريقين لكن
عند الاشاعرة بمخالفة الصوم الواقعي وعند الخاصة بترك التوطين والعمل بالمعتقد فلا ريب في العقاب على ترك اصل الفعل المامور به فما
ويكون هذا ثمرة بين القولين قلنا لا فرق في العقاب بين ترك العمل بالمعتقد وبين ترك نفس الفعل وان العقاب على ترك المعتقد يختلف
باختلاف مراتب المعتقد فليس لمخالفة العمل بالمعتقد مرتبة معينة من العقاب الا ان يقال ان ترك التوطين على الفعل الذي لو كان به

تركه كبيرة ليس بمعلوم لانه كبيرة خلا بعد في القول بوجود الثمرة بعد القول بعدم كون ترك التوطين كبيرة في الفسق والعدالة **المقدمة الثامنة**
الاصل في مسئلتنا مع الاشاعرة هو المراد بها القاعدة المأخوذة من بناء العقلاء الذين يثبتون اثار الامكان على الشيء المشكوك امكانه وامتناعه
مع ان المفهوم المتصور عقلا اما واجب او اما ممكن بالامكان الخاص واما ممتنع فالممكن منه قسيمان الواجب الممكن والمراد بالجواز هنا ما نحن فيه مقابل
الامتناع والظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب الغالب في المفاهيم المتصورة الامكان بهذا المعنى الاعم المقابل للامتناع فيلحق ما نحن فيه بالغالب
ويرد على الاخير ان كون مستند كل القائلين بهذا الاصل هو هذا الاستقراء او الغلبة بعيد فان هذا الاصل ما يعمل به الكل والظاهر ان ذلك لبناء
العقلاء اذا تمهد تلك المقدمات فنقول ان النزاع ان كان في صحة الامر الحقيقي المصطلح من الامر العالم بانتفاء شرط الوجوب فالحق مع
المانعين للزوم التكليف بما لا يطاق المنفي عقلا وشرعا كتابا وسنة وللزوم السفه عن الحكيم في ارادة الوقوع مع العلم بعدم القدرة وعدم وجود
شرط الوجوب بل لا يتصور كما مر وان كان في جواز التكليف التوطيني بان يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي وكان الداعي هو التوطين فالحق
مع المجوزين كما مر من جوازه عقلا وصحته لغة ووقوعه عرفا وكونه حقيقة ولزوم التكليف بالمحال ثم بطلانه بعد تسليم اللزوم اذ [illegible] التكليف
بالمحال حتى المتوقف على المقصود ثم والقول بلزوم الخطاب بما لا يفهم [illegible] كل خلاف ظاهر ثم مع ان [illegible]
موجودة عند الحاجة وتأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة جائز وشايع وان كان في التوطيني بمعنى ارادة التوطين من حاق اللفظ ففي
منه الجواز الدلالي عقلا وعدم الجواز لغة كما مر مفصلا واما لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة وان كان في التكليف الابتلائي بمعنى التكليف في
الواقع بنفس الفعل المقصود شرطه كامر الحائض بعد العصر الجاهلة به في صبح رمضان بالصوم الواقعي التمام الصحيح فالحق فيه عدم الجواز
لانه تكليف بما لا يطاق بل هي مأمورة بالتوطين ومعاقبة على ترك التوطين لا على ترك الصوم الواقعي وان كان النزاع في شرطه كان
كونه شرطا للوجوب محل الخلاف كالارادة فقال الاشاعرة باضطرارية العبد فيها فيكون شرطا للوجوب ومع ذلك جوزوا امر الامر مع العلم
بانتفاء الشرط وقال الخاصة انها اختيارية فهي من شرائط الوجود ومع ذلك التكليف عند عدم الارادة مسلم كما هو المتفق عليه بين العدلية
لكن الصغرى اي كونها شرطا للوجوب واضطراريتها للعبد ممنوعة ولو سلمنا الصغرى منعنا الكبرى وان كان النزاع في اثبات الجواز في اثبات
الايجاب الجزئي بمعنى ان المانع يمنع جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط بجميع الانحاء المذكورة الى هنا والمثبت يريد اثبات الجواز في الجملة
فالحق فيه التردد بين الاحتمالات السابقة وقبول ما صححناه وهو التوطين الحقيقي وطرح ما عداه هذا كله اذا كان النزاع في التكليف التنجيزي
واما اذا كان نزاعهم في التعليقي الذي هو الاحتمال الثالث فان كان مراد المجوز الامر التعليقي الحقيقي بان يريد الامر مع علمه بانتفاء الشرط
الوجوب لو فرض وجوده وكان غرضه من الامر ذلك فالحق عدم الجواز لما مر وان كان مراده التعليقي التوطيني المجازي فالحق عدم الجواز لغة كما مر وان
كان مراده الابتلائي السانح بان قال الامر لعالم التمكن من صوم رمضان العالم بالفقدان مع جهل المأمور بها المكلف صم اليوم ان كنت
قادرا وكان غرضه من الامر العقاب اذا ترك الصوم المعلق بالواقع فالحق فيه ان يقال ان الامر مع الحالة المذكورة اما يريد مع ذلك من الامر
العقاب على المكلف ان ترك الصوم اختيارا بان كان الداعي له على الامر العلة الغائية من امره وان يعذبه على القول الاختياري كان
في نظره اذا امر مع العلم بانتفاء الشرط الوجوب وانتفاء التمكن فهو فاسد لان قصد ذلك بعد علمه بعدم التمكن وفقدان شرط الوجوب [illegible]
يعلم ان تركه ليس اختياريا واما ان يريد العقاب على الترك وان لم يتمكن من الفعل فهو واضح الفساد لان العقاب [illegible] جزاء المكلف لما ترك
اختيارا ام اضطرارا موجود ايضا ولا يختلف العقاب عن الامر التعليقي في كون العقاب تنجيزيا الا ان يكون الامر تنجيزيا العقاب مع عدم التمكن
تكليفا بما لا يطاق فيكون فاسدا لعين ما مر في الابتلائي السانح التنجيزي وان كان مراد المجوز ان التكليف التعليقي مع العلم بانتفاء الشرط
الذي كونه شرطا للوجوب محل الخلاف ففيه فالكلام ما مر في التنجيزي وان كان المراد اثبات الجواز في الجملة في مقابل السلب الكلي فالتحقيق
ما مر في التنجيزي من هذا القسم **ثم اعلم** ان ترديدنا في محل النزاع بين المذكورات انما هو لاجل الاخذ بالمتيقن والا فالظاهر [illegible]
ان النزاع في الابتلائي السانح التنجيزي كما يشهد به الاستدلال بالتكليف بما لا يطاق وكيفية النزاع انه عند علم المأمور بوجود الشرط او علمه
بعدم الوجود لا اشكال في صورة جهل المأمور مع علم الامر بفقد الشرط فاذ عرفت انه كما يمكن الامر بالواجب حين وجود الشرط مع جهل
المكلف بالفقدان فيكون ذلك الواجب امتثاليا من دون اشتراطه بالشرط الوجودي الذي كان شرطا في صورة الوجدان ام لا يمكن
لا بمعنى ان الاشاعرة يقولون انه مأمور به عند فقد الشرط بنفس الفعل مع فرض كون ذلك الشرط شرطا حتى في صورة الجهل مع فرض الفقد
في الواقع كيف يتصور القول بوجود التكليف مع انتفاء الشرط اذ لو وجد التكليف لزم خروج شرط الوجوب عن الشرطية ولزم خلاف
المفروض فكيف يقول الاشاعرة ان ذلك الشيء مع كونه شرطا للوجوب يكون المأمور به عند فقده ايضا مأمورا به فان [illegible]
ان يبين لا ينفوه [illegible] الاشاعرة [illegible] يقولون بجواز التكليف عند فقد الشرط [illegible]

ثم تحرير النزاع قد تفرض فيما لو وجد المتيمم الماء ولم يمض من الزمان ما يتمكن من الوضوء فيه ففقده فهل يبطل التيمم ام لا تتابع

فنقول ان ذلك لا يجوز للزوم التكليف بما لا يطاق فيما اذا انتفى شرط الوجوب كالقدرة وهم لما جوزوا التكليف بالمحال جوزوا ذلك فصار
حاصل الكلام الى هنا انه لو كان التكليف توطينيا حقيقيا فالحق الجواز تنجيزيا كان او تعليقيا او فيما عداه الحق عدم الجواز تعليقيا ام تنجيزيا
احتجوا بانه لو لم يجز لم يقع والوقوع اخص من الجواز كما في ابرهيم عليه السلام بذبح ولده اسمعيل عليه السلام فانه امر به ولم يحصل
عنه لا للمعصية بل بفقد الشرط في الواقع اما كونه مامورا فلظواهر الايات في الروايات واما انه لم يتركه اختيارا فلانه كان معصوما ولو كان
تركه اختيارا من غير فقد الشرط لكان عاصيا فظهر ان الترك كان مسببا من فقد الشرط ولان ذلك تعالى ظاهره مدح القول بالترك ولما
الترك فلظواهر الاخبار **والجواب** عنه ان المحتمل في قضية ابرهيم عليه السلام وجوه الأول كونه مامورا بنفس المقدمات بان اوحى الله
تعالى اليه انه يجب عليك الاتيان بمقدمات ذبح ولدك ولا ينافيه الفدية لانه لما ظنه عليه السلام من انه سيؤمر بنفس الذبح ايضا او الفداء عن
المقدمات المتروكة الغير المامور بها ولا يجب ان يكون الفداء من جنس المفدى ولا الاشتغال والفزع يجريان العادة بالامر بالذبح بعد الامر
بمقدماته فكان يفزع لظنه ذلك ويؤيد هذا الاحتمال قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولا ينافيه قوله تعالى حكاية عنه يا بني اني ارى في المنام
اني اذبحك لانه لو لم نقل بان الاشتغال بمقدمات الذبح يصدق عليه انه يذبح فيقال انه يذبح الغنم حين امرار السكين بحلقه فلا اقل
من كونه مجازا شايعا من باب مجاز المشارفة الثاني يحتمل ان يكون المامور نفس الذبح وفعله ابرهيم عليه السلام لكنه كل ما قطع التحم ولعله
بعض الاخبار ويؤيده قوله تعالى قد صدقت اي لا ينافيه الثالث ان يكون مامورا بالذبح بان خوطب عليه اذبح ولدك وكان الذبح
هو التوطين وكان لفظ الامر حقيقة ويكون الامر توطينيا بخلاف الاولين الرابع ان يكون كالثالث لكن اريد من اللفظ فيكون لفظ الامر
مجازا والتكليف بالمحال حقيقيا والفرق بين هذا والاول ان في الاول كان المامور اولا المقدمات عالما به المخاطب حين الخطاب فيخرج
عن الابتلاء والتوطين بقسميه بخلاف هذا فانه قسم من التوطين الخامس ان يكون التكليف بنفس الذبح لكن التكليف الابتلائي الساذج مع
وجود المانع من الاتيان بذلك المكلف به اما لعدم القدرة لان السكين لم يقطع بعد الامر كما دل عليه بعض الاخبار او من جهة
طريان المنع عنه بقوله تعالى عند ارادة الذبح ويسمى الاخير من قسمي المانع نسخا دون الاول فان عدم القدرة على فعل المامور به لا
يجعله نسخا وهذا الخامس من الاحتمالات يكون الامر فيه بالذبح من الامر مع العلم بانتفاء شرط الوجوب ويكون مؤيدا لمراد المستدل
فان قلت كيف يسمى هذا التكليف بالابتلائي الساذج مع انه لم يأت بالمامور به وليس معاقبا ايضا بل هذا التكليف ابتلائي
توطيني مشوب قلنا انه يسمى هذا التكليف ابتلائيا ساذجا انما هو لاجل علم الامر بعدم الامتثال لكن الاشاعرة بعد قولهم بجواز امر
الامر مع العلم بانتفاء الشرط وحصول ترك المامور به من المكلف لا يقولون بوجود العقاب على ترك الفعل دائما بل ان اتى بالمقدمات
كابرهيم عليه السلام والممسك في نهار رمضان فهو يثاب بثواب نفس الفعل المامور به وان ترك عوقب بعقاب ترك نفس الفعل المامور به
لا الفعل المعتقد كما نقول به فعدم وجود العقاب في حكاية ابرهيم عليه السلام لا ينافي كونها ابتلائيا ساذجا فانه لم يؤخذ في مفهومه ذلك
كما في الواجب الموسع فتم حينئذ فان ذلك يستلزم عدم وجود احد الاقسام الاربعة من التكاليف وهو الابتلائي التوطيني المشوب
الا ان يجاب عنه ان في الابتلائي التوطيني المشوب حصل ترك الفعل المامور به ظاهرا مع الاتيان بالمقدمات لكن ليس نفس الفعل
مامورا به في الواقع بخلاف ما هنا فافترقا السادس ان لا يكون في قضية ابرهيم عليه السلام امر وتكليف بوجه من الوجوه الخمسة المتقدمة
بل كان مجرد الرؤيا صوتا بشهادة قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك ولم يقل اني مامور بذلك ويؤيده ان اسمعيل عليه السلام قال يا ابت افعل
ما تؤمر ولم يقل افعل ما امرت وهو عليه السلام لما ظن الامر بعد ظهور هذا المطلب له اعني كونه مامورا بالذبح من الخارج لانه
كان يخبر عنها واما اتيانه بالمقدمات مع عدم وجود الامر فلاجل التهيؤ لمجئ الامر والامتثال ثم لما تهيأ انكشف خلافه السابع انه
يحتمل وجود الامر بالمقدمات وهو القسم الاول منه حصول البداء بالنسبة الى نفس الذبح الثامن يحتمل وجود الامر بنفس الذبح وحصوله
في الخارج مع حصول البداء بالنسبة الى زهاق الروح وهكذا فرض وجود الامر ووجود البداء الى اخر الاحتمالات الخمسة المذكورة اولا
فتلك ستة عشر احتمالا الا انه اظهرها ذلك **فاعلم** ان اول ما يرد على الاية الشريفة انما الاثم وجود الامر في هذا المقام فلعله لم يكن
ما امر به وقول اسمعيل عليه السلام يا ابت افعل ما تؤمر لا ينافيه لانه لم يقل افعل ما امرت بل ظن ان اباه سيؤمر به فلم يؤمر بعد سلمنا وجود
الامر لكنه لعله تعلق الامر بنفس المقدمات ظاهرا وانما كما هو اول الاحتمالات ويشهد به قوله تعالى قد صدقت الرؤيا بعد ملاحظة
بعض النصوص الدالة على عدم وقوع الذبح اصلا ومعه لا يبقى قوله قد صدقت الرؤيا حقيقة الا اذا كان المامور به نفس المقدمات
فان قلت هذه الاية معارض قوله تعالى اني ارى في المنام اني اذبحك حيث لم يقل بمقدمات الذبح قلنا تعارضا وتساقطا وسقط الاستدلال
سلمنا وجود الامر متعلقا بنفس الذبح لكن نمنع عدم الوقوع بل هو وقع لكن كلما قطع التحم كما في بعض النصوص ولا ينافيه قوله تعالى قد صدقت

التوطين هو ...

ابتلاء المكلف بالمامور به ...



الرؤيا

الرؤيا بعد طرح الاخبار الدالة على عدم الوقوع لمعارضتها مع اخبار الوقوع سلمنا وقوع الامر وتعلقه بنفس الذبح وعلم وقوع الذبح
لكن نقول المقصود بالذات من الامر بالذبح هو التوطين ولم يكن ما استعمل فيه اللفظ مقصودا الآن كان هذا خلاف الظاهر من الامر لكن وجود
الصارف عن نحو هذا التكليف اي الامر مع العلم بانتفاء الشرط مبنيا على ذلك المحل لان الامر بالذبح في الواقع مع العلم بعدم القدرة عليه
كما هو احد الاحتمالات في الابتلاء السابع في الاحتمال الخامس تكليف بما لا يطاق ولو كان المكلف قادرا ولكن حصل المنع من الامر فذلك
ان لم يكن تكليفا بما لا يطاق فهو الامر بالشيء مع المنع عنه فيتحد بعد تعيين الاحكام للصفات لما لا بد من الامر بالذبح في الوقت
الخاص والنهي عنه ولا اجتماعهما موجب لانكار الحسن والقبح العقليين مضافا الى ان نفس المامور به هنا من شرط الابتلاء السابع حسن
المامور به هنا ويمكن ابطال الجواب الاول بانه لا ريب في كون الذبح على فرض الوقوع اختيارا لابراهيم عليه السلم كما هو ظاهر قوله تعالى يا ابت
افعل ما تؤمر حيث ان الامر هو لو حملناه على الحال او الاستقبال لا يتعلق الا بالمختار مع انه لو كان مجبورا في الذبح لم يكن له فضل ولا يليق
الاشتهار لاجل ذلك الفضل واذا ثبت ان الذبح كان اختياريا ولم يكن من فعل الله تعالى بان يكون مجبورا فيه ثبت انه ليس بداء اذ البداء هو
ظهور ما خفي في افعال الله تعالى التي هي اضطراريات العباد كموت الحطاب فلا يمكن البداء بالنسبة الى الذبح فان قلت البداء انما يصح هو بالنسبة
الى صدور الامر بان خلق عليه السلام ... يؤمر بالذبح كما يشهد به قوله تعالى يا ابت افعل ما تؤمر من حيث عبر بصيغة المضارع المفيد للاستقبال
ثم لم يؤمر فصار بداء قلنا اولا ان الامر حين صدور الامر منه تعالى بعد ذلك بل الامر صدر منه تعالى للملائكة الاختبار واما قوله تعالى يا ابت
افعل ما تؤمر فلا ينافي صدور الامر لان مقتضى اللفظ من حيث هو وان كان الاستقبال لكن الظاهر منه في مثل المقام هو الحال بمعنى انه لا
ينافي هذا الكلام صدور الامر منه تعالى الا ترى انه يقال للعبد في العرف حيث قال السيد امرتني بكذا ايها العبد افعل كلما امرته به ونحو
ذلك يحتمل الامر الذي عرضه العبد للسيد حيث قال امرتني بكذا عرفا وثانيا انا سلمنا ذلك ولكن لا نم ان مثل ذلك الفعل الذي هو قول يكون
الظهور فيه بعد الخفاء بداء بل المراد بفعل الله تعالى في تعريف البداء هو الفعل في مقابل القول وهو الظاهر منه فت فان قلت انا نقول ان
ابراهيم عليه السلام ظن انه يؤمر بالذبح الحاصل منه اختيارا فلم يؤمر ولم يكن امر سواه سمينه بداء اخر حيث جنسهما في مقابل الحتم
في وجود الامر باي نحو كان ليخرج المثال عما نحن فيه قلنا الامر صدر قطعا كما هو ظاهر الآيات وقوله الاخبار مع ظهور كون الفدية عن الذبح
المامور به او ان الفدية المامور بها التي لم يات بها فان الفدية بمعنى العوض ومع عدم الامر بشيء ظاهرا ولا واقعا لا عوض حقيقة والحاصل ان
وقد بيناه وجوه الامر بشيء ولو ظاهرا وان قلنا بامكان الفدية بدونه لم ينافي مع البداء الصرف مضافا الى ان اشتهار اسمعيل بذبيح الله وكذا اشتهار
ابراهيم عليه السلام بالفضل بسبب ذلك فان ظاهر ان ذلك الفضل ليس الا بالاختبار والامر ويمكن ابطال الجواب الثاني بان ظاهر قوله انى ارى في المنام
انى اذبحك مع ملاحظة قوله يا ابت افعل ما تؤمر تعلق الامر بنفس الذبح والمعارضة بقوله تعالى قد صدقت الرؤيا فاسدة اولا لان تصديق
الرؤيا حقيقة في الحكم بصدقها وبما انه رحمان لا شيطاني وان عصوم لم يات بالذبح ولا يبعده انه قياما عن غيره فلا ينافي تصديق الرؤيا كون
المامور به الذبح الغير المنافي ولا يستلزم كون المامور به المقدمات التي يهملونها تالي وسلمنا مضافا الى المعنى المذكور لزوم الاتيان بالمطابق
والا فلا يصدق ذلك الكلام بمجرد الاعتقاد والحكم بالصدق فقلنا ان المعتبر في صدق ذلك الكلام حقيقة هو الاتيان بالفعل المقصود من التكلم
ونفس الفعل في تصديق عرفا حقيقة ان قلنا اصدق ذلك الامر ذلك الشيء مع انه لو اتى بالبعض او بشيء منه بل اتى ببعضه او بمقدماته فقط
نعدم الفدية بل ازيد من ذلك نعد قصد الانقياد فهيهنا لا ينافي صدق ذلك الكلام مع كون المامور به المراد في المقام نفس الذبح لانه
جزء الامكان ويحصل بما صدر منه فلا يستلزم تصديق الرؤيا حقيقة كون المامور به نفس المقدمات وثالثا انا سلمنا انه لا يصدق
هذا الكلام حقيقة الا مع الاتيان بجميع المراد لكن غاية ما في الباب حصول التعارض بين الآيتين ولا بد من ارتكاب التجوز في احدهما ولا ريب ان ارتكاب
التجوز في آية التصديق اقرب بالنظر والتامل مضافا الى ان ابطال هذا الجواب الى ظواهر الاخبار والى ان ظاهر الفدية والجهر والاشتهار
بذبيح الله واشتهار ابرهيم عليه السلام بسبب ذلك الفضل هو تعلق الامر بالذبح ظاهرا وهذا الامر هو الابتلاء والامتحان ويمكن ابطال الجواب
الثالث بظواهر الاخبار الكثيرة وبان الامر بقبيل المعصوم من انواع القبايح لا يصدر من الحكيم والاحتمال الاخير والمصلحة فيه انما يدل الامر
الحسن والقبح فابطل الظلم ايضا حسن بتبع الامر به واحتمال ان الذبح لعله لم يؤثر باسمعيل عليه السلام منوع بطهور التابير في الذبح علاوة مضافا
الى ان مستند هذا الاحتمال هو وقوع الذبح وانه كلما قطع الحلقوم ضعيف بالنسبة الى الاخبار المذكورة فان كان المراد بكل ما قطع الحلقوم
لم يتكرر من ابراهيم عليه السلم ذبح حلقوم اسمعيل عليه السلم ولكنه كلما قطع التحم ... ان يكون تكرر القطع مع اتحاد الامر ... قوله
فان الامر لا يفيد التكرار وان كان المراد انه كلما قطع جزءا في الدفعة الواحدة كان يلتحم قبل قطع الجزء الاخر ففيه ان المطلوب من ابرهيم عليه السلم
ان كان القطع مع اللازم اي ازهاق الروح فهو مفقود فصار ذلك مما امر الامر مع العلم بانتفاء شرطه فثبت المطلوب بالتقريب ...

الفعل

وفي لزوم الكفارة وعدمه على من افطر ثم انكشف فقد شرط الوجوب واتفاقهم في وجوب الحج وعدمه على من منعه مانع في اثناء الطريق عام الاستطاعة

وان كان منه الاتيان بنفس القطع الذي هو ملزوم مع قطع النظر عن لازمه فهو ايضا لم يحصل الا ان ملزوم الازمان حصول قطع جميع الحلقوم مثلا من دون اتصال الجزء المقطوع والخاصل لا مطلق القطع الصادق مع الالتئام بجزء القطع بعضا ونقلت ايضا امر من الامر مع العلم بانتفاء شرطه ويثبت مطلوب الخصم وقد يجاب عن هذا الاستدلال بان الحق في الجواب ان القول بان الامر المذكور توطيني كما اخترناه في الجواب الرابع واذا وان القول بانه نسخ قبل حضور الوقت وهو جائز يرد عليه ان النسبة بين النسخ قبل حضور وقت العمل وامر الامر مع العلم بانتفاء شرطه عموم من وجه مادة الاجتماع قضية ابراهيم عليه السلام لان علم صلى الله عليه لما كان لنفسه تعالى بعد الامر به ومادة الافتراق نسخ الاباحة قبل حضور وقت العمل فانه نسخ لا غير واذا امر بشيء ولم يحصل العلم به من المكلف فتركه فهو امر من الامر مع العلم بانتفاء شرطه الذي هو عدم النسخ فليس هذا جوابا عن الخصم مع تسليم لمدعاه وثانيا بان ذلك مستلزم لجواز امر الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولو لم يكن من باب النسخ لان دليل عدم الجواز هو لزوم السفه وارتكاب القبيح انما هو موجود في القسمين وكذا دليل الجواز ان قلنا بتماميته فما معنى تسليم الجواز في مادة الاجتماع لا الافتراق واحتجوا ايضا بانه لو لم يجز لم يعلم احد انه مكلف اذ بعد الفعل ينقطع التكليف وقبل الفعل يحتمل انتفاء شرط الوجوب وحين الفعل ينقل الكلام الى كل جزء من الاجزاء فقبل الاتيان بالجزء يحتمل عدم الامكان وبعده ينقطع التكليف وكذا حين صدور ذلك الجزء كالالف والباء ينقطع ايضا واما علم المكلف بوجود التكليف بعد مضي زمان لو كان اتى بالفعل لكان ممتثلا لوجدان الشرائط فهو خارج عن محل النزاع اذ المراد انه لا يعلم انه مكلف بالفعل ام لا الا انه كان مكلفا ولا ريب ان عدم حصول العلم لاحد انه مكلف باطل اذ امتثال الحال ان الامتثال موافقة الامر وذلك باطل لعلمهم الضروري على صحة العبادات مضافا الى انه ارتكاب للغو من الله تعالى في التكليف اذ بعد علمه تعالى بان العبد لا يعلم ومع عدم العلم يسقط التكليف ويكون التكليف سفها ومن قوله لا نمنع قوله لو لم يجز لم يعلم احد اذ قد يمكن حصول العلم باخبار المخبر الصادق وثانيا نقول ان اراد من انه لا يعلم احد انه مكلف ظاهرا فالملازمة ممنوعة الا وان احتمل عند ما فقد الشرط لكنه يجب مع ذلك الاقدام فالعلم بوجود التكليف الظاهري موجود وان اراد انه لا يعلم انه مكلف في الواقع فبطلان التالي مم اذ الاجماع غير مسلم ولا يلزم بطلان العبادات اذا قلنا بالعلم بالتكليف الظاهري ولا لغوية التكاليف واحتجوا بانه لو لم يجز لم يعص احد والتالي باطل اجماعا فكذا المقدم بيان الملازمة ان ترك المأمور به لا يكون الا مع فقد شرط من شروطه واقلها الارادة واذا لم يكن مكلفا مع فقد الشرط لم يكن عاصيا وفيه ان الشرط الوجوبي الذي ليس الارادة منه فالملازمة مسلمة وبطلان التالي مم وان كان الشرط الوجودي كالارادة فالملازمة مسلمة وبطلان التالي تم لكن كلامنا في الشرط الوجوبي لا الوجودي والارادة شرط وجودي نعم لو سلمنا كون الارادة من شرط الوجوب لا تطلبنا التكليف واحتجوا بانه كما يحسن التكليف لمصلحة في المأمور به كذا قد يحسن لمصلحة في نفس الامر فحينئذ لا ينتفي الشرط لعدم المصلحة في نفس الامر قلنا ذلك يثبت جواز التكليف التوطيني ونحن نقول به لكنه خارج عن محل النزاع تذنيب اعلم ان الامر اما مع العلم بانتفاء شرطه او نهي لنا عن تحريمها او نحن فيه مع العلم بانتفاء شرطه كامر الامر اما مع العلم بانتفاء شرطه مختار او وليل لو اثران جهل المأمور بالشرط قد ينشأ من احتمال عدم بقاء شرط الوجوب بعد العلم بوجوده سابقا وحمل كلامهم في امر الامر مع العلم منه بانتفاء الشرط انما موضوع في الشك في بقاء الشرط الوجوبي لا في الشك في الحدوث والاشعري لا يقول بوجود التكليف بمجرد الاحتمال تحقق شرط الوجوب بتخيله كما صوت كلامهم اذا علم المكلف بوجود الشرط الوجوبي وجب عليه الاقدام واذا علم العدم لم يجب عليه الاقدام بلا خلاف فيهما عند الخاصة والاشاعرة فكذا واما لو لم يعلم شيئا منهما فان جوزنا امر الامر على العلم بانتفاء الشرط اما موجودة في الواقع او غير موجود وعلى التقديرين لا ارجحية بالفرض فهو مكلف ظاهرا فيجب عليه الاقدام كالعالم بوجود الشرط وان لم يجز ذلك فنقول ان جهل المأمور اما ناشيء من الشك في حدوث الشرط الوجوبي العقلي كما لو شك في حدوث القدرة على الطهارة المائية بعد العلم بعدم القدرة سابقا او الجعلي كما لو شك في حدوث الاستطاعة الشرعية بعد القطع بعدمها سابقا فلذلك احتمالات اربعة في كل منها اما موظان بتحقق الشرط او ظان بعدم تحققه او شاك فيه بالشك المتساوي الطرفين فهذه اثنا عشر احتمالا فان كان الشك في بقاء الشرط العقلي او الجعلي وكان البقاء مظنونا فمقتضى الاصل البراءة عن وجوب الاقدام لكن الحق وجوب الاقدام لاستصحاب وجود الشرط المعلوم سابقا المقدم لكونه موضوعيا واثباتها على استصحاب البراءة لكونه حكميا وعدميا فيكون الاولى بالاخذ والاجماع وبناء العقلاء على لزوم الاقدام حينئذ وللزوم لغوية التكاليف لو كان توقف العلم بوجود الشرط فلو لم يلزم الاقدام عند الظن بالعدم لو لم يلزم عند الشك حين الظن بعدم الوجدان بطريق اولى فيكون التكاليف لغوا وعبثا للزوم رفع النظر المظنون فان قلت ان الظن ببقاء الشرط يوجب التكليف واستحقاق العقاب على المخالفة بالنسبة الى الواقع واما في الظاهر فالظن حجة مظنون وتنجيز العقاب يدور مدار التكليف الظاهري لا الواقعي وفي مرحلة التكليف الظاهري لا فرق بين الظن بالضرورة في المخالفة فان النسبة بين التكليف الظاهري والواقعي عموم من وجه مادة الاجتماع ظاهر ومادة الافتراق كالظن الحاصل من القياس بالحكم الواقعي مع انا قاطعون بانه ليس حكما ظاهريا وكالاجتناب الواجب عن كل المشتبهات وباستحقاق العقاب على الزنا فيلزم عدم الزنا دفعا للضرر المظنون

تم فصل التعدد والظاهر في غيره من الموارد وللنظر فيها مجال ... تاع

بحث في جعل الأصل في الامر والنهي

في مشتبه المحصور ومقدمة ظاهري لاما نقطع بان في الواقع لبس الكل لازم الاجتناب فعلى مقامنا الظن بالتكليف الواقعي غير ملازم للتكليف الظاهري كالظن القياسي ومن يظن بعدم الضرر في مقام التكليف الظاهري فلما نحن نظن بحرمة شيء فتكليف الظاهري ايضا لان عموم قوله تعالى قم الصلوة مثلا شامل لصورة وجدان الشرط في الواقع وفقدانه وقد خرج صورة الفقدان بدليل خارجي فبقى صورة الوجدان تحت العموم سواء علمنا بوجدان الشرط او ظننا او شككنا فيه او ظننا بعدمه لاطلاق الامر فالمنبه ثالث هذا انه مع تحقق مكلف بوجود الشرط فهو مكلف بذلك جزما فانه يشمله الخطاب وتكون معاقبا على تركه وان كان لا يعلم الوجدان بل يظنه او يشك فيه بل الدليل ملزوم لانكار عند الوجدان الواقعي من غير مدخلية لعلمه وظنه وشكه فيه وان كان الشك في بقاء الشرط العقلي او الجعلي وكان البقاء موهوما او مشكوكا متساوي الطرفين وجب الاقدام ايضا وان جاء اصل البرائة ايضا وذلك للاستصحاب المتقدم الذي هو حجة تعبدا او لبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل والموهوم وان كان الشك في حدوث الشرط الجعلي باقسام الثلثة فلو قيل من حيث الاصل امر من اصل البرائة واستصحاب عدم التكليف مع استصحاب عدم وجود الشرط ومن حيث الدليل الوارد فالحق عدمه ووجود الدليل الوارد وسلامة تلك الاصول عن المعارض فان قلت لزوم دفع الضرر المظنون او المحتمل ايضا يبطل المتقدم قلنا استصحاب عدم حدوث الشرط موجود ههنا مع الدليل وهو الاستصحاب لا يظن الضرر في الظاهر فان قلت الادلة بالتقريرات المتقدم انما هي هنا وهو مقدم على الاستصحاب قلنا ليس كل اطلاق مقدما على الاستصحاب الا ترى انه لو علمنا بكرية الماء ثم شككنا في الكرية فاستصحاب عدم النجاسة يقتضي الطهارة ولكن يعارض هذا الاستصحاب اطلاق الادلة الدالة على النجاسة وعدم جواز استعمال الماء النجس ومع ذلك هم يستعملون الماء اعتمادا على الاستصحاب ويطرحون الاطلاق وما نحن فيه من ذلك الباب والسر فيه ان التمسك بالاطلاق انما يصح اذا علم كون المشكوك فردا من افراد المطلق مثلا في باب الصحيح والاعم على القول بالاعم اذا شك في وجوب السورة حصل التعارض بين الاطلاق واصل الاشتغال ويطرح الاخير في مقابل الاطلاق للقطع عند الاعمي بان الصلوة بلا سورة فرد من افراد الصلوة المطلقة فيشمله الاطلاق ويقدم على الاصل لانه اجتهادي والاصل دليل فقاهتي وما نحن فيه الصلوة المطلقة الواردة بها الامر لها وجد شرط وجوبها وقد يفقد لكن صورة الوجدان في الواقع بالصلوة عند وجدان الشرط مطلقا فالاطلاق الامر بالنسبة الى تلك الحالات اذا كان الشرط في الواقع موجودا وصورة فقدان الشرط في الواقع خرجت عن تحت الاطلاق وعن كونها فردا له بالدليل الخارجي سواء كان عالما بالوجدان او شاكا فيه فلا تكليف له بالصلوة في الواقع اذا لم يكن الشرط في الواقع موجودا مع قطع النظر عن اعتقاده فمقول لم يرد الظن بالوجدان ان كان الظن مطابقا للواقع دخل تحت المطلق في الواقع وان خرج عن كونه المطلق ولا يكون مكلفا بالصلوة في الواقع ولا يشمله المطلق لما عرفت من خروج صورة الفقدان باقسامها واطن المكلف ما لو يعلم ان ظنه بالوجدان هل هو مطابق للواقع حتى يشمله الخطاب ويدخل في المطلق ويجب عليه الاقدام او غير مطابق للواقع حتى يخرج عن افراد المطلق فلا يكون المكلف مكلفا ولا يجب عليه الاقدام فهو لا يعلم انه من افراد المطلق ام لا فاشتباه ان الاطلاق يشمله ام لا فكيف يمكن كون الظن بالوجدان التمسك بالاطلاق وان يجعل ذلك من افراد المطلق لعين الظن بالصدق الى الظن ولا يكون ذلك الا بعد تحقق مقدمة خارجية حصول الظن بكونه فردا من المطلق فيظن بالضرر الظاهر ايضا فيلزم الاقدام وتلك المقدمة في المقام الاول اي فيما كان الظن ببقاء الشرط القطعي بوجوده سابقا كانت حاصلة لعدم وجود استصحاب عدم الشرط هناك بخلاف هذا القسم اذ بعد وجود الدليل الشرعي على استصحاب عدم بقاء الشرط الذي هو حجة تعبدا ينتفي الظن بالضرر وعدم حجية الظاهر وبعض جزم الضرر في الظاهر فلا يجب الاقدام هذا ولو لم يلتفت بالاصل في هذا القسم تماما فهو بعد الفحص لا يبطل مثلو علمت المراة الحائض في الليلة بعد ما صارت بانها لو اغتسلت الماء الموجود لم يمكنها الصلوة في الليلة لو طهرت عن الحيض والحال انها في اول الليلة شاكة في ارتفاع الحيض وبقائها الى الصبح بعد علمها بوجود الحيض سابقا وعلمها بانه لا غسل الماء بمجرد وجود شكها اول الليلة واقتضاء الاصل عدم وجوب الصوم في الغد لا يبطل ما عرفت حفظ الماء الى الصبح من جهة احتمال الحيض ولو تفطنت عن لعلها في اخر الليل علمت بارتفاع الحيض وتاتي بطهارة حفظ الماء والاستظهار لان العمل بالاصول قبل الفحص بعيد ثم اذا حصل اليقين وحصل العلم عمل بالاصل وان كان الشك في حدوث الشرط الجعلي واقسامه الثلثة فالكلام فيه من حيث الاصل اما ما ذكر من الاصل فصورة الشك في حدوث الشرط الجعلي ان هنا الكلام بناء العقلاء هنا على الاقدام ما لم يعلم عدم التمكن لكن في ايجاد حكم بالنسبة سابقة اما كون بناء العقلاء على الاقدام فهو عين الفحص عن وجود الشرط الذي فيه مقدمة مقدمة

الفصل الثاني في النواهي وبحث لخلافهم في جواز اجتماع الامر والنهي وعدمه على قولين الجواز وعدمه والمشهور الاخير ويختص المقام بتفصيل يستدعي تقديم مقدمات

المقدمة الاولى في تحرير محل النزاع وهو من جهات الجهة الاولى في ان متعلق الامر والنهي اما متحدان خارجا او متعددان خارجا لما منعه بان كما للمتعلقان متحدان خارجا ومتعددان ذهنا اما الاول كان يقول صل في الصلوة واكرم العالم وانكره ... من محال ... الاجتماع ...

بحث في الاطلاق والتمسك به في الاشتغال

فيما يتعلق بدليل الانسداد وعدم الفقاهة

فيما يتعلق ببيان ... الاجتماع ... النهي

كما سبق

باب النواهي

اصل في اجتماع الامر والنهي لا ريب ان النهي حقيقة في الحرمة للتبادر كما ان الامر حقيقة في الوجوب والمشهور عدم جواز اجتماعهما وقيل بالجواز وتنقيح البحث برسم

مطالب تنبيه

كان يقول اكرم العالم العادل ولا تكرم العالم الفاسق عن ذكر الجهتين فانهم متفقون فيه على عدم جواز الاجتماع لانه تكليف بما لا يطاق ونسبة الجواز الجمهور

هنا الى بعض الاشاعرة سهو لان الاشاعرة وان جوزوا التكليف بما لا يطاق لكنهم يجوزونه في موضع يقول الطائفة المحقة

بالتكليف فيه ايضا لكنهم ينكرون كونه تكليفا بما لا يطاق مثلا الامامية والاشاعرة اتفقوا على التكليف بالصلوة لكن الاشاعرة يقولون

بمجبورية العباد في الافعال يقولون انه تكليف بما لا يطاق وهو جائز والامامية يقولون ان العبد فاعل مختار فلا تكليف بما لا يطاق فالنزاع

انما هو في الصغرى بعد الاتفاق على وجود التكليف واما فيما اتفق الامامي والاشعري بكون التكليف بالشيء الفلاني تكليفا بما لا يطاق

كالتكليف بجمع الضدين والامر والنهي بواحد شخصي مع وحدة الجهة فاتفق الفريقان على عدم الجواز فتدبر واما الثاني اعني ما تعدد

فيه المتعلق ذهنا وخارجا بمعنى ان يكون المتعلق في الذهن متعددا قطعا وفي الخارج ايضا كذلك في الجملة فهو ايضا على قسمين قسم

يكون المتعلق فيه في الخارج متعددا لا محالة وقسم يكون فيه المتعلق فيه متعددا احيانا لا دائما اما القسم الاول فهو على قسمين قسم يكون

فيه المتعلقان غير متحدين في الجنس وقسم يكون المتعلقان غير متحدين حتى في الجنس اما الاخير فيجوز فيه الاجتماع اتفاقا فهو خارج عن النزاع

كقوله اكحل الدار ولا تغتسل بدله واما الاول فالحق فيه الجواز خلافا لبعض المعتزلة كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر ينهى عن هو وبا

بعض لكن وغيرها ولا منع كونهما من مقتضيات ماهية الجنسية ولو الاعتبار في بعض المقامات وثانيا سلمنا ذلك لكنه يمكن تعارض الذاتي

ولا تم دوران الاحكام مدار الصفات الذاتية دائما فالحق جواز الاجتماع في تلك الصورة وخروجها عن محل النزاع كسابقها واما القسم الثاني

فهو على قسمين قسم يكون فيه المتعلقان متعددين في الخارج في مادتين ومتحدين وجودا في مادة فيكون النسبة بينهما عموما من وجه

كالصلوة والغصب وقسم يكونان متعددين في مادة ومتحدين وجودا في مادة فيكون النسبة بينهما عموما وخصوصا مطلقا كالصلوة المطلقة

مع الصلوة في الدار المغصوبة والاتفاق واقع منهم على عدم الفصل بين القسمين من جوز الاجتماع في احدهما جوز في الاخر ولكن محل النزاع

في هذا الاصل يحتمل ان يكون هو القسم الاول فقط ويحتمل ان يكون كلا القسمين وسيظهر ذلك فيما سياتي فترقب ان شاء الله تعالى فتلخص

الى هنا ان النزاع فيما كان النسبة بين المتعلقين الاعم من وجه او اعم مطلقا لكن العموم قد يطلق ويراد به العموم الاحتمالي كقولهم الاشتمال

اجتماع من الحقيقة والمجاز وقد يطلق ويراد به الشمول كقولهم البلية اذا عمت طابت وقد يطلق ويراد به العموم الاستغراقي كقول الاصوليين

الجمع المحلى باللام يفيد العموم اي الاستغراق فيقولون العام ويريدون به اللفظ الدال على الاستغراق والشمول لا نفس الشمول كما في اللغة

وقد يطلق ويراد به العموم المنطقي فيقال العام ويراد به الكلي المنطقي والمراد من الاخص والاعم في محل النزاع هو الاخير لا الاولان كما هو

ظاهر الاصوليين والا لزم التناقض في كلماتهم لانهم في بحث التراجيح في تعارض الاعم والاخص المطلقين كقولهم اكرم العلماء ولا تكرم زيدا اتفقوا

على تقديم الخاص وفي العامين من وجه في مادة الاجتماع بعضهم قدم الامر وبعضهم النهي وبعضهم اطرحهما وعمل بالاصل ولم يقل احد منهم

فيهما باجتماع الامر والنهي والعمل بهما في مادة الجمع ومادة الخصوص مع ان في مسئلتنا هذه جماعة قالوا باجتماع الامر والنهي معا والعمل فلو اخذ بهما

العام في هذا البحث وبحث التراجيح لزم التناقض بين اتفاقهم هناك واختلافهم هيهنا فلا بد من حمل العموم هنا على الاستغراقي وهنا على المنطقي

حذرا من لزوم التناقض ثم ان العامين من وجه اللذين هما منطقيان قد يتحدان مصداقا كقوله صل ولا تغصب فيكون الصلوة في المكان

المغصوب مصداقا للكليين فانه صلوة وانه غصب وقد يتحدان موردا كقوله صل ولا تنظر الى الاجنبية فالمصلي الناظر الى الاجنبية في

الصلوة مورد للكليين لكن ليس هيهنا شيء يكون مصداقا لهما معا وكذا الحال في الاعم والاخص المطلقين كقوله صل ولا تصل في الدار

المغصوبة وصل ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة ومحل النزاع هنا في الاجتماع المصداقي لا المورد فانه جائز اتفاقا ثم في صورة الاتحاد

المصداقي اذا انحصر فرد الكلي في مادة الاجتماع كالمحبوس في الدار المغصوبة الذي يريد الصلوة ولا يمكنه الخروج منها لا يجوز اجتماع الامر

والنهي ايضا اتفاقا بل محل النزاع ما لو امكنه الامتثال بالامر في غير مصداق النهي فان كانت الجهتان فيه تعليليتين لم يجز فيه الاجتماع لانه تكليف بما لا يطاق

فهو خارج عن محل النزاع وان كانتا تقييديتين جاز الاجتماع بالوفاق من الكل الا من انكر جواز الاجتماع في الواحد الجنسي لان مرجع التقييدين

الى المتباينين بيانه انه اذا قال اكرم زيدا العالم ولا تكرم زيدا الفاسق مع كون الزيدين متحدين او قال اكرم العالم ولا تكرم الفاسق بعد ما كان

العالم والفاسق معهودا وكان كلاهما زيدا الموجود المعين ففي الحقيقة يكون متعلق الامر العالم ومتعلق النهي الفاسق ولكنا نفرق اتحادهما في

الخارج كما المتعلق في الذهن متعدد وان اتحد في الخارج فيتصور هنا صورتان احديهما ان يكون وصف العالمية والفاسقية علة للامر والنهي وكان

المامور باكرامه والمنهي عن اكرامه من حيث هو هو والثانية ان يكون الوصف ملحوظا في كونه مامورا باكرامه او منهيا عن اكرامه فزيد باعتبار كونه عالما

وبهذا القيد متعلق للامر بالاكرام وباعتبار كونه فاسقا وبهذا القيد ممنوع عن اكرامه فمراد الامر انه يجب عليك اكرام زيد من جهة علمه بمعنى ان

يكون الداعي لاكرامك اياه هو علمه لا كونه فاسقا ولا غيره وان يكون الداعي لعدم اكرامك اياه فسقه لا علمه فيكون متعلق الامر غير ما هو متعلق النهي

(margin, right of line 2:) الجمهور

(margin, right of line 33:) واما الثالث

(margin, right, large:) فيه ان العموم يطلق ويراد به معان

(margin, right:) فيه فائدة اصولية

(margin, left bottom:) [illegible]

الاول ان متعلق الامر والنهي ان اتحدا جنسا كالحركة والسكون او نوعا او صنفا جاز اجتماعهما وخلافا للبعض لا عبرة به او شخصا وجهة لم يجز اتفاقا فان تعدد الجهة ففيه مذهب فان كانت الجهتان متساويتين لم يجز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا ام متباينتين بتباين جزئيا فهو محل النزاع او متعلق الامر اعم مطلقا فكذلك في احتمال او لم يجز لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيلزم التكليف بالمحال فلا يجوز بالوفاق

شرح

بالاعتبار بخلاف التعليلي ففي الاخير لو اراد المكلف الامتثال بالامر يكرمه على وجه يكون الداعي لاكرامه علمه بخلاف الصورة الاولى فان الداعي فيه الاكرام امرا لولي وان كان العلة الباعثة على امره علمه ولكن لا يلزم المكلف ملاحظة تلك الجهة بل يكفي الاكرام لان الامر امره به دون الصورة الاخيرة ففي الصورة الاولى المعلوم المأمور به اكرام زيد على الاطلاق ومنهي عنه كذلك فلا يمكنه الامتثال وفي الاخيرة مأمور باكرام زيد لاجل علمه بان ينظر الى العلم ويكرمه لذلك وما هو بعد اكرامه اذا كان الداعي فسقه فيمكن له الامتثال بالامر والنهي بخلاف الصورة الاولى فان مرجعها حقيقة الى صورة وحدة متعلق الامر والنهي ذهنا وخارجا ولو كان احدى الجهتين تعليلية والاخرى تقييدية كان الجهة التعليلية جهة عموم والجهة التقييدية جهة خصوص فيلحق بالاعم والاخص المطلق ثم الامر في التقييدي قد يكون مطلقا ومنجزا وقد يكون معلقا ومشروطا فالاول كما لو قال اكرم زيدا لعلمه ويحرم عليك اكرامه لفسقه والثاني كما لو قال ان اكرمت زيدا فاكرمه لعلمه لا لفسقه ان لا تكرمه فلا تكرمه لا لعلمه والفرق انه في الاول لو ترك الاكرام عصى بمخالفة الامر وان اكرمه لفسقه عصى بمخالفة الامر وان تكاب النهي وفي الثاني يسقط الصورة الاولى من الثلثة ويحتمل المقام ان الشيئين اما متحد جنسا او نوعا او صنفا او شخصا والمراد بالاتحاد الجنسي هنا نسبة المباحث الاصولية ما سوى الشخص ففي صورة وحدة الجنس يجوز اجتماع الامر والنهي وخلاف البعض لا عبرة به وفي صورة وحدة الشخص وتعدد الجهة اما ان يكون الجهتان متساويين في الخارج لا ينفك احدهما عن الاخرى فلا يجوز لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا واما انه ينفك كل منهما عن الاخرى كما يجتمعان في الفاسق فهو محل النزاع واما ان يكون متعلق الامر منفكا لكنه متعلق النهي كان يكون متعلق الامر اعم مطلقا من متعلق النهي فهو ايضا من محل النزاع على احتمال يجيء تحقيقه واما ان يكون بعكس ذلك فهو خارج عن محل النزاع كقوله لا تغصب وصل في الدار المغصوب لرجوع النهي الى الاستغراق الافرادي فيكون الشخص منهيا عنه فلا يمكن الامر به لعدم امكان الامتثال فيلزم التكليف بالمحال فيخرج عن النزاع بالوفاق

الجهة الثانية اجتماع الامر والنهي يتصور على وجوه **الاول** ان يجمع المكلف باختياره بين المأمور به والمنهي عنه كالصلوة في المكان المغصوب على القول بتعلق الاحكام بالطبايع فالامر تعلق بطبيعة الصلوة والنهي تعلق بطبيعة الغصب او بجميع افراده لا استلزام النهي عن الطبيعة استغراق الافراد فلم يتعلق الامر بشيء تعلق به النهي حتى يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد متعلقهما **الثاني** ان يتحد يجتمع نفس الامر والنهي بحيث يتحد متعلقهما وهذا على قسمين احدهما ان يكون سبب الاجتماع المكلف كما لو دخل في المكان المغصوب اختيارا فهو مكلف بالخروج واذا ضاق عليه الوقت فهو مكلف فيه بالصلوة وبعدها كما لو شرع في سعة الوقت في الاداء وكان تحليله لقضاء اذا قلنا بفورية القضاء بان الامر بالشيء يقتضيه او بالامر لا يقتضي التنوع عند الخاص نقصد صلوته الاداء مع صحيحة وبعد الانقضاء التناشي من الاختيار يصير منهيا عن ابطالها القوله ولا تبطلوا اعمالكم ان قلنا بانصراف الاطلاق الى صحة ما مورا بها بطالها لفورية القضاء وكونه باطلا للتعمد لها وكذا هو مأمور بالقضاء لفوريته ومنهي عنه للامر بالاتمام الذي من مقدماته ترك القضاء وثانيهما ان يكون سبب الاجتماع هو الامر كما لو كلف المحبوس في المكان المغصوب اضطرارا بالصلوة وترك الغصب فيه مأمور بالامر التنجيزي ومنهي عنه بالامر التعليقي بناء على تعلق الاحكام بالافراد كما هو المفروض في جميع ما سلف الاجتماع الامر والنهي في القسمين الاخيرين

اذا عرفت ذلك علم ان اول القسمين من الثلثة خارج عن نزاعنا مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا عموم وانما النزاع في القسم الاول لبرهان الحقيقة من اجتماع الامر والنهي فيما هو من اجتماع المأمور به والمنهي عنه وبين نفس الامر والنهي وفي الاخيرين اما ان يكون سبب الاجتماع المكلف واما ان يكون سبب الاجتماع امر كما عرفت عرفت خروج الاوسط وهو ما جمع فيه بين نفس الامر والنهي عن النزاع وان النزاع منحصر في المأمور الذي حصل المنهي سبب الاجتماع الامر والنهي وهو القسم الاخير لكن الاشكال انه اعم صغرى وضمنا بالنسبة القسمين تمعن الكل يستورد بطلان الامر وصحة المأمور ولكن المجوزين يقولون ان هذا الجماع مأمور وكل اجتماع مأمور به اما القسم للمتعلق الاحكام بالطبايع واما الكبرى فبالوفاق فالنزاع بين الخصمين في اثبات الصغرى والكبرى على فرض لطلبين مأمور مثلا والكبرى ولكن مرادهم من الاجتماع المأمور والامر جائز لامتثال الجواز وقبل تعدد النزاع في الصغرى والكبرى معا فلهم نزاع في تحقيق الصغرى وقد يخصصها في الكبرى وبه ان الاحتمال الاول مما يشهد به استدلاله ثم لا يرد احد الخصمين قول الاخر بعد تسليم صغراه بمنع الكبرى وذلك كاشف عن انا النتيجة على الكبرى ولا احتمال الثالث يشهد به ظاهر كلامهم وعنوانا ثم مع انه مع تعدد الجنس مع تحقق وحدة الشخص لا يجوز ومع وحدة الشخص مع تعدد الجهة محل الخلاف فان نظر الى ذلك كان يقول انه اجتماع الامر والنهي في مثل الصلوة في المكان المغصوب الشخص الواحد لا الاجتماع بينهما حقيقة ثم ان الذي جعلنا متعلق الحكم الفرد فيكون الشخص الواحد محلا للامر والنهي لتعدد الجهة فيتنازع في الجواز وعدمه كما هو ظاهر ذلك العنوان هذا والانصاف ان ظهور الاستدلال في كون النزاع صغرويا اشد من ظهور العنوان في كونه كبرويا فيتعين الاول لكنها انما الله ما ستكلم في المقام

الجهة الثالثة الامر اما تعبدي كالصلوة او توصلي وهو ما كان الحكم من الامر به مجرد حصول المأمور به في الخارج باي نحو اتفق ولمتى حصل سقط الامر كالامر بغسل الثوب بخلاف الاول فانه يحتاج الى قصد القربة لامتثال التوصلي او باطلا وهو ما كان لوجه توصل وتعبد بوجه كوجه التوصل على حصول جهة التعبد كالطهارة الماموريها للصلوة مقدمة ولكن لا يحصل الفضيلة الا مع قصد

الثاني انا جمع المكلف بين نفس الامر والنهي بسوء اختياره كما لو دخل المكان المغصوب فكلف بالخروج وعدمه فهو خارج عن هذا النزاع مبني على مسئلة ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار ام لا ويجيء في محل النزاع ما اذا جمع المكلف فيه بين المامور به والمنهي عنه او بين نفس الامر والنهي وكان بسببه الجمع وسوء الاختيار يتمكن المكلف من الامتثال بالخطابين
ثم في كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام اعم وجوه الثالث الامر اما تعبدي او توصلي او فيه الجهتان مرتبطتين ام مستقلتين ويجري النزاع في الكل فالكلام في حصول الامتثال
لا سقوط الامر ويشهد به تمثيلهم بالخياطة وقول المستدل انه يعد مطيعا وعاصيا للجهتين الامر والنهي الرابع الامر اما ايجابي او ندبي والنهي اما تحريمي او تنزيهي وكل من الاربعة
اما عيني او تخييري

الامتثال او توصلي غير ارتباطي وهو ما كان له جهة توصل وجهة تعبد ولكن ينفك جهة التوصل من جهة التعبد كامر المولى عبده بسقيه فله جهة توصل
بحيث لو اعطاه غيره الماء قبل العبد سقط الامر عنه لحصول الغرض وجهة تعبد لان المطلوب منه الامتثال بالامر بحيث لو اعطاه انما يعطيه لامتثال الامر لا غير
او تزجر الذي عند العقلاء وان سقط الامر بهذا السقي منه لم يعد ممتثلا بخلاف ما لو غسل ثوبه بغرض اخر **اذا عرفت** هذا فاعلم انه كما يحتمل تخصيص النزاع بالقسم
الاول والثالث ويكون جواز الاجتماع في الاخيرين اتفاقيا ويحتمل ان يكون في جميع الاربعة وذلك يتصور على وجهين احدهما ان يكون النزاع
في ان الامتثال في الاربعة انه باتيان المامور به في ضمن الفرد المحرم هل يسقط الامر لان المجوز يقول بسقوطه والمانع بعدمه وثانيهما ان يكون النزاع
في انه اذا اتى بالمامور به في ضمن الفرد المحرم هل يحصل الاطاعة والامتثال فالمجوز يقول بانه مطيع والمانع ينكره وان اتفق الفريقان على سقوط الامر
في بعض تلك الصور كالتوصلي الصرف والتوصلي الغير الارتباطي لكن المجوزين **استدلوا** بانه لو امر المولى عبده بخياطة الثوب ونهاه عن الكون
في المكان الفلاني ثم خاطه العبد في ذلك المكان لعد في العرف مطيعا عاصيا للجهتين الامر والنهي ولكن لا يؤمر بخياطة مرة ثانية ورتب بان الامر بالخياطة
توصلي والمراد حصول الخياطة بالاتي كيف اتفق **اذا ظهر** لك قلنا انه على الاحتمال الاول يفسد ذلك الاستدلال لان المجوزين لم يخرجوا محل
النزاع وصحح رد المانع وعلى الاحتمال الثاني صح الاستدلال لو فسد الحكم العرفي بسقوط الامر وعلى الاحتمال الاخير لا بد من ملاحظة مراد
المستدل فان كان غرضه انه يعد في العرف ممتثلا ومطيعا كما هو ظاهره فالاستدلال صحيح وان كان غرضه سقوط الامر وان لم يحصل الامتثال فالاستدلال
فاسد لعدم ارتباطه بالمدعى لكن محل النزاع الحق هو الاحتمال الاخير اما بطلان الثاني فللاتفاق على الامر بغسل الثوب للصلوة وعلى جواز
الغسل بالماء المغصوب وعلى سقوط الامر لو غسله به فلو كان النزاع في الجميع في سقوط الامر لناقض اتفاقهم هذا مع حكم المشهور بعدم جواز اجتماع الامر والنهي
واما بطلان الاول فلوحدة المناط فان من ينكر الجواز انما يزعم ان الاجتماع امر محال ومن يجوزه يزعم انه ممكن وذلك لا يفرق بين الاقسام الاربعة
في جهة حصول الامتثال فلا بد للمجوز من التجويز في الجميع وللمنكر انكار الجميع **فان قلت** مجرد جريان الدليل في جميع الاقسام لا يوجب تعميم محل النزاع بل
يحتمل مع ذلك اختصاص النزاع ببعض الاقسام كما قد يتفق ذلك في سائر المباحث **قلنا** غرضنا ان اللازم من مذهب المجوز القول به في الجميع وكذا المنكر
وهذا كاف بعد تسليمه في اثبات مطلوبنا واذا بطل هذان الاحتمالان تعين الاخير **الجهة الرابعة** الامر قسمان ايجابي وندبي وكذا
النهي تحريمي وتنزيهي فيحصل من ضرب كل من الامر الايجابي والندبي في قسمي النهي اربعة وكل من الاربعة اما عيني واما تخييري فتلك ستة عشر قسما ان
كل من الاربعة الاولية الامر والنهي اما عينيان واما تخييريان والامر عيني والنهي تخييري او العكس على التقادير اما نفسي او مقدمي شرعي او مقدمي
عقلي فتلك ثمانية واربعون اذا حصلت تلك الاقسام فاطرح اثنا عشر منها وهي مضروب الامر والنهي التخييريين باقسامها الاربعة من الايجابيين
الندبيين والمختلفين في الثلثة الاخيرة فان كلها خارجة عن محل النزاع لان جواز اجتماع الامر والنهي في التخييريين اتفاقي كما لو قال يجب عليك تزويج
احدى الاختين ويحرم عليك تزويج الاخرى واطرح منها ايضا سبعة وعشرين قسما وهي الحاصلة من ضرب غير التخييريين من غير الالزاميين وهو العينيان
والامر العيني والنهي التخييري وعكسه في غير الالزاميين وهو ثلثة اجتماع الامر الندبي والنهي التنزيهي والامر الوجوبي والامر الندبي مع النهي التحريمي
فيحصل تسعة ثم ضرب المجموع في الامر النفسي والمقدمي العقلي فيصير سبعة وعشرين وكلها خارجة عن محل النزاع لان محل النزاع جواز اجتماع الامر والنهي
منهما الالزاميان واما غير الالزاميين فهو محل نزاع اخر لجواز اجتماع الامر والنهي فيهما كالصلوة الواجبة في الحمام وقد اجتمع الامر الوجوبي والنهي التنزيهي
وللقوم فيه تشاجر لكنه ليس من محل النزاع هنا فبقي من الاقسام تسعة وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي في تسعة اقسام الالزاميين وهي الامر
الوجوبي والنهي التحريمي واقسامها العينيان والامر العيني دون النهي وعكسه واطرح منها ثلاثة وهي كون النهي تخييريا والامر عينيا بجميع اقسامه النفسي
والمقدمي الشرعي والعقلي فانها خارجة عن محل النزاع لان ما يتصور فيه اجتماع الامر العيني والنهي التخييري الالزاميين صورتان احدهما اتفاقي الجواز
ان يقول صل ولا تغصب او لا تصم والوضوء فانه يرجع الى التخيير بين اما كون النهي عن الغصب تخييريا فهو المفروض واما كون الامر تخييريا فلانه
لم يؤمر بخصوص صلوة الحاصلة في المكان المغصوب بل هو مخير عقلا بينها وبين سائر الافراد فحصل التخيير في كلا البين وقد مر ان جواز الاجتماع في التخييريين
اتفاقي وثانيهما ان يقول صل ولا تصل ولا تصم صوم الوصال فان ذلك لا يجوز اتفاقا لرجوعه الى التخيير بين فعل الصلوة الواجبة وتركها والتخيير بين
فعل الواجب وتركه باطل اتفاقا **الحاصل** ان النهي التخييري المفروض انما احد فردي التخيير فيه نفس المامور به العيني لم يجز اتفاقا لما عرفت فبقي ستة
في محل النزاع وهي مضروب الامر النفسي والمقدمي الشرعي والعقلي في الالزاميين العينيين وكون الامر تخييريا والنهي عينيا وخرج ما عداها من هذا
النزاع واما تلك الستة فما يكون محلا للنزاع انما هو من اقسامها الا ان كل اقسام من تلك الستة محل للنزاع اذ قد يكون الالزاميان النفسيان العينيان
غير جاريين في الاجتماع بالاتفاق من جهة اخرى كقولك صل ولا تصل وكلامنا انما هو في دخول تلك الستة في محل النزاع من تلك الجهة التي نحن فيها
فلا يضر خروج بعض افرادها وامثلتها عن النزاع من جهة **فان قلت** من احد الستة كون الامر تخييريا والنهي عينيا ونحن نمنع دخول التخييري في محل النزاع
وايضا ادخلت في محل النزاع ما لو كان الامر مقدميا ونحن نمنع كون النزاع الا في النفسي **قلنا** يكشف عن دخولهما تمثيلهم لمحل النزاع بصل ولا

في تحرير محل النزاع

في اقسام الامر

ثم الامر اما نفسي او مقدمي شرعي او عقلي فتلك ثمانية واربعون لا يدخل في محل هذا النزاع الا ستة منها في الجملة وهي صورة الامر النفسي والمقدمي شرعيا او عقليا في الا المعين

وكون الامر تخييريا والنهي عينيا الخامس الوصف اما لازم اي مقوم للماهية او للتشخص او مفارق ودخول الاخير في محل النزاع معلوم من تمثيلهم بصل ولا تغصب في الاولين وجهان

اظهرهما عندي دخولهما في النزاع لعموم العنوان بل لدلالة النزاع هنا في الدلالة اللفظية والمراد من الجواز هو الامتناع الذاتي او نفي العقل الا ان ظاهر الاكثر كما هو واضح من بعد

السادس قيل لازم المجوز فعلا صحة العبادة في ضمن الفرد المحرم مع الاثم ولازم المانع عدمها الا العاصي الاثم وبذلك يدفع الاول لمكان العقول منهم العرف المصحح الا ان الاحتياط الحسن مع التامل

نعم بقولهم مع تلك المحل البحث في المثال مما هو في الكون الذي هو جزء الصلاة من باب المقدمة فلو صلى في المكان المغصوب لا جمع فيه بالنسبة الى الكون الذي

هو جزء الصلاة مع التصرف في الامر والنهي ولا ريب في هذا الاجتماع الا الامر المقدمي التخييري مع النهي العيني **فان قلت** سلمنا ذلك ولكن المراد

ادخال التخييري في جانب الامر اصلا بان يكون التخيير في نفس الامر الكلي الواجب لا كان يقول صل او صم ولا تغصب **قلنا** يلزم دخول هذا النحو

التخييري من دخول التخيير المقدمي لعدم القطع بدخول التخييري المقدمي لا بد من صرف كلام القوم في عنوان بحثهم عن ظواهرها الى ما في الامر والنهي العينيين فبعد

ما قطعنا بدخول التخييري في الجملة حملنا الامر في كلامهم على الاعم من العيني والتخييري واذا جعلنا المراد من الامر في كلامهم الاعم من العيني والتخييري

دخل جميع اقسام التخييري لفرض ان المراد اعم **فتم الجهة الخامسة** الوصف اما لازم واما مفارق والمراد بالاول ما كان مقوما للماهية اي فصلا

لها او مقوما للتشخص ... بالمقوم الا يمكن تصور الشيء المتصف بذلك الوصف الا بملاحظة ذلك الوصف مثل الفصل المشترك بين الترتيب والاثنا

وجنسهما وهما نوعان له وكل من النوعين لا ينفك عن الوصف الحاصل فيهما وهو الترتيب الا ان تمام هذا الوصف الحاصل لو اخلعناه من النوعين

لم يبق الا الجنس لم يكن النوع نوعا ولا يتصور احد النوعين بنوعيته الا بهذا الوصف ومثل ذلك الابيض وغير الابيض للذي هو من انواع

الجنس او هكذا بالنسبة الى الفصول والانواع مقوم التشخص كالفضل الا انما شيء لتشخص من الفصل الا انما من مقوماته كونه في المكان الخاص ولا يمكن تصور

هذا الفرد الخاص الا بتصور خصوصيته هذا المكان لو ان نفع الخصوصية المذكورة خرج التشخص عن التشخصية ولم يبق الا النوع فالتشخص الخاص من مقوماته

التشخص الا من مقوما النوع انه لا يمكن تحققه في ضمن فرد اخر ومثل ما هو مقوم للنوع مقوم للتشخص لا عكس والمراد بالوصف المفارق ما يمكن انفكاكه عن

الموصوف فانه يمكن الانفكاك اصلا مع انه مفارق كالحركة للفلك فانها الى الان لا انفك له بالمعنى الذي ذكرنا من المراد منه الابعد من الى الازم ونعني بالمقوم ما لم

يكن قوام الموصوف كالغصب للصلاة فان تلك الافعال والاكوان لو اوقعت في المكان المغصوب لا يختلف فيها بوصف الملك وعدمه فوصف الملك وعدمه عارض

تلك الافعال الا من مقوماتها فلو تبدل عدم وصف الملك بوصف او الفكر في اثنا الصلاة لم يتبدل ذات تلك الافعال عرفا فظهر لك مثله ثلاث

اغتسل ولا ترتمس وصل ولا تغصب وليشترط الجهر او الاخفات الابيض وفي الكل النسبة عموم من وجه لكن في الاولين بين نفس متعلق الامر والنهي وفي

الاخير بين متعلقهما ابتداء ان موضع الفاسقين هو الشرط لكن متعلق الامر هو الجهر ومتعلق متعلق النهي الابيض وبينهما عموم من وجه **ثم ان**

كون الوصف المفارق محلا للنزاع فلا متيقن كما يظهر من تمثيلهم بقولهم صل ولا تغصب في دخول الوصف اللازم ابهام في النزاع او دخول الوصف

اللازم للتشخص كالنهي عن الجماعة في المكان العلائي وخروج الوصف اللازم للماهية لم يبق شيء منهما من محل النزاع بل هو مختص بالمفارق وقد يجوز

الاجتماع وحصول الاطاعة فيها لو تعلق النهي بالوصف اللازم كما لو قال لعبده اشتر لحيوانا ولا تشتر لي ابيضا فاشترى جوازا ابيضا في غاية العدة

انكا العقلاء مطلقا للاتفاق واقع في مثله على عدم جواز الاجتماع وانه خارج عن النزاع ولكن نحن نتكلم في جميع الاقسام **الجهة السادسة**

فقد يطلق الجواز ويراد به ما يقابل الحرمة او الوجوب وقد يطلق ويراد به ما يقابل الفساد الشرعي كقولهم يجوز بيع المعاطات اي يصح ويترتب عليه الاثر وقد

يطلق ويراد به العقم كما يقال يجوز استعمال المشترك في المعنيين وقد يطلق ويراد به ما يقابل الامتناع الذاتي وقد يطلق ويراد ما يقابل القبح العقلي فيقال

يجوز ذلك عقلا اي لا يقبح سواء استلزم طرفه ام ترجح احد طرفيه ولم يرد شيء في محل النزاع المعنيين الاولين كما هو واضح واما الثالث وان احتمل

كونه محل النزاع بان يكون محل النزاع في المسئلة في الدلالة اللفظية لا العقلية لكن يأباه تصريح بعضهم بان النزاع هنا في الدلالة العقلية وحمل

هذه المسئلة بعضهم من الادلة العقلية وقول بعضهم الانسب وضع هذه المسئلة في طي الادلة العقلية وكون استدلال الائمة كلها عقلية لا لفظية

واما الرابع فيشهد بدخوله في النزاع ما ذكر بعضهم حيث قال لا يحق امتناع توجه الامر والنهي الخ واما الخامس فهو ان لعل الخبر المستعمل في

المسائل العقلية والكلامية لعلمك بان كثيرا من نفعها حيث يقولون بجوازه لا يجرم لكن الاخيرين مشتركان في انه اذا قلنا بعدم الحرمة مثلا ثم

لكان الاجتماع بين الامر والنهي من ... ممتنعا بالذات لا عرضا بالمرض **فتم الجهة السابعة** قد عرفت ان النزاع في الدلالة العقلية لا اللفظية

في مسئلة النهي في العبادات النزاع في الدلالة اللفظية لا العقلية ثم ان دخول القاسمين في محل هذا النزاع يقين فلا يحتمل اختصاص النزاع بهما الا

والاخص المطلق كما يشهد عليه تمثيلهم بصل ولا تغصب ونحو وكون النزاع في مسئلة النهي في العبادات في الاعم والاخص المطلق يقتضي الاجتماع اختصاص

هذا النزاع فيهما بالقاسمين من وجه لكن لا اشكال في دخول الاعم والاخص المطلق من حيث الدلالة اللفظية كالاعم والاخص المطلق وغيره

اشكال ولعل الاتيان بعنوانين في بحثين **المقدمة الثانية** في بيان ثمرة النزاع قيل لازم المجوز صحة الصلاة بعد حصول العرف المحرم

الاثم كالمعتل ... ثمرة هذا النزاع مثلا العقل فلا ثمرة ... ما ... ما لا اثم للنهي ... من

اجتماعهما بالفرض وان لازم المانع ... من الاثم ... الا ثمرة الاثم ... والفصل لوجود النهي واما في المعاملات فلا ثمرة ويسقط ... اي

بين تجويز الاجتماع وصحة العبادة ... لا يلزم ... من تجويز الاجتماع عقلا الاجتماع ... في الشرع ... العبادة

من قوله صل ولا تغصب ... مكن عقلا عدم ... الكلام مع قطع النظر عن الامور الخارجية ...

السابع منهم من منع الجواز عقلا ولفظا ومنهم من منع لفظا ومنهم من جوز الاجتماع عقلا ولفظا والاصل مع المجوز المطلق من حيث الامكان العقلي من جهة اللفظ لاصالة عدم التقييد

والتخصيص لا من حيث العمل لان المانع ان طرح الامر فقد عمل بالشغل ان النهي فقد عمل بالبراءة وهنا فقد عمل بهما فتامل لكن مع التناقض فالاجماع على الامتثال بالاحتياط فتدبر

في جواز اجتماع الامر والنهي

عدم وجود الامر ان الكلام من تلك الجهة التي نحن فيها وهي الدلالة العقلية وكذا الملازمة بين القول بعدم الجواز وبين فساد العبادة لان الصلوة المنهي عنها
على هذا القول ان يعتبر فان الامر والنهي لو ارادا اما قطعيا بمعنى حصول القطع لطلب الماهية في ضمن اي فرد حتى المغصوب مثلا وحصول القطع بحرمة الغصب
حتى في ضمن الصلوة واما ظنيا واما الامر ظني والنهي ظني واما عكسه فلا في الصورة الاولى فغير معقولة على مذهب المانع نعم هي ممكنة على مذهب
المجوز والثمرة في مثله تلك الامكان التحقق والتعقل على مذهب المجوز دون المانع ولا ملازمة لنفس بين الامكان والوقوع والصحة كما مر الا ان يقال
ولا بين عدم الامكان والفساد اذ لابد من طرح احد الشيئين اللذين لولا الدليل العقلي على امتناع اجتماعهما لحصل القطع باجتماعهما ويمكن طرح
النهي هنا فرض امكان كون الامر والنهي قطعيين بالجواز المذكور اي تعليقا على قول المانع والا فلا تصور لتلك الصورة على هذا القول تحيرا
وعقلا واما في الصورة الثالثة فعلى القول بالجواز لا تعارض بينهما فلابد من العمل بهما ان قلنا بان الاجتماع اذا كان ممكنا كان واقعا واما على مذهب
المانع فيحصل التعارض لحكم العقل بامتناع الاجتماع فلابد من طرح احدهما ولا ريب ان المطروح هو النهي الظني لفرض قطعية الامر فيصح العبادة
في ضمن المنهي عنه الظني بغير اثم فكيف تقول ان لازم المانع الفساد والاثم نعم الثمرة بين القولين في تلك الصورة حصول الاثم على مذهب المجوز اذا اتى بالواجب
في ضمن الفرد المنهي عنه ظنا وعدم حصوله على مذهب المانع فيحصل الثمرة في الفسق والعدالة واما في الصورة الرابعة فلان المجوز يحكم بالصحة مع الاثم
عملا بالامر والنهي معا اذا قال بان الجواز مستلزم للوقوع اذا كان نظره الى الجهة لكن مع قطع النظر عن الامور الخارجة من فهم العرف التخصيص
وغيره ولازم المانع الفساد مع الاثم لان لازمه طرح الامر لظنيته والاخذ بالنهي لقطعيته فيتم الثمرة التي ذكرها القائل في تلك الصورة واما في الصورة
الثانية فلازم المجوز لنفس الصحة والاثم في مادة الاجتماع عملا بهما لعدم تعارضهما كما مر ولازم المانع لحصول التعارض في مادة الاجتماع الى المرجحات
الخارجية كما هو الطريق الذي ذكروه في تعارض العامين من وجه ان وجد مرجح فان لم يوجد فالمرجع الاصل والمرجح يمكن ان يكون في جانب الامر فالعبادة
صحيحة بغير اثم وقد يكون في جانب النهي فيفسد العبادة ففي تلك الصورة ايضا لا يصح ما ذكره هذا القائل على اطلاقه اذ لا دليل على تقديم النهي في الظنين
موجود مطلقا وهو احد امور خمسة الاول ان اصالة الاشتغال لانه اذا اتى بالعبادة في ضمن الفرد المحرم يشك في الصحة وسقوط الامر فمقتضى
استصحابها الامر بالصلوة قاعدة الاشتغال لزوم اعادتها وهو معنى الفساد وفيه ان مقتضى اصالة البراءة عدم الاثم في اتيان العبادة في ضمن
الفرد المنهي عنه مع استصحابها اعادة المصلي اذ لعرفنا عدالته قبل ذلك لانه لو حصل الاثم لا ارتفع عدالته بتلك الصلوة بالامر اذ مرة
واحدة والاصل بقاؤها ولازم هذين الاصلين عدم الاثم كما ان لازم الاصلين الاولين فساد الصلوة ولا تعارض بين هذين الاصلين لتساويهما
بالذات لامكان العمل بالجميع بان نحكم بالفساد وعدم الاثم فان لم يكن اجماع مركب قطعي في البين عملنا بالجميع حكمنا بالفساد وعدم الاثم فلا يكون
لازم المانع الفساد والاثم وان كان اجماع مركب في البين بان يكون كل من قال بالاثم قال بعدم الفساد ومن قال بالفساد قال بالاثم حصل التعارض
بين هذين الاصلين والاصلين الثانيين بضميمة الاجماع المركب فيرجع الى المرجحات ولا ريب ان ضميمة اصالة البراءة الاستصحاب الموضوعي وهو
العدالة وضميمة اصالة الشغل الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب الوجوب فيقدم اصالة البراءة لقوة ضميمتها على قاعدة الشغل وان كانت اصالة الشغل الذي مع
قطع النظر عن ضميمته اقوى من اصالة البراءة حيثما تعارضا وحيث قدمنا اصالة البراءة حكمنا بعدم الاثم وبالاجماع المركب نحكم بالصحة وعدم الفساد
ولا يمكن قلب الاجماع المركب لقوة ضميمة اجماعنا وهي اصالة البراءة المنضمة بالاستصحاب الموضوعي فلا يتم ما ذكره القائل من ثمرة **الثاني**
اتفاق المانعين على تقديم النهي على الامر وفيه انهم ذكروا في بحث تعارض العامين من وجه انه في مادة الاجتماع يرجع الى المرجح وان فقد
فالى الاصل فان كان مرادهم هنا من العامين من وجه اعم من العام الاصولي ومن العام المنطقي الذي هو محل نزاعنا فيكون الحكم فيما نحن فيه بمقتضى
ما ذكروه الرجوع الى المرجح قد يكون في جانب الامر فكيف يدعي الاتفاق على تقديم النهي وان كان مرادهم من العام هنا خصوص العام الاصولي لا المنطقي
الذي هو ما نحن فيه فدعوى هذا الاتفاق ممكن لكن من اين يحصل القطع بان مرادهم ذلك بل يمكن ان يكون مرادهم من العام هنا الاعم من القسمين ومع
هذا الاحتمال كيف يمكن دعوى الوفاق فيما نحن فيه على تقديم النهي فهذه الدعوى ممنوعة **الثالث** الاعتبار العقلي وهو ان في ارتكاب مادة
الاجتماع على قول المانع اما منفعة محضة وهي حصول الامتثال على عدم الاثم اذا كان المرتفع النهي واما مضرة محضة وهي فساد العبادة وحصول الاثم
اذا كان المرتفع الامر فاذا دار الامر بين جلب المنفعة ودفع المضرة وكان كل منهما محتملا فبناء العقلاء مع حكم القوة العاقلة على تقديم دفع
المضرة وفيه اولا انا نمنع كون بناء العقلاء مطلقا على ذلك بل بناؤهم على تقديم دفع المضرة كما لو علم شخص بانه لو سلك الطريق الفلاني اما ينتفع بوصول
دينار اليه مع عدم ترتب ضرر عليه اصلا واما ان يتضرر ضررا عظيما كالقتل من دون نفع اصلا فيقدم دفع المضرة على جلب المنفعة وقد يقدمون
جلب المنفعة كما لو فرض في المثال المفروض بانه اما ينتفع نفعا عظيما بان يحصل اليه الالف من الدنانير من غير ضرر اصلا واما يتضرر بيسير من غير نفع
كايقاع شتم ونحوه فيقدمون جلب المنفعة اذا لم يكن ذلك ممن يكسر شانه بالشتم قليلا وثانيا سلمنا تقديم العقلاء مطلقا دفع المضرة لكنا نسلمه في امور
المعاش لا المعاد اذ نراهم لا يعتمدون على احتمال الضرر العظيم مع عدم وجوده في الارتكاب اصلا فيكف احتماله وجود نفع الاخرى الاقرب فيما دار الامر بين

والمرجح

في تقديم دفع الضرر على جلب النفع

الوجوب

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق الجواز عقلا في اجتماع المامور به مع المنهي عنه ... [illegible]

كان موجودا بعد ... [illegible]

[illegible]

الوجوب والحرمة لكل من نفسه والترجيح بان الضرر لدوران الامر بين المحذورين فلا نقطع بترك ارتكاب مادة الاجتماع على دفع الضرر فليس ما نحن فيه من جزئيات مسئلة تقديم دفع المضرة على جلب المنفعة الا ان يقال ان التحريم عيني تعييني والوجوب تخييري ... ذلك فالتكليف بها الوجوب فمع غير هذا الفرد كما هو المفروض فترك ارتكاب مادة الاجتماع يحتمل النفع فقط **وفيه** انه على هذا التقدير ايضا ليس من جزئيات مسئلة تقديم المضرة على جلب المنفعة لانها انما هو حيث كان فعل واحد يحتمل ارتكابه الضرر والنفع بحيث اذا ترك الارتكاب كان سالما عن ضرر ولكن يكون فاقدا للمنفعة المحتملة قطعا وهنا وان كان الامر تخييريا لكنه اذا ترك الاتيان بالمامور به في مادة الاجتماع لم يكن فاقدا للمنفعة راسا اذ يمكنه الامتثال بالوجوب بالفرد الاخر **والحاصل** ان الامر اما عيني او تخييري وعلى التقديرين ليس ما نحن فيه من جزئيات مسئلة دفع المضرة على جلب المنفعة اما على العينية فلدوران الامر بين المحذورين واما على التخييرية فلعدم فقدان النفع على فرض الترك الا ان يقال ان الامر كلي لكنه يتعدد بما كان ... والعقلاء يحكمون بلزوم دفع الضرر المحتمل عند تعارضه مع النفع المحتمل وان قطعنا بفقدان النفع اذ دفعنا الضرر فحكمهم بلزوم دفع الضرر مع بقاء النفع وامكانه من جهة اخرى كما فيما نحن فيه بطريق اولى فلزوم تقديم النهي وان لم يكن من باب رجحان مسئلة تقديم المضرة على جلب المنفعة **الرابع** ان الشارع في اغلب موارد دوران الامر بين الحرمة وغيرها قدم الحرمة فيلحق المشكوك على الغالب الا ترى ان المراة اذا شكت في ارتفاع حيضها تستظهر بترك الصلوة مع دوران الامر بين الوجوب والحرمة وفي ان الشبهة المحصورة بين المحرم والمباح يجب الاجتناب عن الجميع مع احتمال كل واحد من الحرمة وغيرها وفي ان الاناء بين المشتبهين يغلب جانب الحرمة **وفيه** ان تحقق الغلبة المفيدة للظن ثم بلوغها الى مرتبة الحجية ممنوع ... ان الشارع قدم مقتضى الاصل على غيره فان الاصل في اوقات الاستظهار الواجب يحكم بحرمة الصلوة وفي الشبهة المحصورة بالعكس الاصل الحرمة وربما يقال انه في يوم الشك من اول شوال قدم الوجوب الذي هو مقتضى الاصل **وقد يجاب** عن الاستقراء بعد تسليم ان الملحق مع المستقرء فيه ان الموارد المستقرء فيها التي قدم الحرمة فيها على غيرها انما هو من دليل خارج يعني علم تقديم الحرمة لدليل خارج لا من حيث هي حرمة وفيه ان الغرض من الاستقراء الظن بالحكم المسبب للغلبة ولا دخل للعلم بحكم الغالب لدليل الخارج بالاستقراء ولا يضر به فان كل استقراء كذلك اذ المشكوك يلحق بالغالب اذا علم حكم الغالب عن الخارج فلو علم حال المشكوك ايضا من الخارج لم يكن استقراء ولو لم يعلم حال الغالب من الخارج لم يكن معنى للاستقراء ايضا **فان قلت** المراد ان المجيب لو علم ان الشارع قدم الحرمة في الموارد الغالبة لانها حرمة لا لاجل امر خارجي لصح الحمل بالاستقراء وانا نعلم حكم تلك الموارد معلوما من نص او نحو ذلك وغيرهما واما لو لم يعلم تلك الحيثية او لا علم عدمها فلا يصح حمل المشكوك بالغالب للاستقراء لاحتمال الاختلاف بين المستقرء والمستقرء فيه **قلنا** لو كان الامر كذلك لكان تقديم النهي لتنقيح المناط لا للاستقراء والمفروض من الدليل هو الاستقراء **الخامس** ان دلالة النهي اقوى من دلالة الامر اذ النهي للاستغراق والامر للطبيعة فيطرح الامر ويؤخذ بالنهي فيفسد العبادة مع الاثم وتوهم ان الامر وان كان من حيث المطلوب للطبيعة لكنه من حيث الاجزاء للاستغراق لدلالته التزاما على ان اي فرد من الطبيعة اتى به فقد اجزء فلا فرق بينهما في افادة الاستغراق مدفوع بان افادة النهي استغراق كل فرد مطابقة وافادة الامر اياه التزاما وظاهر ان ... حكمه فلا ... دلالة النهي **والقول** بان هذا انما يتم في العبادات لا المعاملات للقطع بسقوط الامر في الغسل بالماء المغصوب ونحوه فيبقى الاثم بحاله كان القائل بانه ... يفسد العبادة ويحصل الاثم لاجل مخالفة النهي لعله اراد من الصحة موافقة الامر ... والصحة بهذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه بين العبادة والمعاملة فانه لو وقع في العبادة والمعاملة وان حصل الصحة بمعنى ترتب الاثر فيهما ما ذكرناه من الثمرة ... حصول الصحة مع حصول الاثم في الطهارة على القول بالمنع لتمامية الدليل ... فيما كان الدليلان ... حتى يدعى قوة دلالة النهي وفهم العرف تقديمه على الامر واما في ... كالاستغراق ... وقوة دلالة النهي ... كلية في بيان الثمرة بين القول بالجواز عقلا وعدمه ... بالجواز عقلا لا لفظا بان يدعى فهم العرف التخصيص **فبيانه** ان الامر ان كان ... اشتراط ذلك التخصيص في الثمرة مع القول بالجواز عقلا ... بالطريق الذي مر من الصحة وحصول الاثم سواء كان النهي اهم قطعا او ظنا لان هذا التخصيص ... الاجتماع عقلا ... من الاجتماع عرفا المراد من الامر بالطبيعة في ضمن غير الفرد المنهي عنه فيفهم العرف التخصيص ... لا يحتاج في ضمن الفرد المنهي عنه فلا يمكن التخصيص ويطرح فهم العرف ويحكم بالاجتماع وبالصحة مع الاثم عقلا بالدليل ... القسمين المانعين لانه لا يتصور على مذهبهم ... في قطعية الامر وظنية النهي لا اثم على مذهبهم بخلاف مذهب القائل ... مع المانعين عقلا سواء كان النهي ظنيا او قطعيا لان ... العرف ... عقلا الاجتماع ولا مانع ... من التخصيص فيطرح الامر الظني للعرف فيلزم الفساد والاثم فيكون موافقا للمانعين عقلا ويخالفها للمجوزين من حيث يحكمون بالصحة والاثم **المقدمة الثالثة** في ان متعلق الاوامر والنواهي هل الطبايع او الافراد ويتفرع عليها **الاول** في بيان ما وضع له لفظ الامر من التعلق بالطبيعة او الفرد فاعلم ان ... لو قال ... الفرد المخصوص والامر المخصوص بالصلوة كان حقيقة وكان جائزا اتفاقا وان لم ... الشرعية واما لو اطلق المادة ... كقوله ... الصلوة فالحق ان الموضوع اللغوي اللفظي هو طلب الطبيعة من حيث هي من غير ... لا اتفاق الكل

منها مكروه العبادة كالصلوة للحمام ولو قيل ان المراد بالكراهة فيها البعض المرجوحية الحقيقية بل كونها اقل ثوابا قلنا ان حمل النهي على هذا المعنى خلاف الظاهر سلمنا تتابع

عليه شئ ولانه لو كان موضوعا للفرد فالدال على الفرد في مثل قولنا يجب عليك الصلوة اما هو المادة اعني متعلق الطلب وهو الصلوة واما الهيئة في

قولنا يجب او ما التركيب منهما والكل باطل اما الاول فلانه مستلزم للنقل للاتفاق على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط شئ نقل — او بقيد وضع المادة

منه السكاكي اجماع اهل العربية فلو دلت المادة في ضمن الامر على الفرد بالوضع لزم اما النقل واما ان الواضع لم يضع المادة المطلقة او لا للماهية

بل المادة بوصف عدم وجودها في ضمن الامر وفي ضمن ضمنها للفرد وكلا الامرين خلاف الاصل واما الثاني فلان دلالة يجب على الفرد اما بطريق كونه

قرينة على ان المراد من المادة وهي الصلوة فردها فهو مستلزم اما للمجاز او للتقييد وكلاهما خلاف الاصل ووجه الاستلزام ان كون يجب قرينة على

ذلك اما بسبب وضع الواضع وحكمه بان الصلوة الموضوعة للماهية مستعملة في خصوص الفرد وان القرينة عليه يجب فهو تجوز واما ان يجب قرينة

على ارادة الفرد من الصلوة بطريق استعمال الكلي في الفرد بان يكون الدال على الفرد شيئا خارجا ويكون المادة مستعملة في معناها الحقيقي اي

الماهية فهو تقييد للماهية واما بطريق اخذ الفرد في نفس قولنا يجب بان يكون معناه اطلب الفرد اي فرد الصلوة فهو مستلزم للتجريد فيهما لو قال الامر

يجب عليك فرد الصلوة كما في قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا وهو ايضا خلاف الاصل واما الثالث فلان معنى وضع المركب للطلب في الصلوة

اما من باب وضع المركب لا للتعبان بكون الاجزاء من باب زيد وبابه كوضع تابط شرا للشخص علما فهو باطل اتفاقا اذ يفهم عن من اجزاء هذا المركب

المعنى عند الاستعمال وكبس كزاء زيد ولما ان كل جزء من اللفظ دال على جزء من المعنى المركب اي طلب فرد الصلوة فنقول ان الدال على الفرد اي جزء

منه هل هو لفظ الصلوة او يجب فيرد عليه ما ورد في الشق الاول والثاني من المجازية والتقييد والتجريد والاشتراك والنقل مضافا الى ان لفظ يجب ولفظ

الصلوة في قولنا يجب الصلوة موضوع لمعنى قطعا والاصل عدم طرو وضع اخر شخصي على الهيئة ولانه لو كان المطلوب من الامر الفرد وضعا فاما ان يكون

لو صرح — الموضوع له كل الافراد او بعض الافراد على الاول يلزم التكرار بوجوب كل فرد والنقض بوجوب بعضها وهكذا يلزم لو كان الموضوع بعض الافراد ولو كان موضوعا

للطبيعة فلا نقض ولا تكرار وهما خلاف الاصل **وفيه** انه يمكن ان يقال ان الموضوع له مطلق الفرد فلا نقض ولا تكرار ولانه لو كان الفرد موضوعا له

لكان اما فردا معينا عند الامر والمامور فهو باطل اتفاقا واما معينا عند الامر فقط فهو اغراء بالجهل واما فردا ما فهو بناء القول بتعلق الاحكام بالافراد

لا الطبائع واما كل الافراد استغراقا فخلاف الاتفاق وتكليف بالاطاق او بدلا وتخييرا فنقول ان لا ريب ان المتبادر من الامر لو خلا عن القرائن التبادر

موضوعا — الوضع ولو كان المفاد التخيير لكان مجازا وهو خلاف الاصل فتعين كون الموضوع له الطبيعة لا بشرط شئ على المختار من كون الامر لطلب الماهية الدال

على الطلب هو الهيئة وعلى الطبيعة هو المادة فهو نعم مطلوب اي هذا لان وهو لان كما في قولنا يجب الصلوة واقم الصلوة وذلك للتبادر

وللاتفاق من القائلين بان الموضوع له الطبيعة انكان هو المادة فهو المط وان كان غيرها فهو اما الهيئة والمركب فعلى الاول ان الهيئة تدل

على الطبيعة فالمادة اي لفظ الصلوة اما مهمل لم يستعمل في شئ فهو باطل اتفاقا للزوم اللغوية والهذرية في ذكر المادة واما مستعمل وعليه اما ان

يكون المادة مستعملة في الطبيعة ايضا لزم اللغوية في تعدد الدال مع مخالفة الوفاق واما اريد من المادة غير الطبيعة **فنقول** ذلك الغير اما هو

الطبيعة المرادة من الهيئة فهو باطل لما مر من ان الفرد غير مراد اصلا لا من الهيئة ولا من المادة ولا المركب وانكان غير الفرد فعليك بالبيان ولما الثاني

فبطلانه ايضا اذ التركيب ان كان من باب تركيب تابط شرا فباطل اتفاقا وانكان كل جزء من اللفظ دالا على جزء من المعنى فنقول الدال على الطبيعة

اي جزء فانكان المادة فهو المط وان كان الهيئة ففيه ما مر **المقام الثاني** في ان حكم العقل يقتضي تعلق الحكم بالطبيعة او الافراد

مع قطع النظر عن وضع ذلك **اللفظ** وتحقيق ذلك يقتضي رسم مقدمتين **الاولى** فان الكلي الطبيعي موجود في الخارج ام لا فاعلم ان مفهوم

ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين كلي منطقي ومصاديق ذلك ومعروضاته كليات طبيعية والمركب منها كلي عقلي بمعنى ان الطبيعي مقيدا بوصف عدم

امتناع صدقه على كثيرين بحيث يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كلي عقلي لا ان المركب من العارض والمعروض عقلي فالحيوان مثلا من حيث ملاحظة

عدم امتناع صدقه على كثيرين كلي منطقي ومن حيث ملاحظة كونه موصوفا بهذا الوصف ومقرونا له بطريق دخول التقييد وخروج القيد عقلي وكلامنا الان

في وجود الكلي الطبيعي وهو ما يسمى من اسماء الاجناس كالانسان والحيوان والرجل ونحوها فالمحققون على انه ممكن الوجود خارجا كما انه موجود فيها وقيل

فالوجود — بامتناع وجوده خارجا وكل من قال بامكان وجوده فعلا وكل من قال بعدم وجوده حكم بامتناعه وان لم يكن ملازمة بين الامكان والوجود ولا بين عدم

الوجود والامتناع لكن لا معضل في المقام فالاصل من حيث الامكان وعدم صحة القول بالامكان من حيث الوجود وعدم صحة القول بعدم الوجود

فمقتضى العمل بالاصلين البناء عليهما وعدم تعارض بينهما بالذات الحكم بالامكان وعدم الوجود لكن لما قام الاجماع المركب على تلازم الامكان والوجود

عدم الوجود مع عدم الامكان حصل التعارض بين الاصلين فلا اصل في البين واما من حيث الدليل الاجتهادي فالحق وجوده في الخارج لوجوه الاول

البداهة والوجدان انك اذا رايت شيئين ابيضين فلا ريب انك تلاحظ البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في هذا المحل وبعدم الاحظه

بوصف عدم كونه فيه البياض الموجود في احد الشيئين بوصف كونه في هذا المحل وقد يلاحظ بوصف عدم كونه فيه والبياض بهذين اللحاظين ليس كليا طبيعيا

وقد يلاحظ البياض الكائن في احد الشيئين في حال كونه في هذا المحل لا بملاحظة كونه فيه او في غيره وتسمى هذا البياض معرى عن القيد ثابت

لكن ان اريد ان هذا الفرد [illegible]

هذه الالفاظ اعني الفاظ خصوصيات المحل الخاص الموجود في المحل الخاص لا يوصف كونه منه كالصبي [illegible] في [illegible] فذلك مشترك [illegible]

الا بشرط شيء لما كانت محله في الخارج متعددة تعدد بتعدده وفي الذهن لما كان محله واحدا متحد وهو [illegible] من توهم ان [illegible]

لا بشرط لا [illegible] ولا [illegible] بل [illegible] الاتحاد الحقيقي فان المتحد الحقيقي والتي [illegible] متحد لا يمكن [illegible] بل [illegible] بالواحد [illegible]

والمراد اتحاده باتحاد محله وتعدده بتعدد محله **والحاصل** ان نسبة الماهية الى افراد النوع الواحد [illegible] بعضها عن بعض [illegible]

جامعا وقدرا مشتركا موجودا [illegible] منكر [illegible] **الثاني** انه لو لم يكن موجودا لما صح حمل الكلي على فرده مع انه صحيح [illegible]

ان الموضوع والمحمول اما متحد [illegible] ومتحد خارجا فهو محال واما متعدد [illegible] بمعنى [illegible] في الذهن الخارج كزيد وعمرو [illegible]

[illegible] فلا يجوز حمل احدهما على الاخر اتفاقا [illegible] **قسم** يكون الحمل [illegible] على [illegible] يكون [illegible]

خاليا عن الفائدة كقولك زيد زيد وهذا لا يجوز اتفاقا لانه مستهجن **وقسم** ليس كذلك بل الفائدة حاصلة كقولك زيد زيد [illegible]

والموضوع موضوع للشخص الخاص لكن لما حصل الفائدة بالاجمال والتفصيل صح الحمل بل يرجع ذلك حقيقة الى القسم الاتي واما متعدد [illegible]

ومتحد في الخارج كزيد ومفهوم الانسان فانهما [illegible] احدهما اعم من الاخر وعلى الثاني من وجود الكلي الطبيعي مما [illegible] موجود

بوجود واحد احدهما اعم من الاخر فلذا حمل عليه الحمل صحيح اتفاقا ولو لم يكن الكلي موجودا لزم بطلان [illegible] الحمل لكون المحمول متعددا [illegible] الموضوع

لتغاير الموجود والمعدوم فيصير الحمل من القسم الثاني الذي لا يجوز اتفاقا **فان قلت** المسلم من بطلان المغاير على المغاير انما هو حمل احد الموجودين

المغايرين على الاخر كقولك زيد عمرو واما اذا كان الموضوع موجودا والمحمول معدوما فلا يمتنع الحمل [illegible] متغايرين لكن [illegible] الوجود [illegible] **قلنا**

لو صح حمل المغاير كذلك على الاخر يصح حمل الحجر على زيد لان الحجر والانسان كلاهما معدوم [illegible] خارجا [illegible] مع بطلان ذلك اتفاقا [illegible]

ان المراد بالانسان في زيد انسان اما الفرد المعين [illegible] بان كان الانسان مستعملا في خصوص زيد مجازا فيكون المعنى زيد زيد [illegible] على

نفسه [illegible] واما الفرد المعين [illegible] زيد كعمرو [illegible] على زيد [illegible] المغايرة المبطلة النافية للحمل اتفاقا واما [illegible] الانسان او الطبيعة [illegible]

فهو مسلم ولا [illegible] الخارجي [illegible] المغايرة المبطلة **الثالث** ان افراد النوع الواحد اما ان يكون بينها اشتراك في الخارج [illegible]

لكان من الافراد خصوصيات [illegible] **فان قلت** بالثاني فقد [illegible] وخالفت الاتفاق وان قلت بالاول **فنقول** [illegible] الاشتراك [illegible] موجود في

الخارج ام لا **فان قلت** بالثاني فقد [illegible] الاشتراك [illegible] الاشتراك [illegible] **ولو قيل**

ان الاشتراك بين تلك الافراد انما هو في الذهن [illegible] **قلنا** فلم [illegible] اشتراك [illegible] الانسان

دون الحجر ولم يعتبر اشتراك افراد الحجر في الانسانية وذلك كاشف عن [illegible] **الرابع** [illegible]

من افراد الانواع حتى [illegible] وجود الكلي الطبيعي **فنقول** لا ريب ان الانتزاع من [illegible] يحتاج الى [illegible]

[illegible] الانتزاع واما الفاعل فهو [illegible] واما المنتزع فهو الصورة الخيالية المنتزعة واما المنتزع منه [illegible] الافراد [illegible]

[illegible] خصوصيات الافراد من حيث الخصوصية [illegible] لانتزاع الصورة الكلية [illegible] من وجود [illegible]

[illegible] النوع الاخر **فنقول** ان المنتزع منه [illegible] موجود في الخارج [illegible]

فهو [illegible] والمنتزع [illegible] الا من [illegible] المنتزع منه [illegible] الوجود [illegible] المنتزع منه

الخامس ان المولى اذا امر عبده بالصلوة [illegible] كما هو [illegible]

[illegible] بالفرد باعتقاد [illegible] ثم

[illegible] العقول وجود الكلي الطبيعي في ضمن [illegible] بالفرد باعتقاد الامتثال [illegible]

[illegible] الاعصار والامصار [illegible] بالمطلوب [illegible] اهل العقول ولو سلمنا [illegible]

[illegible] تعلق الاحكام بالطبائع [illegible] العقلاء [illegible]

الاحكام [illegible] على [illegible] **السادس** انه لا [illegible]

[illegible] موجود [illegible] **وفيه** [illegible]

[illegible] **السابع** [illegible]

اما موجود [illegible]

[illegible]

[illegible]

تعلق غرض بحفظ هذا المجاز لفقد فهو مجاز بعيد لا قرينة عليه واقرب المجازات موجود وهو الكراهة المصطلحة واما ان النهي مستعمل في طلب الترك لكن الداعي للطلب للترك فلترك الثواب

تنبيه

المعدوم والممتنع قلنا اما لفظ شريك الباري فلم يوضع للمعدوم بل لفظ الشريك موضوع للموجود كشريك لفلان وشريك لزيد وكذا لفظ الباري اسم الله تعالى لكن حصل من تركيبهما اللفظين الاطلاق على المعدوم واما لفظ المعدوم والممتنع فهما وان كانا موضوعين لغير الموجود لكن عدم الوجود ماخوذ في مفهومهما فلا اغراء فيهما بالجهل بخلاف سائر اسماء الاجناس فان قلت لا نسلم بطلان الاغراء بالجهل اذا كان موقعا للمقصود عن مضربه والمسلم من قبحه انما هو اذا وقع المخاطب في خلاف المقصود وهنا ليس كذلك لان المامور انما يلتزم بالفرد وهو المقصود الاصلي للمولى وان اعتقد العبد كون الفرد مقدمة وان المقصود الاصلي الطبيعة الموجودة في ضمنه لا خصوص الفرد قلنا اذا كان المطلوب يحصل على التقديرين من الوضع للموجود والمعدوم فما الداعي لوضع الواضع الالفاظ للمعدومات دون الموجودات مع كونه بعيدا عن العاقل الحكيم فذلك يكشف عن ان الواضع لوجود الطبايع في الخارج فوضع الالفاظ للدلالة عليها

المقام الثالث في بيان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان او بالوجوه والاعتبارات فاعلم ان الحسن قد يطلق ويراد به الملائم والقبح يطلق على ما يقابل ذلك وهو ما يوافق المقصد كقولك قتل زيد حسن لاعدائه وقبيح لاوليائه وقد يطلق ويراد به ما يلائم الطبع والقبح يطلق على ما يقابله وهو منافر الطبع والنسبة بين المعنيين عموم من وجه وقد يطلق ويراد به صفة الكمال والقبح صفة النقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح اي صفة كمال او نقص وقد يطلق الحسن على ما يستحق فاعله المدح والقبح على ما يستحق فاعله الذم وقد يطلق الحسن ويراد به ما لا عيب فيه ولا حرج اذا عرفت ذلك فاعلم انهم اختلفوا اولا في ان الاحكام هل هي تابعة للصفات الكامنة في الاشياء بمعنى ان لها صفات داعية لتلك الاحكام سواء كانت تلك الصفات في ذوات الاشياء او في اوصافها اللازمة او بالوجوه والاعتبارات ام الكل متساوية ولا صفة فيها اصلا ولكن الله يحكم بما يشاء ويفعل ما يريد واحكامه ليست معللة بالاغراض اختار الاشاعرة الاخير والامامية والمعتزلة الاول فحكموا بان ما حكم به الشرع حكم به العقل وان احكامه معللة بالاغراض ثم اختلفوا في ان العقل هل يدرك الحسن والقبح الكائنين في تلك الافعال بمعنى استحقاق فاعلها المدح والذم ام لا فقد ما الاشاعرة بل كلهم على الظاهر الا الزركشي على الاخير واما الامامية فتبعهم الزركشي في الحكم بادراك العقل الحسن والقبح بمعنى المدح والذم لكن الزركشي مذهبه في المقام الاول عين ما هو تابع للامامية ام الاشاعرة ثم اختلفوا بعد القول بادراك المدح والذم والثواب والعقاب في انه حجة ام لا وهذا هو مرجعهم في كون ما استقل به العقل حجة ام لا فالمجتهدون كلهم او بعضهم على الحجية بخلاف الاخبارية ان ما ظهر ذلك فنقول ان الحق في المقام الاول تبعية الاحكام للصفات والا لزم نقوية تشريع الاحكام وارسال الرسل اذ لو كانت الافعال بانفسها وبذواتها مع قطع النظر عن الامر والنهي متساوية ولم يكن لها حسن ولا قبح لا بالذات ولا بالوصف اللازم ولا بالوجوه والاعتبارات بل كان حسنها لا اصلوة للامر وقبحها للنهي لم يكن معنى للامر ببعض منها والنهي عن اخر فان المختار لا يصدر منه فعل الا لداع وغرض واذا كانت الافعال متساوية ولم يكن ثمرة وداع في فعل بعضها وترك بعضها فلم يامر ببعض وينهى عن بعض ليكون عبثا فان قلت الداعي لتشريع الاحكام هو حسن طاعة العباد وانقيادهم لله تعالى ليستحقوا بالامتثال الثواب وبالمخالفة العقاب فالفعل وان لم يكن له من حيث صفة لكن الامر به سبب لطاعة العبد واطاعة العبد للمولى حسن من حيث هو فلا يكون تشريع الاحكام خاليا عن داع وغرض لكن ليس لكل فعل من حيث هو مع قطع النظر عن الامر والنهي صفة تكون علة للامر والنهي ومحل النزاع انما هو ذلك قلنا ما ذكرته انما ينفي لزوم اللغو في تشريع الاحكام ولكن يلزم الترجيح بلا مرجح في الخصوصيات اذ لو كان الغرض مجرد اطاعة امر المولى وكانت نفس الافعال متساوية يحصل بتحقق الامر والنهي عن المولى باي وجه اتفق فلم رجح الشارع بعض الافعال على بعض في مقام الطلب فجعل المغرب مثلا ثلث ركعات والعشاء اربع ركعات مع ان الغرض يحصل بعكس ذلك وجعل الظهر اخفاتية والعشاء جهرية مع امكان العكس والمفروض تساوي الافعال بذاتها وان الغرض مجرد اطاعة العبد وذلك يحصل في العكس ايضا لو امر به فلا بد ان يكون في نفس تلك الافعال صفة يقتضي الامر ببعضها بالخصوص والنهي عن الاخر بالخصوص والحق في المقام الثاني هو ادراك العقل المدح والذم كما يشهد به الوجدان وفي المقام الثالث هو ادراكه للثواب والعقاب ولهذا للوجدان فلو احسن احد الى غيره لوجه الله تعالى كمن نجى مؤمنا من العطش حكم العقل بانه ممدوح ومستحق للثواب وان لم يامره المولى به وكذا من شاهد الاساءة الى من احسن اليه غاية الاحسان بحيث لم يحصل منه الا الاحسان اليه دائما مذموم عند العقل ومحكوم باستحقاق المسيء للعقاب من مولاه الحكيم على الاطلاق وكذا من لطم اليتيم بغير سبب يحكم العقل بقبحه واستحقاق العقاب من الحكيم وان لم ينه عنه وفي المقام الرابع هو الحجية والقول بان كل ما حكم به العقل حكم به الشرع لوجهين احدهما انه بعد تسليم ادراك العقل المدح والثواب والذم والعقاب وقطعه بذلك لا يتصور الشك في الحجية اذ الشك في الحجية معناه الشك في استحقاق الثواب والعقاب والمفروض ان العقل قاطع باستحقاقهما وان لم يصدر من المولى امر ونهي لفظا فكيف يتصور بعد ذلك الشك في الحجية فلا جرم بعد ذلك من الحكم بالوجوب والحرمة ونحوهما بمقتضى العقل والعجب ممن حيث سلم المقامات الثلث وانكر الحجية فان قلت يتصور الشك المذكور مع القطع المذكور بان يقطع العقل بالحكم الواقعي ولكن نقول كلما كان حكما واقعيا معلوما بالعقل كان حكما فاقعيا له للادلة القائمة على حجية الظن وسيجيء ذكرها ان شاء الله في بحث حجية الظن وثانيهما ان العقل ما حجة فهو نعم واما انه ليس بحجة فهو ملازم لعدم حجية الشرع لان الدليل على حجية الشرع كما سنذكره مفصلا في بحث الادلة العقلية اذا عرفت تلك المقامات الاربع علمت انه على مذهب الاشاعرة المنكرين تبعية الاحكام للصفات والقائلين بانه تعالى يحكم ما يشاء يمكن ان يكون متعلق الاحكام مرحلة الحكم الظاهري لا ذاوا ان العقل كلما قطع بالحكم الواقعي يقطع بالحكم الظاهري ايضا بالوجدان فلا ينفك احدهما عن الاخر وثانيا سلمنا ان العقل ما قطع الا

الافراد

وان الاحكام تابعة للصفات والوجوه والاعتبارات

هو ادراك العقل المدح والذم

فلا بد ان يجرد ملة القول الا بمعلى بكونه داعيا على طلب الترك فرب شيء هو قليل الثواب لو نهى الشارع عنه بل طلب النهي بسقوط المستحق في النهي عنه لو عسر والى ان مدة الا

لعطاء في خصوص العبادة التركية فتامل

[illegible]

[illegible]

الافراد ويمكن ان يكون متعلقها الطبايع ان لم يكن مانع من جهة اخرى كعولهم بعدم وجود الكلي الطبيعي واما على القول فلا بد ان يعلم اولا ان حسن الشيء

وقبحها ذاتيا امرا بالوجوه والاعتبارات حتى يظهر ان لا ارتباط لتعلق الحكم بالطبيعة او الفرد **فنقول** في مثل الصدق اي الكلام المطابق للواقع

يمكن ان يكون الحسن الموجود فيه على القول بوجود الحسن فيه مع قطع النظر عن امر الشارع كاينا في ذاته اي جنسه هو الكلام بوصفا خاصا بالمطابقة

للواقع بمعنى ان المقتضي للحسن ايضا نفس الكلام ولكن بسبب الاتصاف وعلته هو وصفه اللازم لا انه من جنسه هو ويمكن ان يكون الحسن فيه لوجوه واعتبارات خارجة

عن ذاته وعن وصفه اللازم كان يكون نفس الصدق سببا للحسنة وفي الكذب سببا للقبيح بكونه محسنه موقوف على اسبابها الجهات المعتبرة وهذا الاخير يحتمل وجهين

احدهما ان يكون الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام الشرعية كالضرر والنفع والغصب في الصلوة وعدمه وامثال ذلك كالعلم والجهل

بمعنى انهما ايضا مدخلية في تحقق الحسن والقبح ولا بد في وجود الحسن او القبح من وجودهما وثانيهما ان يكون بالوجوه والاعتبارات ماسوى العلم والجهل

بل الحسن والقبح بالنسبة اليهما بشرطه ويحتمل التبعيض بان يكون الحسن في بعض الموارد بالذات وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات

اذا ظهر تلك الاحتمالات **فاعلم** انه على الاحتمالين الاولين يكون ماهية الصدق حسنة لا يتبدل بالقبح ابدا ويكون ماهية النفع ايضا حسنة وبينها

عموم من وجه فمن تصادقهما كان الحسنا متعاضدين وان تحقق الصدق بغير نفع بل كان مضرا موجبا لقتل نفس محترمة مثلا فيتعارض الذاتيان اي

حسن ذات الصدق وقبح ذات الضرر فلا بد من الرجوع الى المرجحات وتقديم ما هو الاهم ولا يبعد هنا ترجيح قبحها اصلا و الضرر حسنا اصلا وكذا

الكذب والضرر فقد يتعاضد فيه الذاتيان اي الكذب والضرر وقد يتعارضان كالكذب النافع الموجب لنجاة نفس محترمة واما على الوجوه والاعتبارات

فلا يتصور فيه التعارض بل وجود الحسن موقوف على انتفاء الجهات المقبحة فالكذب في نفع كان حسنا والصدق اذا ضر كان قبيحا وبعد ما عرفت ذلك

فهل الحق كون حسن الاشياء وقبحها ذاتية او بالوصف اللازم او بالوجوه والاعتبارات ام المقامات تختلف في ذلك فعلى بعضها بالذات وفي

بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالوجوه والاعتبارات فيه احتمالات كثيرة والذي يظهر ان احتمال كونها بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم

والجهل فاسد لوجوه **الاول** انه موجب للتصويب الذي اتفق الامامية على بطلانه وجه الملازمة ان من يقول بمدخلية شيء في الحسن والقبح يقول

لا بد في الحسن من تحقق جميع ما له مدخلية فيه بحيث لو انتفى واحد مما له مدخلية فيه لم يحصل الحسن وكذا القبح وح فيختلف احكام الله بعلم الشارع

وهذا هو التصويب فكلما علموا به صار حسنا وما جهلوا به صار قبيحا **الثاني** ان بناء العقلاء على انه لا يختلف عندهم حسن المامور به وقبح المنهي عنه

بالعلم والجهل من المخاطب فلو امر عبده بشراء الرمان فشرى القرطاء وجعلا لم يعلم انه بسبب علم العبد نحو ما عند المولى والرمان ما يستحسنه

فانهما في الباب سواء وقبح العبد بجهله ولا تبدل الحسن والمطلوبية والحسن والقبح عند المولى بسبب جهل العبد بل الرمان محبوب عنده علم به العبد او جهل

والمنهي مبغوض عنده كذلك **الثالث** لزوم الدور على تلك الاحتمال لان حصول خطاب الشارع كتابا او سنة بوجوب شيء مثلا موقوف على كون

ذلك الشيء حسنا حتى يتبعه الامر الصادر في المقام الاول من تبعية الاحكام للصفات فلا بد من كون متعلق الامر حسنا قبل صدور الامر وصدور

الخطاب وعلم المكلف بانه مامور بالواجب الفلاني موقوف على علمه بصدور الخطاب فلو كان علمه مما له مدخلية في لزوم الحسن لزم توقف الحسن الحاصل على

على علم المامور بالخطاب مع ان الخطاب قبل علم المامور وحسن المتعلق قبل الخطاب **والحاصل** ان صدور الامر موقوف على حسن متعلقه وحسن متعلقه

موقوف على صدور الامر كذا احتمال كونها بالوجوه والاعتبارات على الاطلاق من غير مدخلية العلم والجهل فاسد ايضا لا مرية في بعض الموارد

يكون حسنه وقبحه ذاتية اي لا يختلف بالاعتبار وان كان بوصفه اللازم كالصدق بناء على ما عرفت سابقا انه على القول بالذاتية او الوصف اللازم

في مثل الصدق الضار الموجب لقتل نفس محترمة الحسن والقبح كلاهما موجودان فيحصل التعارض بين الذاتيين في امكان الشخص مفر عن ذلك بان ما يمكنه

نفسه حتى لا يسئله احد عن الشخص الذي يتلف باخباره لزمه التحرز وعن العقلاء الكذب اذ في كلاهما قبح دفعه مع ذلك ان سلمنا القتل

النفس المحترمة لكان ذلك على القول بالذاتية او الوصف اللازم مجتمعا وعدد ومامن جهة انصاف وتعارضا ودفعه وما من جهة الاعتبار

ودا ما يرى بين الصدق الموجب لهلاك النفس المحترمة والكذب الموجب لنجاتها فلا بد من جمع لعل ذلك في كل الحكم بالصدق والكذب ونا

على القول بالوجوه والاعتبارية فيما لم يفتر لا يكون الحسن والقبح فيهما بل فيه يحصل له فيختص المتاخر عنه فيه بها لا يصدق

لمفسر ومحصل الثمرة في صور وجود المزاحم على الذاتي او الوصف اللازم ممتاز من جهة وبه من جهة اخرى وعلى الاعتبارية اما متمحض

مفاسد محض اذا عرفت ذلك **فنقول** اما اذا رجعنا امثال القول بعبهم في الصدق المعترف بانه حسن من جهة الصدق وقبيح من جهة الضرر وذلك

عن حسنه عندهم وفي الواقع ليس الا الاعتبار والا لكان الوجود عندهم الذم صرفا ام المدح كان كل من القائل بالذات او الوصف اللازم

الاخير لا نلتزم بان القول بحسن المدح بالمطابقة للواقع ولا يتعلق بها الجهة المقتضية له تعلق لا يقبلانه بل مقتضى الحسن المطلق

الكلام الموصوف بالمطابقة لانه مطابق للواقع لا الكلام المقيد بالمطابق فيكون التقييد داخلا والقيد خارجا فانظر الى ما شئت

ومنها الحسن بالوجوه والاعتبار مع مدخلية العلم الجهل والا بالوجوه والاعتبار من غير مدخليتهما على الاطلاق بان بعض الاشياء حسن

موقوف على علم المكلف الملازم للعلم بامر

من التعبير للوصف [illegible]

وان ... فقبيه علم الاطراد مضافا الى الوجهين الاخيرين في سابقها ومن الغير المعتبرين وهو الطبيعة من حيث هي ... سبب القول بتعلق الحكم بالافراد
نتايج

بالوصف اللازم كما قلنا واما فيما الموارد والمقامات فنحن متوقفون في كون الحسن والقبح فيهما بالذات او الوصف اللازم ام الوجوه الاعتبارية ام التبعية
اذا عرفت ذلك فلازم الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للصفات انه يمكن كون متعلق الحكم الطبيعة ويمكن ان يكون متعلقه الفرد بمعنى انه
في الواقع يحتمل الامرين ويمكن كلاهما نظرا الى ان الشارع ان جعل متعلق امره الطبيعة صارت حسنة ومتعلقة للحكم وان جعل متعلقه الافراد فكذلك واما على
القول من تبعية الاحكام للصفات والدليل العقل الحسن والقبح فان توقفنا في ان حسن الاشياء او قبحها ذاتي ام بالوصف اللازم ام بالاعتبار فكلا الامرين ايضا
محتمل اذ يحتمل في الواقع كونهما بالاعتبارات فيكون متعلق الاحكام الافراد وكونهما ذاتيين فيكون متعلق الاحكام الطبايع والفرق بين هذا
بحيث كونهما بالاعتبارات فيلزم التعلق بالافراد وبالذات فيلزم التعلق بالطبايع لانه ح يبقى الامرين في الواقع وان كلا منهما ممكن بالذات
وان قلنا انهما بالذات او الوصف اللازم في جميع المقامات فلازمه تعلق الاحكام بالطبايع لاعتبار وجود الحسن فيها بالعرض فيتبعه الحكم حتى انه لو تعلق
حكم بفرد خاص في مورد من الموارد لكان ملحوظا للشارع جهة الكلي الموجود في ذلك الخصوصية لا الخصوصية من حيث هي لعدم وجود حسن فيهما بالعرض
وان قلنا انهما بالاعتبارات مطلقا فقالوا ان لازمه تعلق الاحكام بالافراد لان الحسن والقبح في الاعتبارات الشخصية فيتبعهما الحكم ولا صفة في الماهية من
حيث يتعلق بها حكم وفيه انهم ان ارادوا من خصوصيات الافراد الخصوصيات الشخصية ففاسد اذ لا يختلف الاحكام بكل اعتبار وبكل وجه شخصي اذ لا ريب في
عدم مدخلية اكثر الاعتبارات والوجوه في اختلاف الاحكام بل الوجوه التي يختلف بسببها الاحكام الشرعية التي بسببها يتصف الشيء بالحسن والقبح هي الوجوه
الخاصة التي لها صفة وكلية بالنسبة الى ما تحته من الافراد كاباحة المكان والغصب ونفع الصديق وضرره ولا ريب ان تلك صنف فيكون المتعلق في
الحقيقة ايضا كليا وان ارادوا من الوجوه والافراد الاعم من الاصناف فهو كما قالوه لكن لا يترتب عليهما ما قالوه من امتناع اجتماع الامر والنهي اذ على قول الاصناف
ماهية الصلاة من حيث هي لا حسن لها ولا قبح بل انما يتصف بهما بالجهات المقبحة كالغصبية وغيرها المحسنة والامالية فالصلاة في المكان المغصوب لا حسن لها فلا امر بها
فلا صحة فيها فلا اجتماع بين الامر والنهي وان قلنا بان الحسن والقبح في بعض الموارد ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها بالاعتبار فمتعلق الحكم الطبيعة
او الفرد انما يختلف بحسب الموارد واما على المذهب الحق فيما علمنا ان الحسن والقبح بالوصف اللازم حكمنا بتعلق الحكم بالطبيعة وفيما توقفنا فيه احتمل التعلق
عندنا بالطبيعة وبالفرد ولكن مقتضى العمل في موضع التوقف يحكم بعدم حصول الامتثال اذا صلى في الدار المغصوبة مثلا لاحتمال تعلق الحكم بالفرد
وعدم جواز اجتماع الامر والنهي فيه فيعيد الصلاة لقاعدة الاشتغال فيشترك في مقام العمل مع الاعتباريين لكن عملنا باصل الاشتغال انما هو اذا كان
الدليل على المامور به لبيا واما اذا كان لفظيا كقوله صل حكمنا بان متعلق الامر الطبيعة لظاهر اللفظ السليم عما يعارضه من العقل لفرض التوقف من جهة حكم
العقل فنعمل بمقتضى اللفظ وتشترك في الثمرة مع القول بان الحسن والقبح من الذاتيات ثم القائل بتعلق الاحكام بالافراد وامتناع تعلقها بالطبايع تمسك له
وجوه **الاول** ان الكلي الطبيعي ممتنع الوجود في الخارج وكل ما هو ممتنع الوجود في التكليف بايجاده من الحكيم ممتنع **وفيه اما** اولا انا نثبت
وجوده في الخارج **وثانيا** سلمنا انه لا دليل على امكان وجوده لكن لا دليل على امتناعه فيحتمل ان يكون موجودا فيتعلق به الحكم ويحتمل ان لا يكون
موجودا فيتعلق الحكم بالفرد واذا صار الامر محل الشك رجعنا الى اللفظ السليم عن المعارض المقتضي لتعلق الاحكام بالطبيعة ولا نصرفه عن ظاهره
بمجرد احتمال امتناع وجود الكلي **وثالثا** سلمنا انه ممتنع الوجود لكن قد تقرر ان غرض اهل العرف والعقلاء على وجوه وان هذا القدر كاف في الحكم
بتعلق الاحكام بالطبايع **فان قلت** يلزم ح من الحكيم التكليف بالمحال **قلنا** المسلم من قبح التكليف بالمحال انما هو حيث علم المخاطب بالمحالية
ولم يحصل المؤمن عنه غير قادر للحكم واما ادراك اعتقاد انه ممكن وانه يتحقق وهو الفرد بزعم انه الكلي في ضمن فعل المولى لحمله وحكم بامتثاله وان كان عم العبد
فاسدا فلا دليل على قبح مثل ذلك واشباهه من الحكيم نظير ذلك التكاليف التوصلية نفهم هنا ضد الامر هنا انه هو ذا انما هو الفرد استعمل اللفظ في الكلي وهو حقيقته
لبيهم وكونه عالما بالجهل غير مسلم فيجاز ذلك كما هو ثم تعلق المقصود كالتوصلية **فان قلت** حيث لم يكن الكلي موجودا لم يكن فيه صفة حسن وقبح فكيف يتعلق
به الامر مع قولك بدوران الاحكام مدار الصفات **قلنا** القدر المسلم من ذلك هو وجود الصفة اما في نفس الامر او فيما هو المقصود بالذات عن الامر وهو
هنا الفرد ونصفه فيه موجود ومظهر التكليف التوصلي من الحسن فيه انما هو فيما هو المقصود بالذات من الامر لا في نفس المتعلق فانه قد يكون قبيحا كالامر
بذبح ولده ثم ان كان ... بل متعلق الحكم ما انفرد من الافراد الشخصية على سبيل التخيير فيما اذا ... ما فرد عليه ... الى ما سوى الفرد الذي ...
كلي فهو كرد على ما فر منه **الثاني** ان متعلق الحكم لا بد ان يكون فعل المكلف بلا واسطة او فيه واسطة بينه وبين المكان كما فيما نحن فيه من حيث
الفرد واسطة في حصول الكلي منه لا يتعلق به التكليف لوجهين **الاول** ان المسبب هو الكلي لو كان يجب على المكلف ذو سببه الذي هو الفرد لوم اما
التكليف بالاهل او مكان التكليف بالمسبب حال عدم وجود السبب فيما ما التكليف بالمسبب حال وجود السبب فيما ما التكليف بتحصيل الحاصل انما التكليف بالمسبب
حال وجود السبب فيما ما الامرين معا انما التكليف بالمسبب في الحال بين غلا ... يكون الامر بالمسبب باشيا الا بتحصيل وامر المحذور بل الذي كون الامر
دال على تعلق الامر بالكلي وان كان موجودا في الخارج **الثاني** ان موضوع علم الفقه افعال المكلفين فعرفوا الحكم بانه خطاب الله المتعلق بفعل
المكلف وليس الكلي الطبيعي لعين فعل المكلف بل هي ... فلا يكون متعلق الحكم بها فلا بد من تعلق الحكم بنفس السبب الفرد والجواب عن

الفرد

بعض حسن والقبح بالاعتبارات مضافا الى الوجهين الاخيرين لمنافاتهما ولو قيل النوع الى ... الى ارجاع عن العنوان ... الرسالة ... بعينه حكم
نفسه والمتعلق خارج عن محل النزاع لامتناعه اولا بالبعض ... مخصص ... عكس ما ذكره ... ما يسمى ... يستلزم
لامرجح عنها تتبع

في اجتماع الامر والنهي

النقص **الاول اولا** ان سببية الفرد للكلي وسببية الكلي له اول الكلام بل هما موجودان بوجود واحد لما اتحادهما في الوجود ولذا يجوز حمل احدهما
على الآخر بخلاف السبب والمسبب فان وجود احدهما تابع لوجود الآخر ومتأخر عنه اذ الكلي مع فرده موجودان بوجود واحد الا ان احدهما اصل والآخر
تابع فيهما كالامر ما فصل للمكلف بالواسطة **وثانيا** ان نقض الواجبات المطلقة بالنسبة الى شروطها الوجودية فان الامر بالصلاة كان حال وجوبها
خاصة ... الواجب المطلق شرطها ... حال الغفلة انها خاصة لزم التكليف بما لا يطاق واما في حق الخائن ... التكليف مع ان
المشروط ... والشرط حال التكليف حال عدم الشرط كالتكليف بالمسبب حال عدم السبب **وثالثا** الحل وهو ان لا مطلب عند السبب لا بشرط عدمه والقدرة
بالواسطة ... والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار والحاصل ان الامر حال عدم السبب ... حال وجوده **وعن النقض الثاني**
بان كون الكلي والفعل المكلف به بل هو نفس فعله ... مع الفرد موجود بوجود واحد لا سبب ... الا ان الافعال التوليدية كالمسببات
افعال الشخص حقيقة وموضوع الفقه هو فعل المكلف ... فالمراد من فعل المكلف ... موضوع الفقه الفعل بلا واسطة ...
الفقه ... واسطة فان متعلق الاحكام اكثرها هو الانتزاع بالواسطة **الثالث** من الوجوه ان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات ...
الاحكام بالافراد وانما المراد ... كما ... **وفيه اولا** انا بينا بطلان القول بان الحسن والقبح بالاعتبارات في كل الموارد ...
الايجاب الكلي **وثانيا** سلمنا انه لا دليل للناظر ... ولا دليل ... فتوقف عنه ويرجع الى اللفظ المقتضي لتعلق الحكم بالطبيعة
السالمة عن المعارض **وثالثا** سلمنا صحة هذا القول لكن لا نسلم تعلق الحكم بالطبيعة لان من جملة الاعتبارات الحسنة والقبيحة العلم والجهل وقد
عرفت ... ان الحكم ... والطبيعة ... بالحسن والقبح فهي متعلقة للحكم **ورابعا** انا سلمنا صحة هذا القول
مع ... العلم والجهل لكن نقول ... من تعلق الحكم بالطبيعة مع كون الحسن في الفرد بان يكون المقصود بالذات هو الفرد ويكون متعلق
الخطاب هو الكلي ... المقصود بالذات مع متعلق الطلب ... ولا يلزم من ... الحكم للصفات ... **قلت** ...
على تعلق الامر بالكلي مع وجود الحسن والقبح في الفرد وكونه المقصود بالذات ... **قلنا** ... المصلحة الاعلام يجوز اجتماع الامر والنهي ...
... الفرد ... بالقول بالوجوه والاعتبارات لا يلازم تعلق الحكم بالفرد كان القول ... لا يلازم
... الطبيعة ... المصلحة في الطبيعة وكونها المقصود بالذات مع تعلق الطلب بالفرد ولعل المصلحة الاعلام ... جواز الاجتماع
والنهي ... الامتثال ... فهل من جميع ... الفعل ... تعلق الاحكام بالطبائع والافراد على جميع الوجوه
لكن ... الاصل ... **المقام الرابع** في انه
لا فرق بين الامر وغيره من الاحكام ... في الطبيعة ... تعلق الحكم بها او بالفرد ... الاوامر ...
الطبيعة ... النواهي ... الاوامر **ثم ان** كل ما ... في الاحكام التكليفية

فيما يتبع الاصل

واما الاحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة ... الاحكام التكليفية ... تعلق الحكم ... بالطبائع والافراد ...
... التكليفية لكن ... الحكم في جميع الافراد **المقدمة الرابعة**
في تأسيس الاصل **فاعلم** ... من يمنع جواز اجتماع الامر والنهي عقلا ... ومنهم من يمنع لفظا ... عقلا **وقيل**
... لفظا **اذا ظهر فنقول** ان الاصل من حيث الامكان ... مع الوجود ... من حيث اللفظ ...
والتخصيص ... الاصل ومن حيث العمل الاصل مع ... لعدم التكليفين ... الاجتماع
... الامر ... الاصلين ... واما ...
... بالصحة والاثم ... الاصل ... مع الوجود ...
مع الوجود ... **ذا ظهر** ... **الاول** جواز اجتماع الامر مع النهي ... الامر والاصل ...
الدلالة ... **لكل الامر** ... كان

في جواز الاجتماع ومنع التناسب

الواجب ... **الثاني هو الاول** انه يجوز اجتماع
الشرع ... العبادات المكروهة كالصلاة في الحمام ...
... الامر ...
... الاجتماع ...
... **فنقول** ... الصلاة ...
... الحكم بالفرد ... هذا الفرع مطلوب الفعل ... مطلوب ...

ومن تبعا بانا سلمنا ذلك لكن يكون التسبيح بين المأمور به والمنهي عنه تباينهما عموما من وجه ويكون منها نحن فيه وخامسا بان النهي انما كان عن فرض الوساوس لا عن الصلوة مما لا ينافي
فان لم يكن في الصلوة فهو مستلزم لكراهتها التعرض وان لم يكن مصليا ولعدم كراهة الصلوات اذا لم يكن في معرض الوسواس فاما تقييد بكونه في ضمن الصلوة فهو مستلزم للمحذور والاخيرين
المحذورين   نتايج

بالاتفاق وان كان المأمور به الافراد الواقعة في الحمام فلا معنى للحكم بصحة الصلوة الواقعة في الحمام مع ان الكل يحكمون بالصحة حتى الخصم **فان قلت** انا نختار وجود الامر حتى في الفرد الواقع في الحمام ولكن نقول ان المراد بالكراهة فيه كونه اقل ثوابا لا كونه مبغوضا ومطلوب الترك حتى يلزم كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين ولا يلزم اجتماع الامر والنهي بالمعنى المتنازع فيه فان قلة الثواب لا يلازم المبغوضية وان هو محبوب لكنه قليل الثواب **قلنا** اولا الترجيح ارادة هذا المعنى من النهي انما يتم بالمجاز لان ظاهر طلب الترك المتضمن للنهي عنه المفسدة وان خرج النهي هنا عن ظاهره الى غير الحرمة لكن ما ذكر اقرب المجازات **وثانيا** ان المراد بكون هذا الفرد اقل ثوابا اما انه اقل ثوابا من غيره مما اثر كان لهذا الفرد كالفرد الاخر من الصلوة في الحمام ام يختار كالصلوة في الخارج من الحمام وكغير الصلوة من الزكوة ونحوها واما كونه اقل ثوابا من الغير في الجملة بمعنى ان يوجد عليه ما هو اقل ثوابا من غيره في الجملة وان كان هو اكثر ثوابا من بعض العبادات ولما انه اقل ثوابا من غيره في الخارج بمعنى ان الطبيعة من حيث هي مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا مقدار كذا مثلا ولكن اذا اختصت بالخصوصيات فقد لا يؤثر الخصوصية في الطبيعة زيادة ونقصانا وقد يزيد عليها وقد ينقص عنها لاجل الخصوصية وهذا بالنظر كالصلوة في البيت والمسجد والحمام والاخيرة منها اعني مكروها والمراد بالكراهة انه اقل ثوابا من اصل الطبيعة من حيث هي ولكل يشمله بطلان **الاول** فاولا عدم الانعكاس اذ لا ريب في ان مراتب المكروهات مندرجة كالصلوة في الحمام بعضها مكروهة وبعضها بالجماعة ام فرادى بخصوص القبلة بغيره ولا ريب ان ثواب الانفراد اقل من الجماعة وما الاخص فيه اقل ثوابا مما فيه الخصوص وان كان الكل مكروها لوقوعها في الحمام ولازم المعنى الاول ان المكروه من الصلوة الواقعة في الحمام سوى ما كان اقل ثوابا من جميع الافراد فيخرج جملة من افراد الصلوة الواقعة في الحمام عن كونها مكروهة وينحصر مكروه العبادة في فرد واحد وهو اقل ثوابا من الكل فالنعكس تعريف مكروه العبادة بذلك المعنى بانه عبارة عما هو اقل ثوابا على الاطلاق **وثانيا** بان ارادة قلة الثواب فيها انما تلنا انما من نفس النهي بان يكون لا تصل في الحمام مستعملا في قلة الثواب يكون اخبارا عن قلة الثواب لا انشاء وانما ان النهي مستعمل في طلب الترك لكن الداعي لطلب الترك قلة الثواب لا وجود المفسدة الفعلية حتى يلزم اجتماع المتضادين ويخرج عن محل النزاع وكلاهما فاسد **اما الاول** فلانه لا يصح ارادة هذا المجاز من النهي الا بالذات لكنه فرع قيام القرينة ولا يكفي في ارادته مجرد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي اذ ليس ذلك اقرب المجازات حتى يتعين بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة بل هو ابعد المجازات لان المعنى الحقيقي هو طلب الترك مع وجود المفسدة المقتضية له والمجاز الاقرب طلب الترك لوجود المفسدة في النهي عنه لكن لا على وجه يوجب الترك مع عدم وجود المفسدة اصلا كما احتمال التنزيه ثم الاحتمال ثم استعمال النهي في صرف طلب كما الاحتمال الذي تحاشى فيه فهو ابعد المجازات وارادته بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة كارادة الهمهمة من النهي التنزيهي بعد قيام القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي مع وجود اقرب المجازات لا يخلو عن الغرابة بل انما الذهن ينصرف الى اقرب المجازات الا ان يكون وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة وتعيينه لارادة هذا المعنى المجازي وهو كما ترى **واما الثاني** فلان قلة الثواب لا يصلح كونه داعيا لطلب الترك فان الصلوة في البيت اقل ثوابا من المسجد مع عدم ورود النهي عنها ومتى شيء هو طلب الثواب لم يرد منه في ابدا ان لا كاشف عن قلة الثواب لا تصلح علة وسببا لطلب الترك وانما الداعي له وجود المفسدة في المطلوبية كما ولو بحسب مع ان هذا المعنى مجاز لا يعني بارادته مع وجود الاقرب بمجرد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة ولا قرينة معينة لارادته في خصوص ثالثا بان ذلك انما يتم فيما له بدل من العبادات واما ما لا بدل له من العبادات كالصلوة المبتدئة مستحبة في كل ان ويسع لها والصوم مستحب في كل يوم فلا معنى لطلب الشارع تركه في تلك الايام مع عدم امكان التدارك ولا يكون مجرد قلة الثواب فيها داعيا للترك في تلك العبادات وتفويت ذلك الثواب بل الائمة كانوا يواظبون على تركها ويأمرون شيعتهم بالترك فلو لم يكن في تلك العبادات مفسدة وقبح بحسبها لم يفعلوا ذلك بمجرد قلة الثواب مع عدم البدل وعدم امكان التدارك وعدم وجوبها بل لتركها فكيف ينهى الشارع عن اتيانها تلك العبادات والامر بها بان نقيضها الذي لا ثواب فيه اصلا بمجرد كونها اقل الثواب نعم اذا كان لها بدل يمكن ان يقال ان الشارع نهى عن تلك العبادة وامر بما ما هو احسن منها واكثر ثوابا **فان قلت** لا يلزم ان يكون البدل من جنس المبدل فالصلوة في الاوقات المكروهة من الصوم يمكن تداركها بغيرها من الاوقات كقراءة القرآن وزيارة الصلحاء وغيرهما مما هو اكثر ثوابا من تلك العبادة المكروهة فطلب تركها ليس لاجل انه اقل ثوابا انما هو لتضاعفه ما هو اكثر ثوابا فطلب الترك هذا الى المكلف فلا يختص تلك بما له بدل من جنسه **قلنا** ما ذكرته صحيح في العبادات المفصلة وان لم يكن لها بدل من جنسها واما التركيبة التي تجمع وتجامع كل عبادة كالصوم فلم يحكم بتركها مع انه لا بدل له اصلا فلا جرم يكون النهي لوجود المفسدة واما بطلان **الثاني فاولا** بعد الافراد في الصلوة في البيت اقل ثوابا من غيره في الجملة وصلوة المسجد فرادى اقل ثوابا من الجماعة فيه ولا يقول احد بانه مكروه بل الا الفردية من كل الافراد مكانا وزمانا وكيفية ولا يقول به الخصم بل لازم ذلك عدم انفكاك العبادة الواجبة والمستحبة من الكراهة مع اكثر الافراد المستحبة في المكروهة **وثانيا** بالوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول واما بطلان **الثالث** فلانه لا يوجد الثواب في الطبيعة من حيث هو مع قطع حسنها وقبحها لتعلق الحكم بالافراد والقول بان الحسن والقبح بالاعتبار لا بالذات كما هو مذهب الذاهبين والقائلين بتعلق الاحكام بالطبايع **فان قلت** لعل الخصم يمنع جواز اجتماع الامر والنهي لا لاجل تعلق الحكم بالفرد وكون الحسن والقبح بالاعتبار بل لاجل انه يقول بوجوب

مقدمة

ومما يوقع هنا من انه لا يلزم اطراد العلل الشرعية فهو مناف لتبعية الاحكام للصفات فان المفروض ان ما ذكر علة مستقلة لا منصوصة ولو قيل ان كراهة العبادة عبارة عن مرجوحيتها

الى غيرها لا خيلا عنه ما احتمله من الاعتراض الاول فتأمل

مقدمة الواجب لا افراد معينة منها الطبيعة فالطبيعة من حيث هي ثواب مقرب والخصوصيات بعضها مباح وبعضها مكروه كصلاة البيت للمسجد والحمام وعلى ان

لا يتصور هذا الجواب قلنا نعم ولكن على القول بوجوب المقدمة لا انه يرد النقض في لسان الخطابين لما الاول والثاني النهي فسلم فيما اذا كان الامر والنهي

الزاميين خصصنا الامر بمادة الاجتماع وابقينا النهي على العموم النهي التنزيهي وان كان الامر الزاميا كالفريضة في الحمام وقدمنا الامر وحكمنا بالصحة

ونطرح في النهي وحملنا على قلة الثواب بما اشرنا في المقام وفي الامر اما في النهي فلما يعني القدر المستحيل الا ان يقول في الالزاميين كما مقتضي الخطابين خصصنا

من كل جهة فخصصنا الامر لقوة دلالة النهي واما في النهي التنزيهي والامر الالزامي فلما كان كلا الخطابين منفيين في الدلالة على صحة العبادة وكان

جهة الامر اقوى لا غضاضة بدلالة النهي التنزيهي على الصحة قدمنا الامر بعين الهيئة النهي وحملناه على قلة الثواب الا على جواز المشروع فيما للذي

يقول بوجوب انما يقول بوجوب الافراد المباحة واما المحرمة فلم يتعلق بها الامر المقدمي اصلا حتى على القول بوجوب المقدمة فنقول على ذلك

القول الذي يقول بوجوب المقدمة لوجود الامر المقدمي بتعلق الحكم الاصلي بالطبيعة انه قد خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح فهو تخصيص

الامر الذي للمقدمة ايضا بتلك الافراد بان يكون المطلوب الاصلي ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد المباح لا ايجاد الطبيعة حيثما كانت لو يخلو في بالمنهية في ضمن الفرد

الحرام يكون ممتثلا لامر لا وجب تخصيص الامر المقدمي بذي المقدمة بل الطبيعة من حيث هي مطلوبة حيثما وجد ولو في ضمن الفرد المحرم لكن الامر المقدمي

لا يحصل الامتثال به الا اذا اتى بالطبيعة في ضمن الفرد المباح واما نفس الطبيعة فيحصل الامتثال بها في ضمن كل فرد فان قال بالاول قلنا

ان ذلك ليس معنى تعلق الامر الاصلي بالطبيعة من حيث هي بل بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد المباح وذلك ليس الا عين تعلق الحكم بالفرد الذي

يقول به القائل بالوجوه والاعتبارات وان قال بالثاني قلنا ما الذي صحح الحكم بصحة الطبيعة المأتي بها في ضمن الفرد المحرم فانه ما اتى الا

كون المقدمة حراما مع انه مسقط عن الواجب كما بينا فالثاني الوجهين الاخيرين المذكورين في بطلان الاول هذا وفي المقام اشكال وارد علينا

مشترك بيننا وبين الخصم وللخصم ان يقول علينا ما تقولون انتم في العبادات المكروهة ومثاله لا بد لها وما معنى الكراهة فيها فان قلتم ان المراد بكونها

قلة الثواب فحكم الاحكام الثابتة وان قلتم ان المراد بها الكراهة المصطلحة الكاشفة عن المفسدة فهو مستلزم لاجل ما حكم بوجود البدل في الجملة

الكلي في الفرد للجمع الاتي بين الامر والنهي وهو ممتنع لعدم امكان الامتثال بالخطابين فهو تكليف بما لا يطاق ويلزم لكم على القول بتعلق الحكم بالفرد

اجتماع الضدين الامر والنهي مستلزم في شيء واحد شخصي من جهة الخصوصية وان قلنا بتعلق الحكم اصالة بالطبيعة وبوجوب الفرد مقدمة لزم

ذلك ايضا وان قلنا بتعلق الحكم بالطبيعة وبعدم وجوب المقدمة راسا فلا يلزم فيه الا عدم امكان الامتثال لانحصاره في الفرد المنهي عنه والحاصل

ان الامر والنهي اما متعلقان بالطبيعة او بالفرد او الامر بالطبيعة والنهي عن الفرد او بالعكس لا اول مستلزم للاجتماع المتضادين والتكليف بما لا يطاق

والثالث مستلزم للتكليف بما لا يطاق **والرابع** غير معقول **والجواب** ان النهي التنزيهي في تلك العبادات باق بحاله ولا ينافي النهي عن **قلت**

جهة الامر فلا صحة ولنا ان نحكم بالصحة **قلنا** ان الشيء الذي هو محبوب عند المولى كان مثابا وان لم يكن هنا امر حتى لو فرض المولى العبد يأتي

ذلك الشيء لا نه من العبادات فهذا القسم يحصل الثواب يكون عبادة صحيحة بمعنى موافقة المحبوب والصحة التي هي حاصلة في تلك العبادات المكروهة

التي لا بد لها من القسم الاخير فان الطبيعة محبوبة من حيث هي وان لم يتعلق بها امره لاتى بها مثابا لو اتى بهذا الفرد بقصد ان المولى امر به كان

مثابا بالنية فهو مكروه لكن الا اذا امر مع ذلك بجميع الصفات المذكورة **وفيه اولا** ان وجود الحسن في تلك العبادات لا دليل عليه حتى يؤتى بها بجهة

محبوبة موافقة المحبوب الكاشف عن حسن الطبيعة في ضمن تلك الافراد اما العقل فهو فيه مستقل في ادراك الحكم العبادة التعبدية وحسنها وقبحها اما الذاتي

او الوصف اللازم في بعض المقامات ولو لا بعد فيكون الكاشف عن الحسن الذاتي هو العقل عموما وان لم يدل لخصوص المقام واما وجود الامر بها

الكاشف عن حسنها فالمفروض عن انتفائه واما الاتيان بها على حسنها في ضمن تلك الافراد فهو وان ادلة النهي التنزيهي على الصحة الزاما او الا كانوا مثابا

العبادة من حيث هي اما واجبة واما محرمة للتشريع فمنع دلالة النهي التنزيهي على الصحة اذ ربما يكون ولا ثواب فيه ولا رجحان في فعلها لا كما لو حمل على اللازم

كون الاتيان بالعبادة محرمة واما محرمة للتشريع بقصد التشريع انما يلزم حيث لم يأت بذلك في الفعل ومنهما الاتي بحيث جعله مكروها الا انما

وجود الثواب فعل الاخيرة لا لزوم فيه عقلا واما العموم فكقوله الصلاة خير موضوع والصحيحة من الناس فنمنع دلالتها على الحسن بعد

ورود النهي عن ذلك الا لكون **وثانيا** النقض بنحو كما هو بوجود المفسدة الشيء بسبب العقل وان لم يتعلق به امر لزم صحة الصلاة المبتدأة

في المكان المغصوب لحصول كاشفه لوجود الحسن على الصفة الذاتية كما هو لازم من يقول فيها بحرمته يوجد الحسن وجهة المفسدة في ذلك الاوقات

القول بالذاتية او الوصف اللازم مع اجتماعهما فالا غضاضة في سقوط الامر علمية النهي مستند بعد جواز اجتماع الامر والنهي الا فيما هو

الذي يلازم من سقوط الامر عدم الصحة لوجود الحسن معنى لا مستلزم في عبادة الصحة على مذهبنا الا من يقول بعدم جواز اجتماعها الا ان

بل لازم هذا الذي يجعله القرينية في الذات المذكور ليس لوجوبا الحسن فلا معنى للامر بالاعادة لحصول الغرض مع حصول المصلحة فتأمل من

العبادات لا المعاملات حتى في ذلك الا ان يحصل الغرض في ذلك اما يقول هذا الذي يكون تلك العبادات من المعاملات فلزم ما ذكر من **الثالث**

في العبادات المكروهة

فيه اشكال

قوله فيندفع النقض ... على الصحة

فيه منع العموم على الحسن بعد ورود النهي

ثم لو اراد من المرجوحية حصول منقصة فيها لاجل كون فعلها موجبا لترك الارجح لورد عليه مضافا الى ما ذكر ان متعلق الامر والنهي التنزيهي ح اما الطبيعة او الفرد او متعلق الامر الطبيعة و
متعلق النهي الفرد او العكس ولا يتصور الا الثالث وهو المطلوب منه

١٦٠

فائدة رابعة

ان تلك العبادات فلتعلق النهي التنزيهي بها لذاتها كتعلق النهي التحريمي بصلاة الحائض فكما ان الحائض حال الحيض منهية عن حقيقة الصلاة فكذا الشخص في الاوقات
منهي عن حقيقة العبادات والفرق بينهما تعلق النهي بالحقيقة في المقامين واذا تعلق بذات العبادات المكروهة التي لا بدل لها انكشف عدم الحسن فيها فانها
من حيث هي حتى تكون صحيحة بمعنى موافقة المحبوبية ورابعا انه بعد تسليم وجود الامر في تلك العبادات انما يدفع به الجواب لا يتمشى للاستدلال على جواز
اجتماع الامر والنهي بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها الا انها ليست من محل النزاع لعدم كون النهي فيها الزاميا ولبيت نظر المحل النزاع
لان نظيره ما اجتمع فيه الامر والنهي وان لم يكونا الزاميين وهنهنا لا ارجح يكون من اجتماع الامر والنهي فلا وجه للنقض بها اصلا فان قلت
لعل نقض المجيب بما اجتمع فيه الاطاعة وضدها وان لم يكن امر في تلك العبادات اجتمع الاطاعة وضدها وان لم يكن امر فالنقض بحاله قلت الكلام
ليس في مطلق اجتماع الاطاعة والعصيان بل في الاطاعة والعصيان المسببين من الامر والنهي الا ان يقال ان النقض انما هو بالعبادات المكروهة لا بخصوص
ما لا بدل له ويكفي في صحة النقض كون المكروهات التي لا بدل لها مما اجتمع فيه الامر والنهي اذ يكفي للنقض مورد واحد فضل الاستدلال لان النقض
في العبادات المكروهة صحيح مضافا الى انه لا يمكن ان يقال من جانب المجيب بحسب النظر منكر جواز الاجتماع هو تعلق الحكم بالفرد لكون الحسن والقبح بالاعتبار
وعدم اقتضاء الذات من حيث هي بصفة الحسن والقبح فتوقض بما لا بدل له من مكروه العبادات انما نجيله الخصم في وجه المنع من عدم اقتضاء الذات من حيث هي بالصفات
فان الامر في تلك العبادات التي لا بدل لها انها منهية عنها لاجل شخصها مع كونها متصفات بالذات وان لم يكن فيها امر فلو كان الحسن والقبح بالاعتبار
لما اتصفت هذه بالحسن الذي مع انها متصفة به ولذا يحصل الاطاعة بها عند اتيان المامور بقصد انها محبوبة عند المولى ثم وخامسا ان الظاهر
من صحة العبادات المكروهة في كلام الاصحاب هو موافقة الامر او المحبوبية فهذا الجواب انما ينفع لو كان الامر بظاهره بطلان هذا الجواب بكل تلك الوجوه
او بعضها الخالي عن الايراد والحاصل انا نقول لا معنى لصحة تلك العبادات مع كراهتها للزوم التكليف بالمحال بل لا بد اما من القول بالكراهة
والفساد واما بالصحة مع عدم الكراهة او جعل الكراهة بمعنى قلة الثواب ثم ان المانعين اجابوا عن النقض بالعبادات المكروهة بان المراد
النواهي التنزيهية راجعة الى شيء خارج عن العبادات بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فان النهي عن الصلاة في الحمام انما هو لحفظ عن تعرض الرشاش وفي مواضع
الابل عن نفارها وفي البطائح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الامر والنهي في متعلق واحد ذي جهتين بل تعدد المتعلق وخروج ما نحن فيه
لاجنبيا عنه اولا بالنقض بالعبادات المكروهة التي لا بدل لها التي تعلق فيها بها لذاتها كما مر فان الامر الخارج الذي تعلق النهي به وان جعلوا الكراهة
بمعنى قلة الثواب فخرجوا عن هذا الجواب ورجعوا الى الجواب الاول وثانيا انا استقرينا ووجدنا النواهي المتعلقة بالعبادات كلها او جلها متعلقة
بها نفسها لكونه صل لا تصل في الحمام ولا تصل في مبارك الابل وفي البطائح وهكذا بخلاف التحريمية التي نحن فيها ان المفروض هو تعلق النهي فيها
بشيء خارج كصل ولا تغصب فالامر بعكس ما ذكروه وثالثا انه لا فرق بين تعلق النهي بشيء خارج من العبادة وبين تعلقه بالعبادة لامر خارج عنها
وما نحن فيه من الاخير وكذا النواهي التنزيهية حيث تعلق النهي فيها بالعبادة لامر خارج فلا فرق بين التحريمية والتنزيهية ورابعا انا سلمنا تعلق النهي
التنزيهي بامر خارج كتعلقه بتعرض الرشاش لكن ح يكون النسبة بين المامور به والمنهي عنه نسبتهما عموما من وجه ويكون مثل ما نحن فيه فما الداعي
لتجويز الاجتماع في احدهما دون الاخر وخامسا انا سلمنا عدم تعلق النهي بذات العبادة لكن نقول ان متعلق النهي التنزيهي اما هو الامر الخارجي
الكون في معرض الرشاش مط وان لم يكن في ضمن الصلاة فهو مستلزم لاحد محذورين احدهما كون الصلاة في الحمام اذا لم تكن في معرض الرشاش غير مكروه
والاخر كراهة الكون في معرض الرشاش وان لم يكن مصليا واما الكون في معرض الرشاش الحاصل في ضمن الصلاة فهو مستلزم للمحذور الاول
هو اختصاص الكراهة بصورة معرض الرشاش لا مط وما يقال انه لا يلزم الاطراد في العلل الشرعية كما هو مشاهد فلا يلزم المحذور الاول ففيه
انا قد برهنا بتبعية الاحكام للصفات بالبرهان العقلي فالقائل بعدم لزوم الاطراد في العلل ان اراد ان هذا الشيء علة للحكم ومع ذلك يبقى الحكم بعد
انتفائه فهو محال اذ المحال بقاء المعلول بعد ارتفاع العلة فبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء كاشف عن عدم كونه علة له ومن عدم كون الصفة
الكامنة والا لزم وجود الحكم بغير الصفة الكامنة وان اراد ان العلل المنصوصة شرعا معرفة لا علل حقيقية كتشريع العدة لبراءة الرحم حتى مع العلم بالبراءة وتحريم
الخمر للاسكار مع حرمة القطرة الغير المسكرة فهو حق لكن المثال الذي نحن فيه ليس كذلك وسلمنا لزوم المحذورين والمحذور الواحد ليس علة منصوصة من الشرع بل مستنبط
فما معنى النقض بهذا الكلام كما صدر عن بعض الاعلام ثم انهم اجابوا عن اصل النقض بان الكراهة في العبادات المكروهة عبارة عن مرجوحيتها
بالاضافة الى الغير فكل عبادة راجحة بذاتها الا ان بعضها ارجح من بعض والفرق بين هذا الجواب والجواب الاول ان المرجوحية بهذا المعنى ملزوم لقلة
الثواب وقلة الثواب لازم لها لكن المجيب في الجواب كان نظره الى تدرج مراتب اللازم وهو الثواب وهنا الى تدرج مراتب الملزوم اي المرجوحية بالمعنى المذكور
فالجوابان متقاربان لا اجنبا عنه بما اجيب في الجواب الاول من ان المراد من القرب القرب على الاطلاق واما في الجملة واما القرب بالنسبة الى الغير فلا يتوهم هذا
اذا كان مراد المجيب من المرجوحية عدم حصول منقصة اصلا في نفس العبادة بل مجرد كونها ارجح كما قلنا ولو اراد من المرجوحية بالاضافة حصول منقصة فيها لاجل
كون فعلها موجبا لترك الارجح وبذلك يحصل فيها منقصة قلنا مضافا الى ما مر من ان متعلق الامر والنهي التنزيهي الكاشف عن وجود المفسدة اما الطبيعة واما

فيما اذا وقع معنى الصحة في العبادات مع كراهتها

في ان النواهي المتعلقة بالعبادات متعلقة بها نفسها

الجواب عن النقض بان الكراهة في العبادات بمعنى المرجوحية بالاضافة

الفرد

ولو قيل انه يلزم مخالفة الغرض في ترخيص الشارع في اتيان الواجب في ضمن الحرام وهو قبيح لا يلزم ذلك في العبادات المكروهة قلنا غرض كل شيء بحسبه ومنها العبادات المباحة اباحة بالمعنى
الاخص والواجبة المستحبة بعد تنقيح المناط
نتايج

بل يجب بناءه — الفرد واما متعلق الامر الكلي ومتعلق النهي الفرد واما العكس فالاخير غير معقول اذ لو كان معقولا لم يضر ذلك والاول مستلزم للاجتماع الامري بل يجتمع
الفتاوى والثالث يثبت به المطلوب ايضا لجواز الالتزام بانه لا اختلاف المناط باجتماع الحكمين المتضادين مع تعدد الجهة فان قلت الكراهة في العبادات
المكروهة بالمعنى المصطلح لكن فرق بينها وبين ما نحن فيه وهو انه لو تعلق بالطبيعة السارية في الافراد فيما نحن فيه لزم ان يكون الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم
ايضا مطلوبا ويكون العبد باتيانه ممتثلا ومحصلا لغرضه اتيان الطبيعة من حيث هي هي وان لم يرض في الفرد المحرم من حيث الخصوصية وذلك مناف للغرض الذي
هو عدم تمكن العبد من الفرد المحرم بخلاف ما لو اراد الطبيعة في ضمن الفرد المباح خاصة فلا منافاة للغرض ولا يجوز مع اجتماع الامر والنهي ما لم يكن في
المكروه فلما لم يكن الترك غرضا للامر لانه يختص مفهوم الكراهة بالرخصة في الارتكاب فلا يلزم منافاة الغرض في ارادة الطبيعة السارية من الامر حتى في
المكروه قلنا ان غرض كل شيء بحسبه فان الغرض في المكروه المصطلح انه تعلق بعدم وجود المفسدة في الخارج وعدم صدوره من المكلف وان لم يكن ذلك
بطريق البت والجزم بل عن تجويز الاتيان بالكلي في ضمن المكروه فينافي الغرض الذي هو سبب الطلب التنزيهي فمنافاة الغرض حاصلة في المقامين على ما زعمه
مع انه لا منافاة للغرض قطعا بعد الوقوع من الحكيم فثبت جواز الاجتماع الامر والنهي فيما نحن فيه لانه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة
ومنها العبادة المباحة بالاباحة بالمعنى الاخص كصلوة البيت فان متعلق الوجوب والاباحة اما الطبيعة واما الفرد واما متعلق الوجوب الطبيعة ومتعلق
مستلزم لما نه — الاباحة الفرد واما العكس فالاخير غير متصور والاول لان لا اجتماع الضد والثالث يجري فيه ما مر من المنافاة وجعل الاباحة بمعنى قلة الثواب
الجواب عنهما بما يمكن تخريجه منافع انه لا يكون مباحا بل مكروها على هذا الجواب في العبادة المكروهة وكذا القول بلزوم منافاة الغرض
جوابه فان اللزوم تم والا لزم في المكروه ايضا ومنها العبادات المستحبة بنفسها مع ايجابها كالصلوة المستحبة في المسجد فان متعلق الامر الاستحبابي
اما الكلي واما الفرد او متعلق احدهما الكلي ومتعلق الاخر الفرد والاول مستلزم لاجتماع المثلين وهو ممتنع وفي الاخير يتجه فنقول ان كفى
تعدد الجهة في اجتماع المثلين كفى حتى في اجتماع الضدين لاشتراكهما مع الضدين في امتناع الاجتماع في محل واحد وان لم يكف لم يكف ومنها
العبادات الواجبة المستحبة كالفريضة في المسجد فانها مشتملة على واجب ومستحب فان متعلق الامر الاستحبابي هو مطلوب الفعل لا على سبيل الحتم والالزام اما هو
نفس الصلوة واما مطلق الكون في المسجد مثلا واما الكون في المسجد لكونه في ضمن الصلوة فان قلت بالاول قلنا ان متعلق الامر الوجوبي
والندبي اما الكلي او الفرد او متعلق الامر الايجابي الفرد ومتعلق الامر الاستحبابي هو الكلي او العكس والاول مستلزم لاجتماع الضدين في الكلي وما الله
المستحب — في الفرد والمنع من الترك وهو ممتنع ومستلزم لكون الصلوة في غير المسجد مستحبا ايضا

ادلة الجواز بناء العقلاء في مثل مثال الخياطة او الحظوات وانه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع انه جائز عقلا مضافا الى وجود المقتضي وهو تعدد الجهة
وانتفاء المانع اذ المانع ان كان اجتماع الحكمين المتضادين واجتماع المحبوبية والمبغوضية في محل واحد فقد عرفت تعدد المحل وان التكليف بالحق فقد عرفت ان محل النزاع
هو المكلف فيه من الامتثال ومنافاة الغرض فقد ظهر عدم المنافاة اذ الشارع لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بل حكم بحصول الامتثال بالكلي الموجود في ضمنه مضافا الى فهم
العرف وان قام الدليل على خلافه كما مر نظيره في مسئلة تعلق الاحكام بالكليات تنبيه

مثال الغير عند متمثلا ومطيعا من جهة الامر ومخالفا وعاصيا من جهة النهي ولا يوبخ الخياطة مرة ثانية ومن المقطوع ان كل اهل العقول الذين اذا ظلم عنهم
محفوفة بالشبهات اذ كان بنائهم في كل تنافيا على الجواز لم يكن ذلك للخطاء بل يكون ثوابا وحقا **فان قلت** ان وجوب الخياطة توصلي والواجب التوصلي لو
اجتمع مع الحرام سقط الامر عند العقلاء لا بمجرد سقوط الامر حتى يخرج عن محل النزاع **فان قلت** سلمنا جواز الاجتماع في التوصلي لكن كلامنا في
الواجبات التعبدية **قلنا** المناط واحد لانه اذا كفى عقلا تعدد الجهة في اجتماع المتنافيين وهما الاطاعة والمعصية في مورد كفى وان لم يكن لم يكف مطلقا
فان قلت محل النزاع في الاجتماع المصداقي وفي المثال المذكور المورد لا مصداق اذ الكون المنهي عنه من لوازم الجسم لا من اجزاء الخياطة المأمور
فالمثال خارج عما نحن فيه **قلنا** اولا انه كان الكون بتحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجها جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات الصلاة وكونها
والسجود مكابرة ولعله حمل الكون على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلاة ايضا ولا
ريب ان المنهي عنه هو التصرف في مال الغير بحيث يشمل الكون الذي هو جزء الخياطة وثانيا ان ذلك مناقشة في المثال فنمثل بامر المولى عبده بمشي
خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن التصرف في ملك الغير فمشي الخمسين في ملك الغير فانه مطيع عاص لجهتي الامر والنهي عند العقلاء **فان قلت** في الجواب
الاول نظر لان قول المولى خط هذا الثوب يحتمل الوجهين معا ولا يتم الجواب الا بناء على الوجه الاول **قلنا** اولا ان ظاهر الخطاب ارادة الوجه
الاول **وثانيا** سلمنا ارادة الوجه الاخير لكن ربما يأتي العبد بالخياطة بنفسه **وثالثا** ان هذا مناقشة في المثال لا يكفيك المثال الذي
مثلنا اخيرا **اذا عرفت ذلك فاعلم** انهم مثلوا ايضا بامر المولى عبده بخياطة الثوب ونهيه اياه عن الكون في المكان المخصوص فخاطه العبد في ذلك
المكان وفي ذلك المثال نظر من وجهين **الاول** ان ظاهر النهي هو النهي عن الكون الذي هو من لوازم الجسم فان العرف لا يفهم من قول المولى لعبده
لا تكون في دار زيد الا ان هو قيامه وجلوسه ونحوهما في دار لا اخراجه مثل ادخال يده في دار زيد وهو خارج عنها وهو واقف في خارج الدار فمثل
هذا الكون لا يفهم حرمته من النهي عن الكون في المكان المخصوص والكون الذي هو جزء الخياطة من قبيل الاخير فلعل المناقش في المثال المذكور
من جهة ان الكون ليس من اجزاء الخياطة كان نظره الى ظاهر المثال ويكون الحق معه **الثاني** ان الخياطة عبارة حقيقة عن وصل بعض قطعات
الثوب مثلا ببعض بالكيفيات الخاصة بحيث لا ينفصل بعضها عن بعض الاسباب خارجي وحركة اليد وادخال الابرة واخراجها انما هي اسباب
حصول الخياطة لا انها عينها او اجزائها فاذن متعلق النهي لسبب فصار اجتماع الامر والنهي في مثال الخياطة موردياً لا مصداقيا فخرج عن محل
النزاع الا ان يقال ان الامر بالمسبب عين الامر بالسبب او مستلزم له ففي الاول يجتمع في سبب الخياطة الامر والنهي الاصليين وفي الثاني النهي
الاصلي والامر المقدمي فيكون من محل النزاع ولكن لا يتم التمثيل على القول بان الامر بالسبب ليس عين الامر بالمسبب ولا مستلزما له فلعل المانع يكون مذهبه
ذلك فلا يتم المثال على جميع الاقوال بل بعضها فالاحسن التمثيل بما ذكرنا من الخطوة في ملك الغير **الثالث** انه لو لم يجز الاجتماع لما جاز التصريح به مع
انه جائز عقلا اذ لا قبح عند العقل في تصريح الامر بانى اطلب منك الصلوة لا بشرط وانهى عن الفرد المخصوص ولكن لو عصيتني واتيت بالمنهي عنه من حيث انه
بالنسبة مثل بها مكر فعصيت من جهة واطعت من جهة اخرى **الرابع** من الادلة ان المقتضي للجواز موجود لتعدد مطلق الامر والنهي وكون كل من
الكليين متعلقا لاحد الخطابين فكون الامر متعلقا بكلي الصلوة وكون النهي متعلقا بالفرد فاختلف المتعلقان واما المانع فمفقود لانه ان كان
لزوم اجتماع الحكمين المتضادين في محل واحد **وقد عرفت** ان المحل متعدد وان كان لزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد فقد عرفت
ان هيهنا شيئان لا شيء واحد وان كان عدم امكان الامتثال فقد عرفت ان محل الكلام فيما امكن الامتثال وايجاد الماهية في ضمن الفرد المباح وان
كان لزوم منافاة الغرض فقد عرفت عدم المنافاة اذ الامر لم يجوز الاتيان بالفرد المحرم بل مجرد حكمه بحصول الامتثال بالكلي في ضمنه **الخامس**
انا سلمنا عدم وجود الدليل على الجواز لكن لا دليل ايضا على عدم الجواز فيرجع الى الاصل وهو الجواز الاصالة الامكان المؤيدة بما شاهد التصيص والتنبيه
في اللفظ **السادس** انا سلمنا وجود الدليل على عدم الجواز بحسب الدقة الفلسفية لكن قد عرفت ان فهم العرف والعقلاء بناء منهم على الجواز وان كان ذلك
خطأ منهم وهذا يكفينا في الحكم بالجواز لانا مكلفون على مفاهيم العرف كما قلنا ذلك في وجود الكلي الطبيعي بعد تسليم حكم العقل بالدقة الفلسفية
على عدم وجوده كما عليه فلاحظ **فان قلت** يستفاد من الواجب والواجب التخييري لازم عدم جواز اجتماع الامر والنهي لان الفرد الواجب ينفذ منه للكلي الواجب
بالاصالة اما فرد معين عند الامر والمامور او معين عند الامر فقط فهو مبني على البطلان واما فرد ما فهو ايضا كلي يحتاج في الوجود الخارجي الى المتعدد
له فيتعلق الوجوب بالفرد الخارجي ولو بواسطة ونحن نتكلم في الفرد الخارجي الواجب من باب المقدمة اما بلا واسطة او مع الواسطة فيرجع الى احد الاحتمالات
الباقية واما جميع الافراد من الواجبة والمحرمة فان كان الوجوب عينيا لزم التكليف بما لا يطاق ولزم الجمع الامر في الافراد المحرمة بالامر والنهي
ولزم اجتماع الضدين ولزم مخالفة الاتفاق او تخييريا لزم اجتماع المتضادين والاجتماع الامري في الافراد المحرمة والكل فاسد واما خصوص الافراد في
غير المحرمة فان كان عينيا لزم التكليف بما لا يطاق او تخييريا فهو المطلوب فيكون نوع الفرد المباح وجوبه عينيا من باب المقدمة وخصوصيات افراده
تخييريا كذلك ولازم ذلك عدم جواز اجتماع الامر والنهي اذ المفروض عدم كون الفرد المحرم مأمورا به فلو اتى به لم يكن ممتثلا اذ حيث لا امر لا امتثال

الاجتماع

ولو قيل ان متعلق الوجوب طبيعة والفرد المحرم لا يصير واجبا لاختصاص الامر المقيد بغير الفرد المباح فلا يجزي الكلي الموجود في ضمن المحرم فلا يجتمع الامر والنهي قلنا تخصيص الامر المقيد بالمباح لا يوجب تخصيص الامر الاصلي به والمفروض تعلق الحكم بالطبيعة مع انه ينافي الاجماع كيف يقولون ان الفرد المباح واجب عندي مع ان رخصة العقل باتيان الفرد انما هي من جهة ايجاد الكلي في ضمنه لا الرخصة المطلقة حتى تنافي الحرمة من جهة اخرى ولو قيل يلزم على الحرمة انعقاد الصلوة في الدار المغصوبة صحيحة وبعد انعقادها واجب الاتمام فيلزم التكليف بالمحال قلنا

قلنا اولا انك قد خصصت كون الامر المقيد بالافراد المباحة فهل تخصيص الامر المقيد بالفرد المباح يوجب تخصيص الامر المطلق ايضا بالفرد المباح بان يكون المكلف به الاصلي هو الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح خاصة ام لا يوجب فان **قلت** بالاول فقد رجعت عن قولك بتعلق الاحكام بالطبائع لتعلق الحكم بالفرد كما يقوله القائل بتعلق الحكم بالافراد فان مراده اتم من الاصناف والطبيعة المقيدة بوجود في ضمن الفرد المباح لتمام صنف من الكلي بالثاني اي بان المكلف به هو الكلي من حيث هو حيثما وجد من غير تخصيص به فلا يحصل الامتثال بالكلي الذي في ضمن الفرد المحرم وامكان الامتثال بالامر المقيد المتعلق بالمباح وهذا عين تجويز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انك تجوز اجتماع الامر والنهي فكيف تقول بان الافراد المباحة واجبة من باب المقدمة وكيف يكون الفرد مباحا واجبا يجتمع الوجوب العيني مع الاباحة اذ لا خلاف في المباح والوجوب التخييري ايضا ان لا خلاف اختصاص صنف المباح فيلزم اجتماع المتضادين في الافراد المباحة باعتبار تعدد الجهة فقد عرفت في جميع المقامات ولو قلنا المعيار بعينه فلا بد لك من تحرير اجتماع المتضادين في الفرد من رفع الاباحة والحكم برفع الوجوب المقدمي او الحكم برفعهما معا وان رفعت الوجوب فهذا خلاف الاتفاق اذا الوجوب موجود ولو نتنازع ان ذلك ملازم لتجويز اجتماع الامر والنهي اذ المانع من التجويز نظر العقل للمقدمة ومقدمة قبلا مانع من الجواز وان رفعت الاباحة لزم خلو الواقعة عن الحكم ولا يكفي وجود المقدمي اذ كل شيء لا بد له من حكم بذاته ويجب النظر عن كونه مقدمة لشيء اما مساواته او لما طرفيه راجح وتقدم في محله عدم خلو الواقعة عن الحكم وحيثما وجوب فرد المباح ليس نفسيا بل هو توصلي فنوع الفرد المباح من حيث هو لا يكون له حكم بنفسه بل يلزم عدم وجود حكم نفسي مما من اجتماع المتضادين فيجب ان لا يكون حكم الوجوب التوصلي للافراد المباحة فيلزم خلو الواقعة عن الحكم بمعنى انه لزم الخلو ووجب فعلا لا انحصل الخلو من باب لا نعلم مع ان العقل لو لم يحكم بلزوم عدم الخلو فلا اقل من الشك عند العقل وان دفعنا الاشكال معا فتشدد اشكالا فلا مفر لك من اعتبار تعدد الجهة والقول بان الذاتية والوجوب عرضية بلخلاف الجهة بل انصاف افراد الصلوة بالاحكام وانقسامها بالنسبة الى افرادها الى الواجبة والمستحبة والمباحة والمكروهة والمحرمة اتفاقي فلا مفر من اعتبار تعدد الجهة ولا ربط المباح منا بما قابلها به **وثالثا** انه لا يبعد دلالة الامر على حسن المأمور به ولا دلالة على القبح والاجزاء الذي هو من لوازمه ولا دلالة على الرخصة في اتيان الافراد لا بما الطبيعة والدلالة على الاجزاء تان عقليتان وفهمها بواسطة خطاب الشرع باتيان المأمور به ولا ريب ان حكم العقل باتيان الفرد انما هو على سبيل التخيير لا الاستغراق الفرد المعين ولا ريب ان رخصة العقل باتيان الفرد تصور على وجهين احدهما الرخصة المطلقة بان يرخص في اتيان الفرد من جميع الجهات ويحكم بانه لا مانع في الفرد المأتي لا بما الكلي اصلا ومن جهة من الجهات وثانيهما الرخصة في الجملة بمعنى انه يحكم بان الفرد مرخص فيه من جهة ايجاد الكلي ومن تلك الحيثية وان كان يمكن عدم الرخصة من جهة الاخرى اذا ظهر ذلك **قلنا** ان الرخصة بالمعنى الاول لا يجامع وجود الحرمة في الفرد من الجهات وبالمعنى الثاني يجامع وجود الحرمة من جهة اخرى ولا ريب ان الرخصة المستفادة من العقل في اتيان الفرد انما هي بالمعنى الثاني لا الاول لعدم انفكاك الشيء من العقل مع ان الاعمات في الفرد من جهة ايجاد الكلي المطلق كما هو لازم تخيير لكل مرتبة من المولى ولا يحكم بالرخصة من كل جهة ولا يلتفت الى وجود القبح على الفرد من جهة اخرى بل يحكم بعدم القبح من جهة ظلم الفرد من تلك الجهة المحتملة للطبيعة وان كان يمكن قبحا به من جهة اخرى نعم لو كان الدليل على الرخصة باتيان الفرد لفظا كان الامر الرخصة المطلقة لكن العقل بالرخصة لا ظاهر له وح نقول على الخصم اولا انه ان زعم ان الفرد اذا كان واجبا تخييرا بحكم العقل فكيف يجوز العقل اتيان الفرد المحرم وقد قلنا ان الذي يجوزه العقل هو الرخصة في الجملة اي من حيث الاتيان بالطبيعة وذلك يمكن ان يجامع مع الحرمة فلم لا يجوز اجتماع الامر والنهي **وثانيا** انه لا يمكن ان يقول بالرخصة المطلقة في الفرد المباح ونحن نقول ان رخصة العقل باتيان الفرد المباح اما مطلقة واما في الجملة فان ادعيت الاول فمنعنا حكم العقل لانه لا يدرك الا الرخصة في الجملة ومن تلك الجهة وان ادعيت الثاني فلنا ان نقول ان الرخصة موجودة في الفرد المحرم ايضا فيجب ان يخصص الامر المقدمي بالافراد المباحة **ثم وثالثا** سلمنا اختصاص الامر المقدمي والحكم التكليفي بالفرد المباح ولكن هو انما يقتضي العقل والاجزاء الذي هو من اللوازم العقلية للاتيان بالمأمور به بما الغاية بحث الباب مقدر وجوب الحكم التكليفي في الفرد المحرم والوضعي موجود هو يجامع الحرام وهذا كما يقال مع حصول الامتثال بالامر الاصلي فالفرد حينئذ مسقط عن الواجب بمعنى الامر المقدمي بالمباح لا يوجب تخصيص المقدمة منه بل نحن نقول لا نعقل ابهم على تحقق الامر المقدمي بعد حصول الامتثال بالامر الاصلي لان ترك المقدمة يتعلق القول بوجوبها انما يوجب حيث لتوصل الى ذي المقدمة وايضا كما سلمنا وجود التفاصيل في ترك في المقدمة ولا يختص بذلك انما الغرض من الاجتماع اثبات حصول الامتثال بالامر الاصلي **فان قلت** تخصيص الامر المقدمي بالمباح يوجب تخصيص الامر الاصلي ايضا كما هو المراد **قلنا** اولا انه لا يمكن التعرض فيما التخصيص فلو لم نقل بان تسليم ذلك انما هو فيما يجب كان الامر لفظيا وانما اذا كان لبيا فيفهم الفرد ممنوع منشأ الكلام هذا القول لما القول بتعلق الاحكام بالطبائع كما مر **ومحصل** المقام ان الخصم انما منع لتجويز اجتماع الامر والنهي انما يقول بمنع تجويز الجملة مطلقا اي في الامر والنهي الاصليين ولا في الامر والنهي المقدميين فيخصص الامر المقدمي بالافراد المباحة او يقول بتجويز اجتماعها في الامر والنهي المقدميين ويجوز اجتماعهما

قلنا ان هذا لو تم لكان بالعرض لا من جهة اصل المسئلة من حيث هي بل هو خارج عن محل النزاع نعم يبقى الاعتراض بالتكليف بما لا يطاق فيما لا بدل له من العبادات مشتركا بين المجوزين والمانعين ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرناه في الصورة المفروضة قدرت على استخراج الحكم في الوصف اللازم نحو الاعم والاخص المطلقين وفي الجواز وعدمه من حيث اللفظ وان شئت البسط والتفصيل فلاحظ كتابنا الكبير فانا قد استوفينا الكلام فيه بكمال الاستيفاء وبلغنا فيه اقصى الغايات تنبيه

في الامر والنهي الاصليين كما هو مذهب الفاضل المحقق حيث سلم تعلق الامر المقدمي بالفرد ومنع من شموله للافراد المحرمة منع من اجتماع الامر والنهي في الامر المقدمي وحكم بان المقدمي حرام مستقل عن الواجب فلا يجوز اجتماعهما في الامر الاصلي المنفرد المستقر بعض تعلق الاحكام الاصلية بالافراد وقال انها متعلقة بالطبايع فيجوز الاجتماع في الاصليين على مذهبه لا في المقدميين ونحن نقول انه يجوز الاجتماع في الاصليين والمقدميين ونقول ان الذي يرد على الطائفة الاولى المخالفة معنا من وجوه خمسة نشير اليها بالاشارة **اولها** انك ايها الخصم خصصت الامر المقدمي بالفرد المباح اي وجب ذلك تخصيص الامر الاصلي ايضا بالكلي الموجود في ضمن المباح فهو خروج عن القول بتعلق الحكم بالطبيعة مع انك تقول بتعلق الاحكام بالطبايع وتمنع من الاجتماع لاجل الامر المقدمي وان لم يوجب ذلك فلم لا تجوز اجتماع الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوب الخصم اعني منع جواز الاجتماع في الاصليين **وثانيها** انك ايها الخصم لا تجوز اجتماع الامر المقدمي مع النهي فكيف تجوز اجتماعه مع الاباحة فان الاحكام الخمسة متضادة فكذا مع الاباحة فان اعتبرت تعدد الجهة فاعتبره في المقامين وان لم تعتبر تعدد الجهة فلا بد لك اما من رفع الامر من الفرد او من رفع الاباحة او من رفعهما معا حذرا من اجتماع الضدين وقد عرفت نفي الكل وهذا الايراد انما يرد على جزء مطلوبه وهو اجتماع الامر المقدمي مع الحرام **وثالثها ورابعها** ان التخيير المستفاد من العقل لاجل الامر المقدمي بالنسبة الى الافراد المباحة انما هو التخيير في الجملة والرخصة وهذا لا مانع من اجتماعه مع الحرام فلم لا تقول باجتماع الامر والنهي الاصليين **اولا** ولم لا تقول باجتماع الامر والنهي المقدميين **ثانيا** وهذا الايراد ان كل واحد منهما يرد على جزء مطلوبه **وخامسها** ان الامر التكليفي المقدمي وان كان مختصا بالفرد المباح بعد التسليم لكن الحكم الوضعي المستفاد من الامر اي الصحة والاجزاء باق بعمومه كما سنفصله فلم لا تجوز الاجتماع في الامر والنهي الاصليين وهذا الايراد ايضا على جزء مطلوبه ويرد على الطائفة الثانية المخالفة معنا من جهة واحدة ما سوى الاول والخامس من تلك الخمسة ونحو جواز الاجتماع مطلقا في الاصليين والمقدميين **فان قلت** انا نمنع من جواز اجتماع الامر والنهي ما تعدد وجود الكلي الطبيعي واما لان المقدور مع الواسطة ليس بمقدور واما لان المقدور مع الواسطة المحرمة بمقدور شرعا واما لان حسن الاشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات ولازم الجميع تعلق الاحكام بالافراد ولازمه امتناع اجتماع الامر والنهي للزوم الجمع الاتي **قلنا اولا** انا نمنع تعلق الاحكام بالافراد وقد ابطلنا جميع هذه المدارك واثبتنا تعلق الاحكام بالطبايع **وثانيا** ان النقض بافراد الصلوة حاصل لانقسامها بالانضمام الى الكراهة والاستحباب والاباحة وذلك كاشف عن كفاية تعدد الجهة **وثالثا** انه لو لم يجز الاجتماع في الاصليين على تقدير كون متعلق الاحكام الافراد لما جاز الاجتماع في المقدميين على تقدير الامر المقدمي بالفرد وقد اثبتنا جواز الاجتماع في المقدميين على تقدير الامر المقدمي بالفرد وقد اثبتنا جواز الاجتماع في المقدميين على هذا التقدير ولازمه جواز الاجتماع في الاصليين على ذلك التقدير لوحدة المناط **ورابعا** انه لا مانع عند العقل من الامر باتيان الفرد المخصوص من جهة انه فرد الصلوة والنهي عنه مع ذلك من جهة انه فرد الغصب فهما اذن تتعددان لا تعليليتان حتى يتحد المتعلق **فان قلت** ان ذلك مستلزم للتكليف بما لا يطاق لعدم امكان الامتثال بالخطابين معا **قلنا** لا يمكن الامتثال اذا كان الامر بالفرد المخصوص عينيا اما اذا فرض انه تخييري فيمكنه الامتثال بالامر في ضمن الفرد الاخر مع ترك المنهي عنه والامتثال **فان قلت** ان الامر باتيان الفرد الخاص المحرم لغو **قلنا** لا لغوية فيه اذ الفائدة انما هي حصول الامتثال والثواب لو ترك الفرد المباح واتى بالمحرم من جهة حصول المامور به التخييري والعقاب من جهة اخرى **فان قلت** يلزم اجتماع الحكمين المتنافيين في شيء واحد شخصي وكذا اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي **قلنا** بعد تعدد الجهة تعدد المتعلق لما عرفت من انها حيثية تقييدية لا تعليلية فلا يلزم الاجتماع حقيقة **فان قلت** لعل الخصم يقول بعدم وجود الكلي الطبيعي فلا جهة حقيقية تكثر الموضوع **قلنا** انتفاء الكلي الطبيعي على فرض تسليمه لا يوجب انتفاء تعدد الجهة **ثم اعلم** انك اذا علمت جواز الاجتماع في الامر والنهي الالزاميين علمت جواز اجتماع سائر الخمسة كل واحد مع مثله ومع الاخر بالاجماع المركب والاولوية القطعية واتحاد المناط هذا تمام الكلام في العامين من وجه

ومنها في اجتماع الامر والنهي في الاعم والاخص المطلق

واما **في الاعم والاخص** المطلق كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فيمكن ان يقال بعدم جواز الاجتماع عقلا كما انه لا يجوز لفظا بيانه ان متعلق النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة اما هو مطلق الغصب ولكن كان النهي عن الصلوة فيها لاجل انها مقدمة لحصول الغصب المنهي عنه الذي هو الغصب في ضمن الصلوة واما متعلق النهي الاصلي هو الصلوة وان كان العلة الغصب اما القسم الاول فلانهما كالعامين من وجه لتعلق النهي حقيقة بالامر الخارج الكلام في القسم الثاني انما هو في القسم الاخير **فنقول** في هذا القسم ان تعلق النهي بالاخص المطلق فهو كاشف عن قبح الاتيان بالكلي في ضمن الاخص وعن ان المحبوب هو الكلي الموجود في ضمن غير هذا الفرد فلا يكون الاخص متعلقا للامر اصلا لانه لو تعلق به الامر فاما ان لا يكون حسن في الكلي اصلا ولا في الفرد فهو منافي لتبعية الاحكام للصفات الكامنة واما ان يكون الحسن في الاخص فقط فهو مستلزم لاجتماع المتضادين بعد فرض تعلق النهي به واما ان يكون الحسن في غير الاخص فقط اي في الفرد المباح لا غير فهو مستلزم لعدم تعلق الامر بالاخص مع حصول الامتثال اذا اتي به وهو المطلوب واما ان يكون الحسن في القدر المشترك بين الاخص وغير الاخص من حيث هو غير مقيد بذلك الكلي من حيث هو كلي لو كان حسنا لكان جميع افراده حسنا

فرض

تذنيب في المتنع بالاختيار اذا تسبب المكلف لاجتماع الامر والنهي بحيث لا يمكنه الامتثال بهما معاً كما لو دخل المكان المغصوب فهو مأمور بالخروج ومنهي عنه فهل يجوز التكليفين معاً ام يسقط الامر ويبقى النهي او بالعكس منه امر لتكليف بما لا يطاق وجهان وعلى الاخير فهل الامر هو الامر او النهي وجهان الاصح ان الامتناع بالاختيار مع علمه بعاقبة الاختيار ينافي الاختيار خطاباً لا عقاباً بحكم العقل ولا يلزم ارتفاع احد الخطابين هنا فتأمل

في ضمن كل الافراد ولا يمكن انتزاع الكلي الا من الافراد ولا يمكن انتزاع المحبوب الصرف عن المحبوب والمبغوض فتعين البطلان في ضمن الاخص وهو المطلوب **واذا ثبت** عدم جواز الاجتماع في الاخص مطلقاً اذا كان الوصف مفارقاً ثبت فيما اذا كان الوصف لازماً كقوله اغتسل ولا تغتسل بما في نهار رمضان بالاجماع المركب والاولوية القطعية وتحقيق المقام وهذا كما يجري في الاعم والاخص المطلق الاول يبين كذا يجري فيما اذا كان النهي تنزيهياً كما في العبادة المكروهة لمنافاة المحبوبية والمبغوضية وعدم امكان انتزاع المحبوب الصرف عن المحبوب والمبغوض الصرف فلا بد من ان نقول ان ما سميت الكراهة في تلك العبادات واما حمل الكراهة بمعنى قلة الثواب **وبالاخرة** بان فعل الثواب كثير فلم يرغب الشارع عنها مع وقوع بان يقال لعله يكون ما نهي عنه مما هو من القلة فلذلك نهى عنه لا عن غيره فان قلة الثواب مرتبة **والاخرى** بان المراد من العبادة الفرد في الجملة او على الاطلاق او غير معين في الخارج والكل باطل كما مر بعضه ان المراد بالغير غير ما نهي عنه من نوعها من العبادات ولا نعرفه حتى يتمحض طرداً وعكساً ثم هذا الدليل كما يجري في الاعم والاخص المطلق يجري في العامين من وجه ايضاً فضلاً الى ان الامر بالصلوة مع كل فرد منها الا ما نهاه الامر المقدمي من اللوازم العقلية كما مر والنهي عن الغصب مع جميع الافراد فاصل الامر والنهي وان تعلق كل منهما بكلي سوى الاخر الا انه يلزم اتحاد المتعلق في الامر والنهي بمقدمتين وهو مستلزم لاجتماع الضدين في شيء واحد شخصي هذا والتحقيق ان هذا الدليل ونحوه الاجتماع في الاعم والاخص المطلق كما يحتاج في العامين من وجه وبيان فساد يحتاج الى ذكر امور **الاول** ان الافعال لا تختلف لاختلاف الاحوال والكيفية والزمان والمكان في قوامها وتشخصها فزيد هو زيد سواء كان قائماً او قاعداً في اي مكان كان واما الافعال فلا ريب في مدخلية الكيفية في الجملة في قوامها وانها تختلف باختلافها واما الشك في مدخلية الزمان والمكان في قوام الافعال وتشخصها والاظهر عدم المدخلية اذ نحكم لو وجد بانه لو فعله في زمان او مكان آخر وفرضناه فلان الفعل بعينه في هذا المكان والزمان بل في زمان ومكان آخر ولم يكن ذلك سبباً لتعدد الفعل واختلافه ومغايرته فلو صلى ركعتين في مكان وفرض انه لم يصل في هذا بل في مكان آخر لم يكن ذلك لصاحبه مغايراً ولا متعدداً بل هو فعل واحد في اي مكان حصل لان هذا الفعل لا يختلف باختلاف مكانه وزمانه كما ان زيداً لا يختلف باختلاف المكان والزمان **الثاني** ان النهي في مثل لا تصل في الدار المغصوبة اما ان يكون لكيفية ذلك الفرد بحيث لم يكن لخصوصية المكان مدخلية في النهي ولم يكن تلك الخصوصية علة للنهي بل كان الكيفية منهية عنها وان فرضنا وجودها في غير ذلك المكان ولكن اتفق وقوعها في ذلك المكان لا بغيره من الكيفية لكن مع مدخلية خصوص المكان في النهي بعنوان ان النهي انما هو لاجل خصوصية المكان وان لم يكن للكيفية مدخلية في قوام الفرد كما ان المكان من مقومات الكيفية والفرد ولا يكون بعنوانه مما يكون للمكان دخل في قوام الفرد كما ان الحال النهي مرادفاً على المقدر الاول لا يجوز اجتماع الامر والنهي اي لا يجوز تعلق الامر بذلك الفرد وتلك الكيفية لغرض مبغوضيتها بذاتها سواء قلنا بان المكان من مقومات الفرد ام لا واما على التقدير الثاني اعني مدخلية المكان في النهي وقلنا بمدخلية المكان في القوام كما ان له مدخلية في النهي فيجري الاجتماع لعدم تعلق الامر الا بالماهية والكيفية مع قطع النظر عن جهة الاتصاف وعن كونها في هذا المكان فان المفروض ان المكان من المقومات والمنهي عنه انما هو من جهة الاتصاف اعني الكون في المكان المخصوص فهاهنا في الحقيقة موجودان احدهما مأمور به والاخر منهي عنه فلا مانع من الاجتماع وهذا هو المراد من محل النزاع **الثالث** في بيان ان قولنا الاصلية الدار المغصوبة من الاحتمالات المذكورة في الامر الثاني **فاعلم** ان الاحتمال الاول اي تعلق النهي بالفعل والكيفية من دون مدخلية المكان فاسد قطعاً لان كيفية الصلوة من حيث هي غير منهي عنها وغير مبغوضة في الخارج حتى نهى عنها في نفسه بعد تقييد النهي يكون التكليف لما بالاطلاق واغراء بالجهل لان المتبادر من اهل العرف ليس الكيفيات المتعلقة بالمغصوب بل الذي يجيء انما هو ما يخصه التكليف الا ان المراد بعض خصوصيات المكان وبعضها ما لم يكن للمكان مدخلية وكانت الكيفيات بانفسها منهياً عنها بعنوان النهي منه **فان قلت** ان الشارع لعله علم ان تلك الكيفيات الفاسدة المنهي عنها لا تقع الا في المكان المغصوب مثلاً وان لم يكن المكان مدخل لكن الخاص مع تلك الكيفيات المنهي عنها عن الغصب فلا اختلاف ولا اغراء بالجهل **قلنا** الا ان ذلك من غير الاغراء بالجهل ولكن لازم كلامك ان يكون كيفيات الصلوة من حيث هي منهياً عنها ومبغوضاً مع عدم مدخلية المكان وهذا غير معقول لان الكيفيات من حيث هي كلها مطلوبة سواء لم يكن جميع الكيفيات مطلوبة لا يكون النهي من جنس المنهي منها **فان قلت** لعل تلك الكيفيات المنهي عنها هي ما نشأ منها الكيفيات الموجودة في غير ما بين الافراد ولذا لاحظ النهي بها **قلنا** اولاً الوجدان القطعي حاكم بعدم الفرق بين كيفيات الصلوة من حيث هي مع قطع النظر عن المكان او بعض زمان بحيث لا يعلم نحوها من الكيفيات الفاسدة مع قطع النظر عن المكان ومدخلية المكان الا بالغرض ثانياً لو فرض كيفية فتلك الكيفية من حيث الكيفية مع قطع النظر عن الافعال وهذا مما هو مستند هذا بل تعلق النهي بالكيفية مع قطع النظر عن الخارج منقطع بالشاذ ولا تعلق بطلان الاحتمال الاول يتعين الاحتمال الثاني وهو ان المكان من مقومات شخص الفعل لا انه يتعلق النهي بالصلوة في الدار المغصوب لاجل خصوصية المكان الذي هو من مقومات الشخص بل هو للنهي عنه لا انه متعلق بجميع الاجزاء بحيث لا يتعلق النهي الا بها فافهم

وانما من حيث الوقوع وترتيبا لا تردد عليه فالمدار على انصراف الادلة الشرعية وعدمه اذ الامكان العقلي لا يلازم الوقوع الشرعي واما الاعم من الامر والنهي فيختلف بحسب الموارد
والمقامات فلاحظ تنبيه ٠

وهو الكيفية مع قطع النظر عن جهة الاضافة الى المكان وهو حسن دائما وحيثما فلا بد ان الكلي من حيث هو ليس محبوبا لان فرده مبغوض صرف والاخر فرده المنهي
عنه وهو جهة الاضافة الى المكان الخارجية من حقيقة القرب فظهر جواز الاجتماع في الاعم والاخص المطلق وظهر ايضا وفي العامين من وجه كقولك صل ولا
تغصب مثلا في الاخير الى انا لو سلمنا ان المكان من المقومات للجزء الثاني انه انما يتحد مع البالي كون المكان مقوما ولكن النهي انما هو لاجل عدمه في المالك وهو ليس
من المقومات الفصل المكانية اليس ماخوذا في النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة بل الماخوذ في النهي عن الغصب حيثية عدم رضا المالك واما الدليل الذي ذكروه
في العامين من وجه مضافا الى الدليل الاول اعني لزوم الاجتماع الشخصي في الامر والنهي المقدمين بين ففيه اولا النقض باجتماع الامر المقدمي اي الوجوب
الغيري مع الندب في غسل الجنابة عند من يقول بالاستحباب النفسي والوجوب الغيري وثانيا بما مر من تعدد الجهة بل الفرد حقيقة وثالثا بان الوجوب
المقدمي خارج عن الوجوب بل المراد مجرد التوصل الى الغير ولا مانع من اجتماعه مع الحرام منه فتدبر فان قلت يلزم على الجواز اجتماع الامر والنهي ايضا
الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة وتوانعقدت صحيحة لاجتمع الامر في الامر بالصلاة والامر بالاتمام لقوله تعالى لا تبطلوا اعمالكم والنهي عن الغصب فلا
يجوز له بعد الشروع والدخول على وجه الصحة القطع لاجل القطع اذ لو قطع عوقب على عدم الاتمام ولو لم يقطع عوقب على الغصب فهذا تكليف بما لا يطاق
فالقول بجواز الاجتماع فاسد وتوهم ان هذا الايراد يتم في العبادات الا المعاملات لا يدفعه المراد اثبات عدم الجواز في الجملة وتوهم انه مسبب من سوء
اختيار المكلف والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فهو مكلف بالتكليفين الثلاثة وان لزم التكليف بما لا يطاق بدعوى ان الامتناع بالاختيار
لا ينافي الاختيار خطابا وان لم ينافيه عقابا كما سيجيء انشاء الله فلا بد من تنويع كل التكاليف او بعضها بحيثية يلزم الاجتماع وهو المطلوب قلنا ان محل النزاع انما
العامان من وجه والنسبة بين الامر بالاتمام والنهي عن الغصب ايضا عموم من وجه ولكن نزاع المجيز في كل عامين من وجه بل في العامين من وجه الذي
يمكن الامتثال فيهما بالمامور به منهما بعد استقرار الوجوب في الذمة يمكن الامتثال بالصلاة في ضمن المباح والحرام ولما الامتثال بالامر بالاتمام
والنهي عن الغصب فليس من هذا القبيل اذ بعد تعلق الامر بالاتمام بالذمة وهو ما بعد الشروع في الصلاة لا يمكنه الامتثال بالامر بالاتمام في ضمن
الفرد المباح والمحرم فهو خارج عن محل النزاع وانما لزوم التكليف بما لا يطاق هنا من جهة الامر بالاتمام فلو فرض انتفاؤه لم يكن مانعا من اجتماع
الامر بالصلاة والنهي عن الغصب مثل هذا كله في الوصف المفارق واما في الوصف اللازم في العامين من وجه في الاعم والاخص المطلق فتفصيل الكلام
فيه ان الوصف اللازم اما وصف لازم للشخص ووصف لازم للماهية كما مر في ذلك المقامين اما القسم الاول فلم يعهد وجوده في الشرع بل لا
يصح عقلا لعدم الحسن في الاشخاص الجزئية الخارجية بل انما في الذات لوازم الاشخاص على مذهب الاعتباريين كما عرفت سابقا والحاصل
ان العقل ان لم يقل بالقطع بعدم جواز اجتماع الامر والنهي فيه اذا كانت النسبة عموما وخصوصا مطلقا اذ المفروض كون ذات الغسل الارتماسي منهيا عنه
الارتماس لازم للغسل الارتماسي وحيث ان هذا الفرد من الغسل متحد بالذات لم يتعلق به الامر لانه فرع الحسن لحسن اما في هذا الفرد المنهي عنه واما
في ضده واما في القدر المشترك والاول مستلزم لاجتماع الضدين والثاني لعدم صحة الفرد المنهي عنه لعدم الامر به هو المطلوب والثالث غير متصور لكون
الكلي من حيث هو محبوبا فرع كون كل افراده محبوبة صرفة من حيث انها افراده والمفروض ان بعض الافراد مبغوض بذاته فكيف يكون القدر المشترك بين
المحبوب الصرف والمبغوض الصرف محبوبا صرفا الا ترى انه لا يمكن انتزاع البياض الصرف من الابيض والاسود وهذا الدليل يجري في العامين من وجه ايضا
اذا كان النهي متعلقا بالوصف اللازم فلا يجوز الاجتماع فيهما ايضا في الوصف اللازم فان قلت الجواز المذكور من هذا الايراد في الوصف المفارق
جار هنا ايضا قلنا ليس كذلك لما عرفت من ان الوصف حيث ان المامور به فردا والمنهي عنه فردا اخر لا دخل لذات احدهما في الاخر بخلاف اللازم اقول
الاظهر حينئذ الجواز السابق هنا ايضا اذ كما يمكن لعنا تعدد في فرد واحد فيما اذا قلنا بتعلق الاحكام بالافراد لتمكنا لك هنا ولا فرق بين كون الوصف
لازما او مفارقا فلا بعد عند العقل في كون الجنس من حيث هو محبوبا وفصله مبغوضا فالمحبوبية موجودة في الفرد المحرم من حيث جنسه لكن منتفية صرفا
حتى لا يمكن كون القدر المشترك محبوبا صرفا فالحق الجواز على الاطلاق المقام الثاني في جواز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه من حيث الدلالة
اللفظية وان المطلق هل يتناول الفرد المحرم ام لا البحث الاول انه قد علم ان كل موضع حكم فيه بعدم الجواز عقلا فلا اشكال في عدم الجواز لفظا وهم اثر التمهيد واما
اذا حكم بالجواز عقلا فان كان النهي متعلقا بالوصف اللازم لم يجز ايضا لفظا وان كان متعلقا بالوصف المفارق فان كان في الوصف لم يفهم الفرد
فيجوز الاجتماع لفظا وان كان في النصب ففي الجواز اللفظي اشكال المقام الثالث في انه على تقدير جواز اجتماع الامر والنهي عن ما الامر يجب
لم يمكن الامتثال بهما معا ولكن كان سبب الاجتماع هو المامور كالوصل الى دار غصبا الخ هو منهي من التصرف فيها وما مور بالخروج لانه
سبب التخلص من الغصب سبب الواجب واجب مع ان الخروج ايضا غصب منهي عنه من جهة كونه غصبا الم يكن على ذلك الشخص الا تكليف واحد لما
الامر واما النهي وغيرهما او يلحق فيجب في محرم معا فهو مامور ما خاله او نهي والاول ما مرّ ومن شرع في الصلاة في مكان مغصوب فهو مامور بالاتمام
ومنهي عن الغصب لا يمكن الامتثال بهما فهل هو مكلف في تلك الامثلة ونحوها بالتكليفين ام باحدهما خاصة فيلزم وقوع التكليف بما لا يطاق
فعل اوتركه تعبدا اواحد من الجميع وقيل بقاء الامر من الامر والنهي وارتفاع غير الامر مع ارتفاع اثره مطلقا وقيل بالثاني مع بقاء الاثر فيهما

كما في الامر بالنهي عن الغصب فانه بعد استقرار الوجوب في الذمة

وجوده

وجود الحسن في الجزئيات الحقيقية واما القسم

تنبيه جواز اجتماع الامر والنهي في العامين من وجه

ولو قيل ان الكافر اذا اسلم بعد الوقت سقط عنه القضاء وان لم يسلم بقي الامر بالقضاء وهو غير قادر عليه اسلم ام لم يسلم فكيف تقول ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطابا
قلنا ان الكافر اذا بلغ تعلق به الاحكام الكلية ولما فوت الاداء فقد فوت التكليفين فيستحق العقاب لذلك **اصل** في دلالة النهي على الفساد مطلقا
ام في العبادات دون المعاملات ام فيهما شرعا لا لغة ام في العبادات شرعا دون المعاملات مطلقا ام يدل على الصحة وجوه ست بحث

فيها من الكلام **الاولى** في انه هل يبقى كلا الطرفين التكليفين من الامر والنهي ام يبقى الامر فقط **الثانية** في انه على الاخير هل الامر هو الامر النفسي
الثالثة في انه بعد انتفاء غير الامر هل يجوز بقاء اثره عقلا ام لا **الرابعة** في انه على فرض الجواز عقلا هل هو واقع شرعا ام لا ولا بد قبل
بيان الجهات من ذكر مقدمة وهي ان الامتناع بالاختيار هل ينافي الاختيار ام لا **فاعلم** ان الامتناع بالاختيار اما مع بقاء الاختيار كامتناع الامتثال بالصلوة
من الكافر لاختيار الكفر لكنه قادر على الاسلام والامتثال بعده واما مع سلب الاختيار كمن قطع يده اختيارا فلا يمكنه الوضوء […]
الخروج الى الحج مع القافلة حتى مضى الوقت بحيث لا يمكنه الوصول للبقاء **اما القسم الاول** فدعوى الوفاق على عدم المنافاة لا يعد بعيدا لانه
غير الجبر فلا يتصور خلاف من بعضهم الاختيار لا الامتناع بالاختيار **واما القسم الثاني** كما مثلنا بالحج فتحقق فيه ان المكلف مستحق للعقاب
لترك ذي المقدمة وهو الحج بترك المقدمة وهي المبادرة […] وقد مر مفصلا في بحث مقدمة الواجب فلاحظ
اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان المعظم قالوا ان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار وقيل بعدم المنافاة وظ كلمات الاولين المنافاة خطابا وعقابا لكن قول
القول الثالث في المقام الثالث الذي […] ببقاء الامر والنهي بعد اطلاق كلمات الطرفين في مسئلة منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار وعدمه
فيحتمل ان يكون مراد القائل بالمنافاة خطابا لا عقابا ومراد القائل بعدم المنافاة عقابا لا خطابا الا ان القول الثالث يشهد بخلافه وليس
[…] كلمات القوم في هذا المقام وكيف كان فالحق المنافاة خطابا وعدم المنافاة عقابا اما المنافاة خطابا فلما مر في بحث مقدمة الواجب من
ارتفاع التكليف عن ذي المقدمة حين ترك المقدمة ويدل عليه قوة القاعدة وبناء العقلاء والادلة الشرعية واما عدم المنافاة عقابا فلا اشكال […]
كما في الحج الذي […] مع عدم […] بعد ذلك كما عرفت […] تكليف الكفار بالفروع […]
العقاب […] مع انه لا يمكنهم القضاء لا في زمن الكفر لفقد شرط الصحة ولا بعد الاسلام لانه يجب ما قبله فلا يمكنه لامتثال […]
مكلفا بالقضاء ابدا والعجب من المشهور كيف قالوا بالمنافاة خطابا وعقابا كما هو ظ اطلاقهم […] بان الكفار مكلفون بالقضاء فيما
مثل القضاء لما عرفت من عدم امكان امتثال الخطاب بالقضاء اصلا **فان قيل** […] بالقضاء يرد عليكم ايضا لانكم سلمتم المنافاة خطابا فكيف تقولون
بانه مكلف بالقضاء مع انه بعد تعلق تكليف القضاء غير قادر عليه ابدا فهو تكليف بالمحال وان كان سببا من سوء اختياره […]
التكليف في هذه الصورة نعم لو كان له […] يتمكن من القضاء خطابه […] بينكم وبين المشهور **قلنا** بعد البلوغ وحصول
[…] التكليف قد تعلق التكليف باجمعها على المكلف لكن في كل وقت يتعلق التكليف بالفرائض الخمس مثلا ما دام العمر […]
[…] الوقت وضيقه لما فوت […] الكافر الاداء فقد فوت التكليفين الاداء والقضاء […]
السابق التعليقي الذي تعلق بالمكلف كلية ثم ان كل ما مر في مسئلة الامتناع بالاختيار انما هو في حكم العقل واما من حيث الوقوع […] تابع
للشرع […] الادلة فان مجرد جواز ترتب الاثر عقلا بعد ارتفاع الخطاب لا يلازم ان يكون في الشرع […]
[…] وان جاء الترتب عقلا […] المقدمة ان بقاء التكليفين معا لا وجه له عقلا لان
الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطابا فلا بد من بقاء الامر فقط والامر […] النهي يختلف بحسب المقامات […] الخروج
من الغصب والاخراج من الفرج المحرم […] الامر بالخروج والاخراج ورفع النهي […] في الصلوة في الدار المغصوبة […]
[…] فلا بد على هذا من رفع الامر وبقاء النهي واما بعد رفع غير الامر فهل يبقى اثره عقلا ام لا […]
العقل لا يابى عن بقاء الاثر […] الجواز العقلي […] فهو يختلف بالنسبة الى المقامات […] الاخراج او الخروج […]
العقلاء […] على التخلص […] مثل تمام الصلوة […] على بقاء الاثر […] فلو قال المولى […]
[…] الشرع […] المكان المغصوب […]
[…] **ضابطة** اختلفوا في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال
ثالثها التفصيل فيدل في العبادات دون المعاملات […] انه يدل عليهما شرعا لا لغة […]
انه يدل على الصحة […] المقام […] المسئلة من […] مقدمات **المقدمة الاولى** في بيان معنى العبادة والمعاملة والنهي
[…] **الاولى** اعلم ان العبادة […]
[…]
[…] كالنكاح والبيع […]
[…]
[…]

من حيث ذاته وان امكن كونه عبادة على بعض الاعتبارات كما لو قصد به التقرب فمرجع الاطلاق الاول على ملاحظة الوصف الخارج عن الفعل وهو الاشتراط بقصد التقرب وعدمه وهو منزل الملاحظة ذات الفعل من حيث هو والشاهد على الاطلاق الثاني في كلماتهم انهم يقولون في بحث الحقيقة الشرعية اقوال الاثبات والنفي والتفصيل بين العبادات والمعاملات ومرادهم من العبادات معنى العبادات المخترعة للاطاعة كالصلوة والحج لا مثل النكاح ومن المعاملة ما يقابلها فالنسبة بين المعنيين الاخيرين تباين كلي وبين المعنى الاول للعبادة والاخير لها عموم وخصوص مطلق لان الثاني اخص مطلقا من الاول لشمول الاول مثل النكاح المأتي به بقصد القربة دون الاخير وبين المعنى الاول للمعاملة ومعناها الاخير عموم وخصوص مطلق لكن الاول هنا اخص من الثاني عكس العبادة ثم **الجهة الثانية** الحق ان لفظ العبادة حقيقة في الاتيان بالمأمور به على وجه المحبوبية فلو كان شيء كلف به امر لا نهما اشتركا بين ما اعد للاطاعة وما لم يعد لها ولكن له جهة تعبد كالنكاح وهذا المعنى المراد للمعنى الاول للعبادة فلفظ العبادة حقيقة في المعنى الاول واطلاقها على الثاني من باب اطلاق الكلي على الفرد **فان قلت** المتبادر عند الاطلاق هو المعنى الاخير **قلنا** انه تبادر اطلاقي نشهد عليه صحة سلب العبادة عن النكاح المأتي به تقربا **فان قلت** يقال في النكاح بقول مطلق انه عبادة لكن بعد التقييد بالوجه الخاص يقال انه عبادة فيقال النكاح لوجه الله عبادة لا يصح سلب العبادة عنه بعد التقييد بهذا القيد فان قلت عدم صحة السلب مع التقييد لا يدل على الحقيقة الا ترى عدم صحة سلب الاسد عن الرجل الشجاع مع ان الاسد ليس حقيقة فيه **قلنا** القيد انما هو للمحمول كما في المثال الذي ذكرت فعدم صحة السلب يدل على الحقيقة وان كان قيدا للموضوع فهو لا يفيد بل لا يدل على الحقيقة كما في عدم صحة سلب الانسان عن الرجل البليد لتحقق كونه حقيقة في القدر المشترك غاية ما في الباب ان ما لم يعد للتعبد لا يقال عليه بقول مطلق انه عبادة مطلقا بخلاف ما اعد له وفيما اعد للتعبد لا يسقط الا بقصد التقرب وفيما لم يعد للتعبد يمكن سقوط الامر بدون قصد التقرب والمشهور ذكروا تعريفا اخر للعبادة والمعاملة فقالوا ان العبادة ما يشترط فيه النية وفيه انهم ان ارادوا من اشتراط التقرب في العبادة الاشتراط ولو في الجملة ليشمل التعريف مثل ما ذكرنا فهو حق لكنه خلاف ظاهرهم لان ظاهر التعريف اشتراط التقرب على الاطلاق في العبادة وفي عدم الاشتراط على الاطلاق في المعاملة وهو مستلزم لعدم انعكاس تعريف العبادة لانه لا يشمل الا ما كان معدا للاطاعة كالعبادات المخترعة لا مثل النكاح المأتي به تقربا مع انك عرفت ان العبادة حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وكذا يخرج مثل النكاح عن تعريف المعاملة للاحتياج فيه الى قصد التقرب من جهة واحدة وليس بحيث يصح النية على الاطلاق ومن جميع الجهات فلا ينعكس تعريفهما ايضا الا ان يريدوا من قولهم المعاملة ما لا يحتاج الى قصد التقرب سلب العموم لا عموم السلب بان يكون غرضهم ان العبادة ما يحتاج اليه من جميع الجهات اعم من ان لا يحتاج اليه اصلا او يحتاج اليه من جهة دون جهة اخرى فيدخل مثل النكاح في تعريف المعاملة ويحصل الاطراد بعد الانعكاس في تعريف العبادة لاحتياجها الى قصد القربة اما ان صحتها يحتاج اليه فهو حق لكنه لا يظهر من اللفظ واما ان وجودها يحتاج اليه فهو ممنوع لتحقق ماهية العبادة بدون النية الا ان يقال ان الفاظ العبادات اسام للصحيحة لا غير ثم ان الشهيد في الذكرى قسم الحكم الشرعي الى العبادة والمعاملة فقال ما حاصله ان الحكم الشرعي اما يشترط فيه النية او لا يشترط والاول عبادة والثاني معاملة ثم الاخير اما ان لا يحتاج الى صيغة فهو من التبعات الشرعية كالحدود او يحتاج اليها من الطرفين فهو العقد والا فالايقاع وفيه ان الحكم الشرعي بنفسه لا ينقسم الى العبادة والمعاملة بل المنقسم اليهما انما هو متعلق الحكم لا نفسه الا ان يريد من الحكم متعلقه وهو كما ترى وايضا مثل احكام الاطعمة والاشربة خارجة عن هذا التقسيم فهو غير جامع للمقسم **الجهة الثالثة** لا شك في توقف حصول الامتثال بالامر سواء كان تعبديا صرفا او توصليا صرفا او تعبديا او توصليا او مركبا ارتباطيا او استقلاليا على قصد التقرب واما سقوط الامر ففي الاول والثالث يتوقف على نية التقرب ايضا بحيث لو اتى بالفعل من دون التقرب لم يسقط الامر وفي الثاني والرابع يسقط الامر بمجرد ايجاد الفعل في الخارج على اي نحو اتفق لكن في الاول منها الاثابة على قصد التقرب وفي الاخير منها يعاقب على تركه وان سقط الامر في الصورتين وحيث اختلف الاحكام في تلك الاقسام الاربعة فان علمنا بان الامر الوارد من الشرع من اي قسم منها فلا كلام وان ورد امر وشككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة فلا بد لنا من تميز نرجع اليه **فنقول** ان للشك صورا منها انه لو ورد الامر الوارد في الشرع بين الاقسام الاربعة بان علمنا بوجوب الامر بالوضوء مثلا وشككنا في انه من اي قسم من تلك الاقسام الاربعة وتحقيقها يحتاج الى بيان مقدمات **الاول** اعلم ان مقتضى الاصل الاولي في هذه الصورة ان لا يكون الامر توصليا صرفا ولا مركبا استقلاليا الا ان لوازمها سقوط الامر بمجرد ايجاد الفعل وان لم يقصد التقرب ولازم التعبد الصرف والمركب الارتباطي عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب ومقتضى اصالة الاشتغال واستصحاب الامر عدم سقوط الامر الا بقصد التقرب ومثاله نفي المركب الاستقلالي الى اصالة البراءة فان مرجعه الى تكليفين بخلاف القسمين الاخيرين فان مرجع كل منهما الى تكليف واحد فيحكم بكون هذا الامر من القسمين الاخيرين الذي لازمهما اشتراط قصد التقرب في سقوط الامر ولا بد من الترجيح بين التعبد الصرف والمركب الارتباطي **فنقول** لا بد من ملاحظة الشيء الذي يحتمل كون هذا الامر مقدمة له حتى يكون مركبا ارتباطيا ويحتمل عدم كونه مقدمة له بل واجبا مستقلا حتى يكون تعبديا صرفا فان كان ذلك الشيء مما امر به كما لو امر بالصلوة ثم بالوضوء وشككنا في ان الوضوء مقدمة للصلوة حتى يكون مركبا ارتباطيا او واجبا نفسيا مستقلا فلا بد من ملاحظة دليل ذلك الشيء اي الصلوة فان كان دليله لفظيا فاعرضه عدم الاستغناء بالصلوة المنفية

يكون

لكون الوضوء مقدمة منها فيكون الوضوء مركبا ارتباطيا مع اطلاق الدليل اللفظي المقتضي لعدم كون الوضوء مقدمة منها وعدم اشتراطها فيكون قصد ما
صرف فينعقد الاطلاق على اصالة الاشتغال فتحكم بعدم كون الوضوء مقدمة للصلاة وانه واجب نفسي وتوصلي ارتباطي بانكار ذلك الشيء ما لم يؤمر اصلا
بل كان وجوبه مجهولا باحتمال انه لا اصل في البين يرجع لاحد الطرفين فلا بد من التوقف فان قلت الاصل في البين موجود لان اصل الوضوء وان كان مركبا
ارتباطيا احتاج الى التفات لا الى جهتي التعبد والتوصل معا بخلاف ما لو كان تعبديا صرفا فانه لا يحتاج الا الى الالتفات الى جهة واحدة هي
التعبد فيقتضي عدم الالتفات من لا يرى وجوب الحكم بانه تعبدي قلنا هذا الاصل ليس بشيء [illegible] هذا كله من حيث لزوم قصد التقرب وكل
ما ذكر مما في جانب قصد التقرب ثم هنا ابحاث فان قلت بعد ثبوت اشتراط قصد التقرب يحتمل عدم اشتراط المباشرة اذ لا منع لوجوب قصد
التقرب الصواب مع عدم لزوم المباشرة [illegible] اشتراط قصد التقرب ملازم لاشتراط المباشرة النفسية قلنا لا ملازمة في البين اذ يمكن عقلا ان يامر المولى
عبده بشيء ويقول له يلزم عليك فيه قصد القربة والمباشرة النفسية وان يامره بفعل مقصوده حصول ذلك الشيء فان اتى به بعض عبيدك سقط عنك ولكن كل
من ياتي به من العبيد عوضا عنك لا بد له من قصد القربة وان تصديت انت به لزم عليك قصد القربة والمباشرة النفسية وان يامره ويقول له ان تاتي الفعل بنفسه
عند مضيه ولكن لك ان تستنيب لزم عليك قصد القربة والحال انه في الضمنين لا اخير من اهمال المباشرة عن لزوم قصد التقرب كما نرى انه لو اعتبر
بسفيه سقط عنه بفعل غيره مطلقا ولكنه ان اتى به وجب عليه قصد القربة وعدم الاشتراط بالمباشرة **المقام الثاني** في بيان مقتضى اللفظ
في هذه الصورة من الشك **فاعلم** ان الصيغة اضرب ونحوها مادية وهو الوضع الاسمي المصدري اعني وضعها للهيئة من حيث هي وهو وضع الهيئة للطلب
ايجابا الحتمية وهذا الوضع الجوهري من حيث لزوم قصد القربة وعدمه مطلق فاللفظ لغة مدلوله ايجاد الماهية سواء كان بقصد التقرب ام لا فاذا اثبتنا
بمقتضى الوضع اللغوي بنفي اشتراط القربة ويقتضي حصول الامتثال والسقوط لا يحرز حصول المحبة لانه يدل على طلب المحبة [illegible] بالقربة
فنحكم باشتراط القربة تقييدا لاطلاق اللفظ واما من جهة المباشرة النفسية فمقتضى اطلاق اللفظ لزوم المباشرة النفسية اذ اللفظ موضوع بل اعلى
لزوم ايجاد الماهية على المخاطب [illegible] لا يحكم بسقوط الامر [illegible] فتقييد اطلاق اللفظ [illegible] مقتضى الاطلاق اللفظي
ومقتضى الوضع اللغوي عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة وح فلم جهة الوضع اللفظي لغة مع الاصل الاعتباري في جهة اشتراط القربة واما الوضعية [illegible]
فنحو مطابقته مع الوضع اللغوي في الدلالة على عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة لاجل المبادرة واما عدم النقل لكن هنا العرف [illegible]
ان قصد [illegible] وجب [illegible] عليه لانه مشرع للامتثال والسقوط لا انه فهو موافق على [illegible] قصد القربة ولو سقط الامر [illegible] العبد الطاعة
فالنسبة بين الوضع اللغوي والعرفي من جهة الدلالة اللفظية لحكم العرف لعادة اللغة بلزوم المباشرة واشتراط القربة في حصول الامتثال وسقوط الامر ان
حكم العرف لعادة [illegible] من الخارج وجود قصد الطاعة وجوبا مستقلا لا لعقلا [illegible] مطابقه مع الاصل الاعتباري [illegible] وجود قصد القربة لكن الاصل الاعتباري
يقتضي الوجود [illegible] بمعنى عدم حصول الامتثال وسقوط الامر لا بقصد القربة والعقلاء واهل العرف انما يحكمون بوجوبه مستقلا لا لكونه شرطا لحصول
الامتثال [illegible] فلعله مع الوضع اللفظي لغة من حيث عدم اشتراط القربة واشتراط المباشرة وحكم العرف مع ذلك بوجوب قصد القربة
لا ينافي عدم اشتراطه في حصول الامتثال [illegible] الوضع العرفي مثل الوضع اللغوي في تعارضه مع الاصل الاعتباري في شرط القربة وعدمه وحيث كان مقتضى
القواعد اللفظية مخالفا للاصل الاعتباري كان المدار على اللفظ ما لم يرد دليل شرعي على خلاف ما استفيد من اللفظ وهو لزوم المباشرة وعدم
لزوم [illegible] وعدم لزوم قصد التقرب [illegible] على خلافه دليل يحكم بمقتضى اللفظ حتى يثبت خلافه من الشرع [illegible] يرد من الشرع دليل على خلاف
ما [illegible] اللفظ ما ذكرنا [illegible] كلية [illegible] **فان قلت** لم [illegible] بالزوم المباشرة
لا قصد القربة بل كلما لزم فيه المباشرة لزم قصد القربة وكلما لزم فيه قصد القربة يلزم فيه المباشرة فلعل [illegible] بتلك القاعدة المستفادة
الاستقراء [illegible] يحصل التعارض بين الاطلاقين المقتضي احدهما لزوم قصد القربة والاخر عدم لزوم المباشرة فلا بد من
لاحد الاطلاقين وطرح الاخر او طرحهما معا [illegible] الى الاصل الاعتباري ومقتضاه لزوم قصد القربة والمباشرة معا كما في المقام
الاول [illegible] الاطلاق المقتضي لزوم المباشرة النفسية بالنسبة الى الاطلاق المقتضي لعدم لزوم قصد القربة لاجل [illegible] افعال
الدال على لزوم [illegible] المخاطب [illegible] من طرح الاطلاق الاخر والحكم بلزوم القربة للكلية المذكورة [illegible] الامر
[illegible] **قلنا** الاستقراء المذكور [illegible] على مذهبنا اكثر الواجبات التعبدية من [illegible] الباب [illegible] على لزوم قصد القربة
والحاصل ان الدليل على لزوم قصد القربة في الاوامر [illegible] الشك بحيث يكون ذلك [illegible] العقل [illegible] واما الاجماع [illegible]
[illegible] على عدم [illegible] الا طاعة [illegible] الا مع قصد القربة [illegible] الاتيان بالشيء [illegible]
الطاعة [illegible] اولا لزوم [illegible] للاطاعة [illegible] الاتيان بالمأمور به بنفسه لامتثال [illegible]
[illegible]

الاستدلال بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول والجواب عنه

ومن لوازم هذا المعنى انه لو امر به لشيء فان تركه رأسا صدق عدم الاطاعة وان اتى به بقصد الامتثال والتقرب فهو مقابل لصدق المخالفة ولصدق عدم المخالفة ولا تناقض اذ لا بد من ملاحظة امر الامر بهذا الشيء فان امر به على وجه التقرب بان وجب عليه القربة فالاتيان وشرطية الامتثال صدق المخالفة وعدم الاطاعة وان امر به وما يتأتى به وجه نفي صدق عدم المخالفة فصدق المخالفة موقوف على ملاحظة امر الامر في انه هل شرط القربة في الاتيان بالمأمور به ام لا فوجه امر اطيعوا بهذا المعنى موقوف على وجود جهة القربة وشرطه الامر بها في الاتيان والمراد من الاطاعة في الاية الشريفة هو المعنى الاخير الذي يصدق في بعض الصور مع عدم قصد القربة ايضا وذلك لان امر اطيعوا شامل لكل الاحكام التي منها النواهي ولا ريب ان المراد من النواهي في اكثر الحالات مجرد حصول الترك ونفس ان لا يفعل الذي يحصل بغير قصد التقرب ايضا واذا كان المراد من امر اطيعوا اعم من النواهي لا خصوص الاوامر فقط حتى يلزم تخصيص الاكثر فلا بد من حمله على المعنى الثاني حتى يصدق في النواهي التي لا يلاحظ فيها الا نفس ان لا يفعل واذا ثبت ان المراد من الاية المعنى الثاني وان توجه الامر بالمعنى الاول موقوف على جهة التقرب واشتراطه في المأمور به فلو توقف وجود التقرب في المأمور به على توجه امر اطيعوا لزم الدور وسلمنا كون المراد المعنى الاول لكن غايته في الباب كون قصد القربة واجبا نفسيا ولا يلزم من ذلك توقف سقوط الامر عليه الا ان يجعل وجوب الاطاعة وجوبا غيريا او شرطيا بان يجعل الاية الكريمة بيانا لشرطية قصد القربة وهو خلاف الاصل اذ الاصل في الامر حقيقته في الوجوب النفسي سلمنا ولكن النسبة بين قولنا صل واطيعوا عموم وخصوص مطلق لان اطيعوا يشمل الصلاة وغيرها وصل فلا بد من ترجيح الاخص وهو صل الدال باطلاقه على عدم اشتراط القربة ولكن في الجواب الاخير كلام اذ النسبة عموم من وجه من وجهين **الاول** ان اطلاق صل شامل بالنسبة الى نية التقرب وعدمها وستر العورة وعدمه واستقبال القبلة وعدمه واطيعوا شامل للصلاة وغيرها من الصوم وغيره فاطلاق صل لا معارض له من جهة الاية في اقتضائه عدم اشتراط ستر العورة في الصلاة واطلاق اطيعوا لا معارض له بالنسبة الى اشتراط الاطاعة في الصوم واما اشتراط القربة في الصلاة فقد تعارض فيه صل واطيعوا **الثاني** ان الصلاة متقيدة بالقربة بحكم باجزائها ولا دخل لصل فيه واذا كانت النسبة عموما من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية ونحن نقول ان العرف يفهم ورود اطيعوا عند التعارض بل لو سلمنا كون صل اخص ظاهرا قلنا ايضا يقدم اطيعوا لفهم العرف **واما قوله تعالى** وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والدين يجيء بمعنى القصد باتفاق المفسرين **فنقول** كل ما شك فيه في كونه تعبديا صرفا فالظاهر ان هذا الامر من الاوامر وكل امر من الاوامر يجب خلوص القصد فيه لدلالة الاية الشريفة عليه ولا ان ضمير الغائب في امروا يحتمل رجوعه الى الامم السابقة في سابق الاية اهل الكتاب مذكورون ولا دليل على اشتراكنا معهم في التكليف **فان قلت** الدليل الاستصحاب **قلنا** لا يجري الاستصحاب هنا للقطع بنسخ العبادات المأمور بها على الامم السالفة وبعد نسخها الامر يذهب لزوم قصد القربة اذ ذلك التكليف فرع بقاء المأمور به وابقه سلمنا جريان الاستصحاب للشك في النسخ لكن غايته وجوب النية في العبادات المشكوك فيها لزوم التقرب وهو من جهة هذا الاستصحاب في مثل ما نحن فيه ولا تتم حجية هذا ثم انا سلمنا تعلق الخطاب الا بالامم السابقة لكن يحتمل تعلقه بطائفة مخصوصة منهم كالمعصومين ولا يلزم من ذلك التعدي في الضمير ايضا لان وضع المبهمات في اي فرد استعمل فيه من الجمع كان حقيقة **فان قلت** اذا كان كذلك يثبت هذا التكليف لنا ايضا بالاجماع على الاشتراك في التكليف **قلنا** القدر المسلم من الاجماع على الاشتراك هو صورة تعلق التكليف بالجماعة ولا اجماع على الاشتراك مع المعصومين واما غلبة الاشتراك مع المعصومين في التكاليف فلا اعتماد لفظ انه دال على عدم لزوم قصد القربة ومنشأ هذه الايراد بين الاجمال في الاية الشريفة وثالثا سلمنا عدم الاجمال وتعلق الخطاب بالحاضرين جميعا لكنه يحتمل كون الامر اللازم جهة الاخلاص امرا واحدا معهودا لهم في صدر الاية وما امروا بامر الا بشيء وهو ان يعبدوا الله مخلصين له الدين وانما الدال على عموم الامر هو حذف المتعلق وهو انما يفيد العموم حيث لا عهد ولا شبهة للعهدية وههنا الشبهة موجودة وهو ظهور الاية الكريمة في الامر بالعبودية تعيينا بملاحظة قوله تعالى بعد ذلك ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة [illegible] ورابعا سلمنا التعلق بالجميع وعدم العهدية لكن [illegible] الاية الشريفة خلاف الاجماع لان ظاهرها انحصار الغرض في الاوامر في مجرد التعبد وذلك يوجب انحصار الاوامر الشرعية في التعبدي الصرف وهو خلاف الاجماع فلا بد من صرفها عن ظاهرها وحملها على المعنى المجازي ولا قرينة معينة لاحد المجازات المتصورة فهي مجملة وخامسا ان الدليل اخص من المدعى اذ غاية ما يثبت من الاية الشريفة القربة في الواجبات من الاوامر لان الوجوب الاوامر المذكورة في الاية واما الاوامر الندبية فلا دلالة في الاية على اثبات اشتراط القربة فيها مع ان المدعى اثبات الشرطية في مطلق الاوامر الوجوبية والندبية **فان قلت** نتم المطلب بالاجماع المركب **قلنا** ان دعوى الاجماع المركب ممنوع وعلى فرض وجوده يمكن قلبه **فنقول** لا يشترط التقرب في الندب باطلاق اللفظ فكذا في الواجب للاجماع المركب لا يقال ان الاية الشريفة اقوى لكونها نصا بالنسبة الى اطلاق اللفظ فضميمة ذلك الاجماع المركب اليها فلا يمكن القلب **واما السنة** كقوله انما الاعمال بالنيات ونحوه مما هو من لفظ النفي الحاكم بانه لا عمل الا بنية وجه الدلالة ان مدلول قولنا لا عمل الا بنية هو نفي الجنس اي الذات ولا ريب ان الحمل على المعنى الحقيقي اعني نفي الذات بالنسبة الى العمل المقرون بالنية غير صحيح فلا بد من ارتكاب المجاز وهو متعدد لامكان الحمل على نفي الصحة وعلى نفي الثواب وعلى نفي الكمال ولا ريب ان الاقرب الى المعنى الحقيقي لما ذكره معنى انتفاء الصحة والثواب والكمال وايضا نفي الكمال لا يلازم نفي الصحة والثواب ونفي الثواب لا يلازم نفي الصحة ونفي الصحة يستلزم نفي الكمال فيكون الاقرب الى نفي الذات لما ذكرنا فهو [illegible] نفي جميع الفوائد ومنها الصحة فدلت الرواية على عدم الصحة بغير قصد القربة او نحوه وجه الدلالة ان [illegible] المجازات [illegible] في نفي الجنس على فعل [illegible]

الرواية الثانية قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا [illegible]

الاستدلال [illegible]

الاستدلال بالسنة

هو [illegible]

في استدلالهم بالسنة

هو مبين مطلقا ام مجمل مطلقا او التفصيل بين الشرع واللغة بالتفصيل الذي يجيء **فنقول** لنسلم بعد تسليم الحمل على الحقيقة ما شاع
الاطلاق نحو في شيء مع المجازات وفيما هو بها نظر الى دليل الحكمة الحاكم بان المراد نفي كل نفع بذاته وتحذر من لزوم الاغراء بالجهل او حملنا
على كل نفع نفيه لدليل الحكمة فلازمه نفي الصحة فيما نحن فيه **والحاصل** ان الصحة على نفي الصحة بالتعين سواء حملنا من باب الحمل على نفي جميع الآثار
او حملنا اللفظ على نفي جميع المجازات المشابهة لدليل الحكمة **وغير ذلك** ان الاقرب لا اعتبار به بين المجازات وانما هو نفي الصحة لكن لا اقرب لمرجع انما هو
نفي التوافق ثم ينتهي الى الانتفاء من تلك التراكيب بعد العلم بارادة المعنى الحقيقي واذا صار من الاقرب المرجح مع الاعتبار فالمرجح مفقود الا انتسابا
بالاقرب لا اعتبار اصلا وان خلا عن المعارض مساعدة قرينة نفي الثواب فلا اقل من التساوي فيتوقف متعين او انه مجمل ودليل الحكمة ليس تماما اذ المقصود من
الكلام قد يكون هو الاجمال نحو جاءني رجل فلا يمكن مع التساوي الحمل على الجميع لدليل الحكمة سلمنا اقربية نفي الصحة عرفا واعتبارا بالذات لكن الحمل
عليه مستلزم لتخصيص الكثير بالنسبة الى لفظ العمل في مثل قولنا لا عمل الا بنية لان صحة المعاملات غير مشروطة بالنية فلا بد من اخراجها من لفظ العمل وتخصيصه
بالعبادات وهو تجاوز الخروج عن الحمل الى نفي الجنس ويكون الحمل على نفي الثواب يجب لفقد سلامته هذا المحذور لا بد وهو وان كان مرجوحا بالذات
لكنه في المقام ارجح بالعرض فالحمل عليه اولى من الحمل على نفي الصحة سلمنا عدم صحة صيرورته نفي الثواب بسبب ذلك ارجح من نفي الصحة فلا اقل من التساوي
فيجيء الاجمال سلمنا كل ذلك لكن مدلول الصحة عدم صحة العمل بلا نية والنية هي مطلق القصد لا خصوصية القربة فالمستفاد من الصحة بطلان العمل
اذا كان بغير قصد وشعور ولا دخل له بذلك فيما نحن فيه وهو مشترط قصد القربة الا ان يدعى انصراف لفظ النية الى نية التقرب وهو الحق فظهر ان لا يجيء
عدم وجود قاعدة كلية شرعية موجبة للحكم باشتراط القربة عند الشك بل المرجع ظاهر اللفظ الخالي عن المعارض وهو عدم اشتراط المباشرة وقصد القربة
الا ان يقال ان الحق هو الاشتراط بقصد القربة عند الشك لا لذلك الاصل بل لما مر من الاكثرية والاجماعات المنقولة في هذا الباب المؤيدة بما مر
من الكتاب والسنة وان امكن المناقشة في دلالتهما كما مر ولا سلمنا عدم استقلال ما مر من الاكثرية والاجماعات المنقولة لاثبات المطلوب فلا اقل من تعارضهما
مع الاصل اللفظي المقتضي لعدم اشتراط القربة وتساقطهما من البين فيرجع الى الاصل الاعتبار وقد مر في المقام الاول ان مقتضاه لزوم المباشرة والقربة
معا فهو الحق والمتبع ومنها ما لو علم بعد ورود الامر من الشارع بوجود مصلحة ماورائه التعبد وشك في وجود جهة التعبد بان علمنا بوجود جهة التوصل
وشككنا في وجود جهة التعبد **فاعلم ان** التوصل الذي فرضنا العلم بوجوده في تلك الصورة قسمان احدهما ان يوجد المصلحة لا في نفس المأمور به بل في
شيء اخر يكون هذا الامر لاجل التوصل اليه كالغسل المأمور به للتوصل الى الصلوة فهي المطلوب بالذات وثانيهما ان يكون المصلحة في شيء لكن ذلك الشيء
بحيث لا يكون هناك شيء اخر مأمور به يكون الامر هذا للتوصل اليه بل المصلحة المطلوبة موجودة فيه كالسقي لما مر به فان له حصر توصلية لها
لولاه به عن الخاطب و هوانية لا بقصد التقرب سقط الامر مع ذلك ليس الامر به مقدمة للوصول الى شيء اخر مأمور به ومطلوب بالذات كالمثال الاول
فلا تتوهم ان المراد بالتوصل هو المقدمية فيما ليس الا بل التوصل قسمان مقدمي غيري وغير مقدمي نفسي واذا ظهر لك ذلك فاعلم ان تلك الصورة من الشك على
اقسام **القسم الاول** ان يعلم كون التوصل مقدميا **والثاني** ان يعلم كونه نفسيا **والثالث** ان يشك في كونه مقدميا او نفسيا وفي كل
تلك الاقسام الثلثة حصل الشك في وجود جهة التعبد بعد العلم بوجود جهة التوصل اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان القسم الاول على اقسام اربعة فان
الامر المتعلق بهذا الشيء مع الامر المتعلق بذي المقدمة اما لفظيان او لبيان او مختلفان ومقتضى الاصل في المسئلة مع قطع النظر عن الادلة الواردة
اللفظية والشرعية في كل تلك الاقسام الاربعة هو وجود جهة التعبد في تلك المقدمة المأمور بها فيكون عبادة كالوضوء لا معاملة كغسل الثوب
وذلك لاصالة بقاء الامر المقدمي والامر الذي هو ذو المقدمة واما الاشتغال بما هو يلزم المكلف بتلك المسئلة بقصد القربة فتلك الاقسام الاربعة في
الصور الاربع يقتضي وجود جهة التعبد في الواجب التوصلي المقدمي واما من جهة الدليل اللفظي الوارد في موردها فاني للفظين من الاربعة فلا معارض
للاصل فيحكم بلزوم المباشرة وقصد القربة واما فيما اذا كان الامر المقدمي لبيا والامر بذي المقدمة لفظيا فهل يجيء حاصله مقدمة مقتضى الاصل
وهو المباشرة وقصد القربة فلا يلزم شيء من الاثر وذلك لان قاعدة الاشتغال واستصحاب الامر الحاصل من الامر المقدمي وذي المقدمة امكانا
وجود الاثر اعني المباشرة والقربة الا ان الاطلاق الامر اللفظي في جانب ذي المقدمة كان يقتضي من جهة المأمور به التوصل ولزوم المباشرة على فرض
مقدميته ولزوم قصد القربة على فرض لزوم المباشرة لكن فيما اذا حصل المقدمة بتوقف وجود ذي المقدمة على وجوده من الخارج بالفرض
بقي عدم لزوم المباشرة وقصد القربة بعد حصول المقدمة بحالها وان كان عكس ذلك كون مقتضى اطلاق اللفظ الموجود في ذي المقدمة لزوم المباشرة وعدم
لزوم قصد القربة ولا معارض لاطلاق اللفظ لا استصحاب الامر المقدمي وان كان الاشتغال به وما يتعاون وجوداً لاطلاق الامر اللفظي واما فيما اذا كان
اللفظين كما لو قال توضأ وصل فمقتضى اطلاق صل المباشرة فيه وعدم لزوم القربة فيها ومقتضى توضأ لزوم المباشرة وعدم لزوم القربة فيه فمقتضى
الاطلاقين معا عدم لزوم قصد القربة ولا تعارض للفظين من تلك الجهة ومقتضى اطلاق توضأ لزوم المباشرة بالوضوء ومقتضى اطلاق صل عدم
لزوم المباشرة بالوضوء فلو ضمنا من تلك الجهة عدم لزوم المباشرة بالمقدمة وحينئذ فحيث يتعارض الاطلاقان اللفظيان يرجع الى الاصالة

فيلزم اذا علم وجوب النية والاخلاص في جميع ... لا يفرق في ذلك بين التعبد
[illegible] معلوماً بعد [illegible]
الاطلاق

في الامر التوصلي

المقتضى للزوم المباشرة ولا يبعد عنه ترجيح اطلاق توضأ بالنسبة الى اطلاق الصلاة في لزوم المباشرة بالوضوء كما في صورة التساقط والرجوع الى الاصل

واما القسم الثاني من الاقسام الثلاثة وهو ما علم فيه بكون التوصل تعبديا فالاصل فيه هو ما مر في القسم الاول من لزوم المباشرة وقصد القربة

ومن حيث الدليل الوارد بلا خلاف فان كان الدليل الوارد لبيا فالاصل بحاله لسلامته عن المعارض او لفظيا ارتفع لزوم قصد القربة بالاطلاق اللفظي وبقي

لزوم المباشرة بحاله **واما القسم الثالث** المشكوك فيه كون التوصل مقدميا او نفسيا مع الشك في وجود جهة التعبد فالشان فيه اثبات ان

الحق الحاق هذا القسم بالمقدم بالتفصيل المتقدم بعد ثبوت ذلك فالحكم ظاهر مما مر **فنقول** ان ما يحتمل كونه للمأمور مقدمة له اما ان يكون هو لفظيا

مع ذلك الامر التوصلي او يكون كلاهما لبيين او يكونا مختلفين فان كانا لبيين فالحق الحاق الامر المشكوك بالتوصلي المقدمي لاصالة الاشتغال بما يحتمل

كون ذلك المأمور التوصلي توصليا نفسيا لكان في تركه نفسه عقابا كما في تركه بما يحتمل كون هذه مقدمة له فيكون هذه كما عقابا بان يخالف ما لو

كان مقدميا بحيث ثبت بالدليل العقلي كون هذا الواجب التوصلي مقدميا فحكمه حكم ما لو علم بالمقدمية بدليل الجهة فما ذكرنا سابقا في التبيين

ان هنا بعينه وان كانا لفظيين او مختلفين فالحق الحاقه بالتوصلي النفسي واما اذا كان امر التوصلي لفظيا سواء كان الاخر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم

بالنفسية ظهور الامر اللفظي فيها واما اذا كان امر التوصلي لبيا والاخر لفظيا فوجه الحكم بالنفسية ان اطلاق لفظ الامر في الاخر ينفي مقدميته لذلك الواجب

له واذا لم تكن مقدمة له يكون وجوبه نفسيا واذا ثبت النفسية فالتميز بين كونه عبادة او معاملة يعلم مما سبق في حكم الامر التوصلي المعلوم نفسيته

اجمالا **هذا كله** من اول تلك الصور الى هنا انما كان من حيث الاصل الاصيل والدليل اللفظي فهل فيما كان اللفظ معارضا للاصل من جهة لزوم

التقرب دليل شرعي يقتضي لزوم قصد القربة كلية عند الشك ام لا وقد عرفت عدم دلالة اية الاخلاص والاخبار عليه وان تمسك بها فانما

انما هو نفي للثواب ما تراه من اضراب مثل قوله لا صلوة الا بطهور الى نفي الصحة فانما هو لاجل اضراب المأمور به المنفي من حيث هو الى

الى الصحيح بخلاف مثل لا عمل ونحوه من الافعال للعموم ولكن الانصاف في المقام التفصيل بان يقال ان كان المشكوك من الافعال الغير

العادية سواء كان من الماهيات المخترعة ام لا لزوم قصد القربة وطرح مقتضى اللفظ لظهور عبارة الاصحاب في الاجماعات المنقولة وفهم العرف

من هذا التكليف كون المقصود جهة التعبد والانقياد بل الذي قلنا في الصورة الاولى من ورود الدليل الشرعي على خلاف مقتضى اللفظ انما هو

لبعض في غير العباديات واما في العاديات فلا دليل هنا وفي الصورة الاولى على نفي مقتضى اللفظ فيعمل بمقتضى اللفظ من عدم لزوم القربة نعم في غير العباديات

الدليل موجود كما عرفت ولو سلمنا عدم مقاومته لترجيح الدليل اللفظي فقلنا غاية ما في الباب تعارض المذكورات مع الاصل اللفظي وتساقطهما

الى الاصل الاصيل وهو حاكم بلزوم القربة ومنها ما لو علم بوجود جهة التعبد ولزوم قصد القربة والمباشرة وشك في وجود جهة اخرى وهو على اقسام

اما ان نعلم كون الواجب نفسيا كالصلوة وليس مقدمة لواجب اخر ولكن الشك مع ذلك في كونه توصليا بمعنى انه لا نعلم ان هذه في الواجب داعي الى

الاطاعة والانقياد امر له حسن ذاتي ومصلحة سوى تلك الجهة كان يكون حسنا بالذات كالصدق والحاصل ان الاطاعة من حيث هي حسنة فهل يكون الامر بالشيء

لاجل مجرد الاطاعة والانقياد ولا حسن ذاتي له لكنه لما كان تمام الانقياد اخص الاطاعة من بين الافعال بالامر به دون غيره وقد يكون الشيء

مشتملا على تلك الجهة محسن ذاتي والشك فيما نحن فيه انما هو في ان هذا الواجب المعلوم نفسيته وعدم مقدميته هل له مصلحة سوى جهة الاطاعة ام هو

محض في تلك الجهة الثاني ان لا نعلم كون الواجب نفسيا بل نحتمل كونه مقدمة لواجب اخر كان يكون مثل الوضوء وهذا قسمان احدهما ان يكون الشك في كونه

مقدميا لاجل الشك في وجود المصلحة سوى جهة التعبد بحيث لو علمنا بوجودها علمنا بكونه الواجب ثانيهما ان يكون اعلم بكونه مقدميا بعد العلم بوجود

المصلحة لتبهم مفقودا فيكون الشك من جهتين الشك في اصل وجود المصلحة سوى جهة التعبد وعلى فرضه فيشك في كونه مقدمة ام نفسيا اذا عرفت تلك

الاقسام **ففي القسم الاول** الاصل يقتضي الحكم باحد الطرفين ولا ثمرة على التعيين في البين وفي القسمين الاخيرين يقتضي اصل البرائة … واصالة

الاشتغال واستصحاب الامر الموجود في جانب الامر الذي يحتمل كونه ذا المقدمة ان يكون هذا الواجب مقدميا للاخر ان لم يكن معارض من قبل الاصول

جانب اللفظ علما بانهما بالامر المقدمي للمعلوم مقدميته وان وجد دليل لفظي في الطرفين او في احدهما فمقتضى اطلاق اللفظ وظاهر النفسية فيعمل بمقتضى

ويطرح مقتضى الاصول في كان الامر لفظيا ام لبيا فوجه الحكم بكون الواجب المشكوك فيه نفسيا لا مقدميا ظهور اللفظ في ذلك ان كان لبيا او الاخر لفظيا فوجه

نفسيا فوجه لفظ الاخر مقدمية هذا الواجب فيكون نفسيا لكن بعد الحكم بالنفسية في القسمين الاخيرين عند وجود اللفظ يختلف الحكم فيهما لان القسم الاول

منهما اذ الحكم بالنفسية حكم بعدم وجود مصلحة سوى جهة التعبد اذ المفروض انها لو وجدت لكانت مقدمية وقد قلنا انه ليس بمقدمي … ونفي

القسم الاخر فلا يحكم فيه بعدم وجود المصلحة بعد الحكم بالنفسية لاحتمال ان تكون المصلحة الزائدة موجودة فيه ولم يكن مقدمة واما اثبات الحاق المشكوك

بالمقدمي او النفسي فيجري فيه حكمهما فنظر ان كان الواجب المشكوك لبيا … قصد القربة والمباشرة بنفسه وان كان لفظيا فلا يلزم عليه الا حكمهما وهذا الاول **واما**

المقدمة الثانية ففيها مقامان **الاول** في بيان معنى الصحة والفساد عند الفقهاء والمتكلمين فعن المتكلمين ان الصحة في العبادات … موافقة الامر

للشريعة الصحيح عندهم ما وافق الامر وعن الفقهاء ان الصحيح ما اسقط القضاء او فوق … بان من صلى بظن الطهارة ثم انكشف خلافه على علم

في معنى الصحة والفساد

في معنى الصحة عند المتكلم والفقيه

عند المتكلم دون الفقيه لان حصول موافقة الامر الشرعي وغيره سقط القضاء **واعلم** ان كون النسبة بينهم عموم مطلقا انما هو اذا اريد بها الامر الشرعي في تعريف المتكلمين مطلق الامر لو كان الامر الواقعي من شيئا القضاء في تعريف الفقهاء اسقاطه ونحو حتى يتحد الصحيح عند المتكلم على المثال المذكور دون الصحيح عند الفقهاء واما لو اريد في الاول عن موافقة الامر موافقة الامر الواقعي وبالاخر اسقط القضاء امر واقعا النسبة بينهما التساوي وكذا لو اريد من موافقة الامر في الجملة اعم من الواقعي والظاهري ومن شيئا القضاء اسقاطه في الجملة اعم من شيئا القضاء الماموم به الواقعي او الظاهري فلو اريد من موافقة الامر في الامر الواقعي ومن اسقاط القضاء اسقاطه في الجملة صار النسبة بالعكس بينهما في المثال المذكور الصحيح عند الفقهاء دون المتكلمين فتعين الاحتمال الاول **والحاصل** ان الاحتمالات الاربع بين ارادة الواقعي في المقامين وارادة الظاهري بمعنى الجملة فيهما وارادة الواقعي في تعريف المتكلم والاعم في تعريف الفقهاء وعكس ذلك ولا يتم ما ذكره من النسبة الا في الاخير **ثم المراد** بما اسقط القضاء اما ما لم يجب معه القضاء الفعلي فلم يكن معه قضاء اصلا فيشمل صحيح العبد اما لما لم يسقط معه القضاء بالفعل اي لا قضاء شرعا او سقط بالتمام معهما واما من شانه اسقاط القضاء وان لم يكن في كل مقابل للصحيح لا يتبدل الى الاول لانتقاض طرد تعريف الصحيح بفاسد العبد وانتقاض عكس فاسده بالفاسد لكن عكسا ولا الى الثاني اذ لا يمكن تسقط القضاء الفعلي اما اسقاط لزوم القضاء او اسقاط نفس القضاء او اسقاط نوع القضاء العموم منهما بحيث لا يلزم معه قضاء ندبا ولا لزوما فان اسقط لزوم القضاء وندبه معا بالفعل او اسقاط احد الامرين ولكل وجه **اما الاول** فلا انتقاض عكسا بصحيح النوافل اليومية فانه يسقط لندب القضاء لا لزومه **واما الثاني** فلا انتقاض عكسا بصحيح الفرائض فانه مسقط للزوم القضاء لا ندبه **واما الثالث** فلا انتقاض عكسا بصحيح الفرائض والنوافل معا اذ كل منهما انما يسقط احد الامرين ولا يسقط كل منهما كلا من الامرين معا **واما الرابع** فلا انتقاضه بصحيح العبد عكسا في تعريف الصحيح وطردا في تعريف الفاسد مقابلة لانه لا يسقط شيئا من الامرين اذ لا قضاء له اصلا فضلا حتى يحصل الاسقاط الفعلي لاحد الامرين فيتعين الاخير من الثلثة وهو ما من شانه اسقاطه فيشمل صحيح العبد ولا ينقض عليه طردا وعكسا ثم ان هيهنا تنبيهات **الاول** هل النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في العبادات في لفظ الصحة في اصطلاحهم فكل اصطلح الصحة في العبادات على معنى اذ كل منهما يريد به مصطلح المتشرعة في لفظ صحة العبادات ام النزاع ليس في اللفظ حتى يصير النزاع في الموضوع المستنبط بل في امر معنوي احتمالان **الاول** ان يكون النزاع في معنى لفظ صحة العبادات **والثاني** ان يكون امرا معنويا على ان الصحة هي ترتب الاثر لكن المتكلم يقول بان العبادة موافقة الامتثال للشريعة لان حسن الفعل بالاعتبار مع مدخلية العلم والجهل في ذلك الحسن فلا يكون حكم واقعي الا ما اعتقد المكلف حكما فلا حكم غيره حتى يمكن موافقة عقيدة المكلف اياه وعدم مخالفته فمعنى يمكن الاستيداء بعد كشف خلاف الفهم مال يرتفع التكليف الواقعي فلا اثر للعبادة الا موافقة الامر ليس شيئا القضاء اثر الصحة لعدم الاذ لا يتصور الصحة الا ما يكون الامر الواقعي في القضاء اسقطه كما لا يمكن تحقق الامر نفسه بل الامر الاعتقادي حينئذ مستقل والفقهاء يقولون ان الحسن والقبح ذاتيان او بالوجوه والاعتبارات من غير مدخلية العلم والجهل فيكون لنا تكليف واقعي وظاهري واذا امتثل المكلف بالظاهري وانكشف مخالفة الواقع لم يحصل سقوطه الواقع فاثر العبادة وصحتها اسقاط القضاء اسقاطه فيرجع النزاع الى مسئلة اعتبار حسن الاشياء وعدمها **الثالث** ان يريد المتكلم من موافقة الامتثال كون العبادة مقبولة ومراد الفقهاء من اسقاط القضاء عدم لزوم المقبولية في صدق الصحة فيكون في حقيقة اللفظ نعم فالمتكلم على ان الصحة في العبادة مقبولية العبادة وهي موقوفة على وجود مرتبة كمال للعبادة زائدة على اسقاط القضاء والفقهاء على ان الصحة في العبادة في مقابلها عدم كون الفعل مسقطا للقضاء وان لم يكن معه كان موجب المقبولية **الرابع** ان الطائفتين متفقتان على ان صحة العبادة ترتب الاثر لكن المتكلم يقول ان الاثر حصول الاطاعة وانه لا اثر للعبادة بعد حصول الامتثال الموقوف على قصد القربة لاشتراط صحة العبادة بقصد القربة والفقهاء يقولون ان اثر العبادة مجرد سقوط القضاء حصلت الاطاعة ام لا نظرا الى عدم اشتراط صحة العبادة بقصد القربة فيرجع النزاع الى اشتراط قصد القربة في صحة العبادة وعدمه فالمتكلم على الاشتراط دون الفقهاء اذ الظاهر ان لهذه **ثمرة** التي ذكروها في الصلوة بدون الطهارة انما تتفرع على الاحتمالين الاولين دون الاخيرين اذ على الثالث ان الصحيح يطلق على المقبول على مطلق ما اسقط القضاء وان لم يكن مقبولا فلا معنى لجعل الصلوة بدون الطهارة من كشف الثمرة اذ صدق الصلوة يمكن ان يكون فيما اذا كانت مع الخضوع والخشوع ويمكن ان يكون غير مقبولة فالمقبولية وعدمها يجتمع مع كل من القولين فلا تظهر ثمرة للنزاع وكذا على الاحتمال الرابع بل على الثالث يتحد الصحيح على الصلوة مسقطة للقضاء غير مقبولة دون الصحيح عند المتكلم مع انهم جعلوا الصحيح عند الفقهاء اعم مطلقا وكذا على الرابع يتحد الصحيح عند الفقهاء على صلوة خالية عن قصد القربة مسقطة للقضاء المقدم لاشتراطهم له في الصحة على فرض حصول الصحيح عند المتكلم فيكون صحيح الفقهاء اعم مع انهم جعلوا الخصوص **واعلم انه** على الاحتمالات الثلثة الاولى يمكن تحرير محل النزاع في باب الصحة في العبادات في المحقق مع الفقهاء واما على الاخير فالحق مع المتكلم ولكن الكلام في ان النزاع على اي من الاحتمالات **واعلم ان** الحق عدم كون الاخير محلا للنزاع اذ لا ان ثبتها اشتمل العبادة اشتراط القربة في صحة العبادة فذهب الاكثر على الاشتراط وايضا يلزم تحقق الصحة الثمرة التي ذكروها وايضا يلزم ان تحقق الصحيح الفقهاء اسقط مع انهم جعلوه اخص وكذا الثالث الاخص منه الاولان وكل منهما وجه ونحو جيد فظاهر كلمات الاصحاب ان النزاع في معنى لفظ الصحة والثاني لبعض النزاع المتكلمين للفظ لوجهها

في ان النزاع بين الفقهاء والمتكلمين في بيان معنى لفظ الصحة

النزاع في

بين الفقهاء

مسئلة

مطابق للواقع

متغايرتا لكن التحقيق كون النزاع في المعنى الاول لا لاستلزام كون المتكلمين غافلين عن حسن الاتيان وقبحه كلها بين المتكلمين فكيف يكون قول كلهم
واحدا من تلك الاقوال سيما اردئها الثاني محل النزاع في صحة العبادة بالمعنى الاخص او في العبادة بالمعنى الاعم وعلى الاخير فصحيح النكاح عند الفقهاء
ما اسقط التدارك به ثانيا او الا فالقضاء مصطلح المسألة جمعا مع ملة ظاهر التحقيق الاول لوجوه الاول ظواهر كلمات الاصحاب والثاني لزوم كون
النكاح الواجب الواقع لا بقصد القربة صحيحا بالمعنى المصطلح عند الفقهاء الا ان النكاح ليس عبادة فلذلك العبادة يصدق عليها انها اسقط التدارك
مع انه لا امتثال فلا يصدق الصحيح عند المتكلم فيكون النسبة بين المعنيين عموما من وجه مع انهم جعلوا الصحيح الفقهي اخص مطلقا فتدبر الثالث
ان الصحيح يحمل على مثل النكاح الذي ذاته معاملة فيقع النكاح على الوجه المخصوص اعني قصد القربة صحيح مع ان المتبادر من الصحيح في الباب الا الجهة
المعاملة اي الصحة المعاملية اي ترتب الاثر لا اسقاط التدارك فلو كان الصحيح موضوعا لمطلق العبادة الصحيحة حتى غير المعدة للعبادة لتبادر
من الصحيح اذا حمل على النكاح بذلك الوجه الصحة العبادية مع انه لا يتبادر الا الجهة الذاتية والمعاملية فتعين ان يكون النزاع فيما اعد للعبادة وقول الفقهاء
بان الصحيح في العبادة معناها اسقاط القضاء فيما اعدها لا المطلق منه ومن غيره الثالث الامر اما واقعي واما ظاهري والواقعي اما اختياري واما
اضطراري والظاهري الاختياري كالصلوة مع ظن الطهارة المائية والظاهري الاضطراري كالصلوة على استصحاب الطهارة الترابية لا يصدق عليهما
الصحيح بعد انكشاف مخالفة الواقع والواقعي الاختياري كالصلوة مع يقين الطهارة المائية يصدق عليه الصحيح قطعا وفي صدقه على الواقعي الاضطراري
كالصلوة مع يقين الطهارة وجهان مقتضى ما ذكرنا هنا من ان المراد من قولهم ما اسقط القضاء ما من شأنه اسقاط القضاء هو الصدق على ذلك اذ ليس من شأن
ذلك الفعل الاضطراري اسقاط القضاء اذ يمكن عقلا ان يكون الشيء بدلا اضطراريا ما دام الاضطرار بحيث اذا زال الاضطرار وجب الاتيان بالمبدل
فلا يكون مسقطا للقضاء فيمكن ان يكون بدلا اضطراريا مسقطا عن المبدل حتى عند التمكن منه ثانيا واذا امكن الامران فليس من شأنه
اسقاط القضاء بان يكون كالواقعي الاختياري اللازم فيه سقوط القضاء عقلا لكن لا ينافي صدق الصحيح عليه عندهم وان كان مسقطا للقضاء ولم يكن من شأنه
اسقاطه لان هذا التعبير منهم مبني على ما نظرهم الى ان الغالب من الصحيح في العبادات ما يكون من شأنه الاسقاط لان الغالب كونها واجبا واقعيا اختياريا
او لبيان ان الاضطراري نادرة والا فالصحيح عندهم حقيقة ما لم يكن فيه خلل من المراعاة الخلل وصدق الصحيح عليه فالصحيح عندهم اعم من الواقعي
الاختياري والاضطراري سواء كان الاخير اعني امر الاخير الرابع الامر الظاهري قسمان ظاهري شرعي كالصلوة بظن الطهارة المنكشف فسادها وظاهري
عقلي وهو ما اخذ حكمه لا من لسان الشرع بل من العقل كما لو نسي مثلا ركعة من الصلوة فليس تكليفه عقلا الا ما اتى به وكذا عمل المجتهد بالظن
من باب انسداد باب العلم فلو اجتهد وظن عدم وجوب السورة ثم انكشف وجوبها فهل المتكلم القائل بان الصحيح ما وافق الامر اعم من الظاهري او القائل
فيهما بمعنى الاول فقط ظاهر عباراتهم وهو ان الصحة موافقة الامتثال للشريعة هو الاختصاص بالاول وظاهر مرادهم التعميم نظرا الى جعلهم الصحة من اللوازم
المساوية للاجزاء موجود في الثاني ... ولازم وجود الصحة اللازمة له عندهم في المقامين التعميم الخامس قول الفقهاء الصحيح ما اسقط القضاء ان اراد
من لفظ القضاء الواقع في التعريف معناه اللغوي اعني مطلق الفعل تداركا ام ابتداء في الوقت المعين ام غيره انتقض عكسا بكثير من الصلوات الصحيحة كالفرائض
اليومية اذ صلوة ظهر هذا اليوم لا يسقط فعل الصلوة بعد تمامها الا بالامام والاوقات فيخرج تلك الصلوة الصحيحة عن تعريف الصحيح ويدخل في الفاسد
وان اراد من القضاء معناه المصطلح وهو الاتيان بالفعل خارج وقته تداركا لما فات في الوقت انتقض الصحيح طردا بما يوجب سقوط القضاء دون
الاعادة فهو فاسد لاستلزامه الاعادة في الوقت ويشمله التعريف فلا يطرد تعريف الصحيح ولا ينعكس تعريف الفاسد الا ان يراد من ...
القضاء مطلق الاتيان بالعبادة ثانيا استدراكا كالمبدل في الوقت ام في خارجه فيصح التعريف السادس قول المتكلم بان الصحة موافقة الامر او
الشريعة فينتقض عكسا بصحيح عبادة لا امر فيها من الشارع ولا من العقل بل كانت صحته لاجل محبوبيته ذاتا عند المولى كالصلوة في الاوقات المكروهة
فان القول بالصحة مع الكراهة كما عليه بعض ظاهر لانه يمكن ان يكون المراد فيه اجتماع الامر والنهي لعدم امكان الامتثال فيكون الامر منتفيا عقلا
ويبقى المحبوبية الذاتية مع النهي التنزيهي وتصح لاجل المحبوبية ويكره للنهي والحال ان تعريف المتكلم لا يصدق بما لا امر فيه فلا يشمل ذلك فلابد
اما من القول بان اطلاق الصحيح عليها مجاز واما من حمل التعريف على الغالب او يجعل الامر في التعريف كناية عن مطابقة المحبوبية لكن الاول غير صحيح
فتعين احد الاخيرين ويظهر وجه كون الاول مرجوحا ان المقالة الخامسة فيظهر من كل ما مر ان كل صحيح عند الفقيه صحيح عند المتكلم ولا عكس اذ
كل فاسد عند المتكلم فاسد عند الفقيه ولا عكس هذا في العبادات واما في المعاملات فتتفق الفريقان على ان الصحة عبارة عن ترتب الاثر الوضعي
وان الصحيح في المعاملة ما خلا عن الخلل الواقعي حتى لو باع نوع المالكية وانكشف الفساد ... فالقوم لا يطلق عليه الصحيح بلا حقيقة
المقام الثاني في ثمرة النزاع فقالوا بحصول الثمرة فيما لو نذر ان يعطي درهما لمن صلى صلوة صحيحة فرأى من صلى بظن الطهارة ثم علم الناذر
بعد ذلك ببطلان طهارته فعلى قول المتكلم يبرأ نذره باعطائه الدرهم وعلى قول الفقهاء لا وفيه ان الصحيح في كلام الناذر ينصرف
الى الصحيح الخالي عن الخلل الواقعي لا المسقط للقضاء فلا يبرء نذره على القولين فان قلت عدم الانصراف الا انه اذا فرض الكلام فيما لو اتى الناذر

فيما هل النزاع في العبادة في صحتها بمعنى الاخص

الرابعة

الامر الظاهري قسمان

المقام الثاني في ثمرة النزاع

ملحظ

في الصحة والفساد

بلفظ عام كان يقول على اعتقاد صحة من صلى صحيحة اي فيما من البعض **قلنا** صحيح المتكلم مبين للعدد فلا يحتمل الاطلاق وان دخله لفظ مفيد للعموم
نعم بعض الشأن مبين للعدد يدخل في الاطلاق فاذا اتى بلفظ عام لكن ما نحن فيه ليس من ذلك فيتبع عرفه فلا يدخل ولذا لا يعبر بلفظ عام نعم لو صرح بدخول
صحيح المتكلم في نذره يبرأ في نذره باعطائه اياه الا انه لا يتم هذا في صحيح بحسب البرائة عند الفقهاء ايضا كالمتكلم اذ الفقهاء لا يقولون من نذر ان يعطي
درهما لمن يصلي صلوة صحيحة عند المتكلم كان نذره فاسدا فلا ثمرة علمية للنزاع بين الفريقين الا ان للتفريق بين القولين ثمرة ومن جملتها ان من يقول
بدلالة النهي على الفساد هو الفساد عند الفقهاء او المتكلمين وان من يقول بدلالة النهي على الصحة اي من المعنيين وان نزاعهم في بحث الصحيح والاعم
مبني على المعنيين **المقام الثالث** في بيان الاتحاد علم ان نزاعهم ان كلا من المعنيين ما هو المصطلح عند كل من الفريقين فلا شك من ان اصطلاحهم و عند المتشرعة
مثلا او اللغة فالحق مع الفقهاء للتبادر ولا نفهم الذهن بمجرد سماع الصحيح الخالي عن الخلل في الاصل في التبادر ان يكون وضعيا **فان قلت**
مرجع هذا الاصل الى اصالة عدم القرينة وهي هنا موجودة قطعا وهي شهرة خصوص الخالي عن الخلل في لفظ الصحيح سيما الا فلا الا بعضهم ان كون التبادر
وضعيا في رجوعها الى نفي القرينة بل ربما يكون لاجل نفي الالتفات التفصيلي الى القرينة اللازمة في المجاز المشهور فان الالتفات الاجمالي الى الشهرة
لا يمنع الحقيقة فاذن نقول بعد وجود القرينة اللازمة لاصالة عدم الالتفات التفصيلي فيكون التبادر ايضا وضعيا متصلا الاصح السلب فرق
بعد كشف الفساد ان الصلوة كانت فاسدة ولما اثبتنا الاتفاق على ان نقيضه في المعاملات حقيقة في الخالي عن الخلل الواقعي و لو كان يقع في العبادات بينهم
ذلك فهو مطلوب لا لزوم الاشتراك وهو خلاف الاصل **المقام الرابع** في ان لفظ الصحة والفساد الذي لكل منهما معنى في العبادات والمعاملة مشترك
لفظي بين معنيهما في العبادات والمعاملات ام معنوي الحق الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع ولاغلبية الاشتراك المعنوي من اللفظي والقدر المشترك بين معنيي الصحة هو المطابقة
لما هو المراد من الظاهري والواقعي والقدر المشترك بين معنيي الفساد ضده **فان قلت** هذا مستلزم لكون المعاملة الصحيحة في الواقع صحيحة
ليست شيئا انه ان جعل المطابقة اعم من الظاهري والواقعي كما فصل لزم ذلك ان جعل المطابقة واقعية فقد لزم كون العبادات الظاهرية صحيحة تسمية مجازا
صحيحة حقيقة **قلنا** هذا يرد على المتكلمين فلا بد على مذهبهم من الاشتراك اللفظي واما على مذهب الفقهاء فالمطابقة واقعية **المقام
الخامس** في ان اللفظين هل هما منقولان عن المعنى اللغوي ام باقيان عليه بكون اطلاقهما على المعنيين المذكورين من باب اطلاق الكلي على الفرد الحق
الاخير لاصالة عدم الوضع الثاني وعدم النقل طهما ان لم الموانع المحاصلة بالنسبة المعنى الاصلي وعدمها والموانع بالنسبة الى المنقول اليه على تقدير النقل
فيهما باقيان على المعنى اللغوي فالصحة في اللغة عبارة عن موافقة الطبيعة في الاعتدال وعن موافقة المقصود في الانعام ولعله لا ينافي معنى الصحيح التحرير
ذكرنا انه لعلها بل يثبت الشك المشترك فلو قيل الصحيح يطلبه بعد تعيين بخصوص ثم لو قيل هذا بغير صحيح يتبادر منه انه موافق للمقصود منه او مثلوه
يتبادر منهما وافقه للمقصود **الحاصل** الدليل على كون ذلك معنى اللغوي التبادر العرفي بضميمة اصالة عدم النقل ثم نفي المعنى اللغوي ليس كل واحد
المعنيين المذكورين للصحة بالنسبة الى الاعتقاد او لاصالة انما ذلك بانه الذي وفي مدلولين وبالمقابلة يعرف معاني الفساد **المقام السادس** في ان
القول المنكشف فسادها قبل تحقق قبل الانكشاف بالصحة ام لا منها الا **الاول** كونها مراعاة فان لم ينكشف الفساد حكم بالصحة والا فالفساد الثاني
الحكم بالصحة ما لم ينكشف الفساد وبعده يحكم به من حين الانكشاف مختلف الصحة والفساد بالنسبة الى الزمانين **الثالث** هو الثاني لكن فيما ينكشف الفساد
يحكم بالفساد من الاول والاخير وجه الحكم بالصحة قبل انكشاف الفساد ان الالفاظ وكانت اسامي للمعاني النفس الامرية الا ان المتكلم و الفاعل
لما اعتقد الصحة الواقعية فهو نظر الى اعتقاده يحكم ما تحقق الواقعية وانما الحكم بالفساد من زمان بعد الانكشاف على حسب التحقيق عنها فيبقى ان ذلك
لم تكن صحيحة الواقعية ثمرة تلك الاحكام لا تظهر في الذي **المقدمة الثالثة** في بيان ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد الرسمي او التفصيل
وفيهما مقامان **الاول** في تاسيس الاصل فيهما من حيث الحكم التكليفي اعني الجواز وعدمه **والثاني** من حيث الحكم الوضعي اعني الصحة والفساد **اما المقام
الاول** فنقول ان الاصل في المعاملة هو الجواز اما المثبتة لها فالقياس بهما سواء اضيف اليها ارادة النقل ام لا لان المنع تكليف وهو لا يثبت بحكم بعد
المنع الا ان يثبت على المنع دليل نعم ما ظهر فيه امارة الفساد يحكم العقل بالمنع التحرز عنه **واما الاصل** في العبادات من حيث الحكم التكليفي هو
عدم الاصل عدم الجواز وما ظهر مراده من الاصالة ان اريد منه الدليل كما في قولهم الاصل في المسألة الاجماع فالحكم يرجع الى الدليل المعتبر عنه
الا ان ينضم لفظ المقتضي ليكون المعنى ان مقتضى الدليل عدم الجواز **وفيه** ان ذلك يجري في اصالة المقتضي الاصل بمعنى القاعدة
الاستصحاب **واما الاصل** بمعنى الدليل يعلم بعد هذا ضم الفظ المقتضي ان المراد ان الدليل المقتضي لعدم الجواز تقدير من الاصل القاعدة
وان لم يكن المقتضي صحيح التحقيق ان لنا ما ان يعلم فيها بالاذن كالنوافل وبعدم الاذن كصوم الوصال او صلاة الاخير فلما اما يعلم وجوبه
المرتبط في الدخول الشكوك فيه التي كونه مراده واما ان لا يعلم بوجود الامر بها لا مقابا تحصيل شيء بلا قياس كالمنهي عنه ارادة
والاخير فيما ان يكون للشك سبيل الى اعتبار منشئه لا في قول بعضه ومنه ما كان يحتمل عنه العقل كون العبادات اللا ثبوتية بعد لعلماء الاجر او عدم صحة
خالية عن امارة ولو غير معتبرة فهذا القاعدة الثانية ان الاصل عدم الجواز في القسم الاول لا علوم مشك انه لا فيه وكلا امتناع بعد المتيقن لا كالاصلي

في بيان الاتحاد
والمناط للصحة والفساد

في ان الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد ام الصحة

مع السورة لا بدونها فقضية ان هذا يصح على مذهبنا من العمل بها عند الشك فيما شك في شرطيته وجزئيته للعبادة لا على مذهب القائل بالاصل البرائة

في الشك في الشرطية والجزئية فان لازم مذهبه الحكم بان الفرد المشكوك ليس عبادة وصحيحة مندرجة تحت الخطاب المعلوم وجوده الوارد على من بلغه ثواب

على عمل فعمله التماس لذلك الثواب وتبعيته وان لم يكن كما بلغه ولا ريب في صدق بلوغ الخبر عنده وجود فتوى الفقيه والخبر الضعيف مضافا الى بناء العقلاء فانهم

لا يزالون يأتون بما يحتمل مطلوبيته عند المولى وان اراد ان الاصل عدم الجواز في القسم الثالث من الشك لقاعدة التشريع فهو حق لكنه اطلق الحكم بالاصل في العبادة عدم الجواز والاطلاق ليس بمحله لانصرافه الى القسمين الاولين ولا اقل من الشك في الجميع معنى الاطلاق فتفصيل الكلام في المقام

ان الحق في القسم الاول من الشك عدم الجواز الا مع احتمال الامر الوارد به بذلك الشيء فلا يحكم بالامتثال الا اذا اتى بما انفرد المتيقن لا المشكوك مضافا الى اصالة عدم

الاشتغال فيكون الاتيان بالمشكوك فيه لاجل الامتثال تشريعا ومحرما واما القسم الذي شك فيه في شمول دليل الامر له لشك فيه اما مسبب عن ان لا

اولا وعلى التقدير من اما لم ينظر في المشكوك كونه عبادة احتمل التحريم المسبب عن وجود امارة المفسدة سواء احتمال كونه تشريعا ام لا بنظرها وعلى

الفساد واما ان يكون المشكوك كونه عبادة عن المجهول كصلاة الوتر في السفر واما ان لا يكون من العبادة وهذه الاحتمالات بالنسبة الى ذات المشكوك

فيه واما بالنسبة الى قصد الفاعل فاما ان يقصد انه ذلك مطلوب منه في الواقع ونفس الامر او يقصد انه مطلوب في نظر الشرع سواء كان مطلوبا في الواقع ام لا

او يكون الداعي الى اتيانه احتمال المحبوبية محضا او يأتي به خاليا عن القصود المذكورة فيأتي به لانه فعل من الافعال اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الاتيان بالفعل

المشكوك فيه وورود الامر به وعدمه بقصد المطلوبية الواقعية يكون الاصل فيه عدم الجواز مطلقا بجميع صوره لا نقول بما لا يعلم واما بقصد المطلوبية

الظاهرية فان احتمل المشكوك الحرمة المسببة عن امارة المفسدة سواء جهة التشريع فالاصل عدم الجواز ايضا مطلقا انه لم يدل بجواز التسامح هنا احد مضافا الى انه اذا

لم يكن السبب الموجب لاحتمال المطلوبية عقلا بناء على ان البلوغ لا يصدق وصدق ادلة التسامح يتوقف على احراز البلوغ وليس هنا وان لم يحتمل المشكوك الحرمة

سوى جهة التشريع فان كان سبب الشك عنده شيئا فالاصل فيه عدم الجواز ايضا لعدم صدق البلوغ وان كان عقلا فيجي ادلة التسامح ويكون الاصل الجواز ايضا

واما الاتيان بقصد احتمال المحبوبية فالاصل فيه الجواز احتمل الحرمة سوى جهة التشريع ام لا اذ لا تشريع كما لا يخفى لان احتمال الحرمة الذاتية ينفي بالبرائة

البرائة وجهة التشريع منتفية بانتفاء قصد المطلوبية فاذا انتفى الجهتان بقي الجواز وكذلك الحكم لو اتى بالفعل بلا قصد شيء من المذكورات فالمحصل انه عند

الاتيان بقصد المطلوبية الواقعية او الظاهرية وكذا في الاخيرين عند احتمال الحرمة او كون السبب لا يعتني به العقلاء يكون الاصل عدم الجواز والا فالاصل

الجواز **المقام الثاني** في تأسيس الاصل من حيث الحكم الوضعي **فاعلم** ان الكلام فيه يقع في مقامين الاول في الشبهة الموضوعية والثاني في الشبهة الحكمية

وفي الاول ايضا مقامان **الاول** في الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل المكلف نفسه **والثاني** فيها بالنسبة الى فعل الغير اما الكلام في الشبهة

الموضوعية بالنسبة الى فعل الغير كان فعل المكلف المسلم فعلا وشككنا في دخول فعله تحت القسم الصحيح او الفاسد كما لو ذبح الغير حيوانا وشككنا في انه

على الوجه الصحيح او الفاسد **فاعلم** ان المتصور فيه صور **الاولى** ان يعلم بموافقة مذهب المسلم لمذهب الشخص ولكن الشك في انه هل اتى بالوجه المعتبر

ام سهى كان ذبح بغير الحديد في غير الضرورة سهوا او عمدا لداع خارجي **الثانية** ان يعلم بمخالفة مذهبه مع كون مذهب الشاك اعلى او اوفق بالاحتياط

وعكس ذلك ايضا يتصور لكنه كالقسم الاول **الثالثة** ان لا يعلم مذهب الفاعل على وجه التعيين بعد ان علم انه لا يخلو من احدهما اما اجتهادا

او تقليدا **الرابعة** ان المسلم لا مذهب له لا اجتهادا ولا تقليدا اما لقصوره او تقصيره ومع ذلك لا نعلم كيفية الفعل الواقع في الخارج اذا عرفت ذلك

الصور الاربعة فيمكن ان يقال ان الاصل في الكل الفساد اذ هذا الفعل ان كان عبادة فالاصل عدم حصول الامتثال وان كان معاملة فالاصل عدم ترتب الاثر

ولكن الحق في الصورة الاولى الصحة اذ بعد العلم بموافقة مذهب الفاعل لمذهب الحامل وكون مذهب الفاعل اعلى نقول ان الاسباب الموجبة للخلل اما السهو

او النسيان او التعمد في اتيانه بخلاف مذهبه او الاتيان لا عن قصد وشعور والكل خلاف الاصل اما السهو فلانه على ما نقل عن ائمة اللغة عزوب المعنى عن

الذهن بلا استمرار والنسيان هو ذلك مع الاستمرار ولا ريب انهما امران وجوديان والاصل عدمهما مضافا الى ان الغالب عدم الغفلة واما العمد فهو خلاف ظاهر

حال المسلم المؤمن **واما الرابع** فهو خلاف الغالب لكل خلاف الاصل فيحكم بصحة الفعل **فان قلت** ان الكلام في الاصل الاولي والغلبة دليل

وارد على ان الغلبة لا تفيد الا الظن ولا دليل على حجيته الا الاصول في اعتبار الظن فيه كلام **قلنا** غرضنا بيان الاصل المعتمد فيما نحن فيه فلا خروج عن

الكلام وهذا الظن ليس من الظنون الخاصة وهي حجة في علم الاصول سلمنا انه خروج عن مقتضى المقام لكن نقول اما ان يعلم عدم التعمد من المسلم لكن يحتمل

السهو والنسيان او يعلم عدم السهو والنسيان لكن يحتمل التعمد او يحتمل كل الاحتمالات الاربعة وفي الصورة الاولى من تلك الثلثة نعلم بعدم التعمد وندفع السهو

والنسيان بالاصل ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب **فان قلت** التمسك بالاجماع المركب انما هو دليل اجتهادي خروج عن مقتضى المقام ابتداء قلنا

النتيجة تابعة لاخس المقدمتين وبعد التمسك لاحد الطرفين بالاصل لم يكن ذلك خروجا عن مقتضى المقام لان الاجماع حينئذ ليس دليلا اجتهاديا لا

اجتهاديا لكونه من شطريه دليلا فقاهتيا وهو الاصل **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب في صورة لا يحتمل السهو والنسيان بل يحتمل التعمد فيحكم باصالة

فيما لو نذر ان يعطي درهما من فعل هذا يكون الفعل صحيحا كالصلوة ونحكم باصالة الاشتغال باعطاء الدرهم بغير هذا الفاعل حتى يحصل البرائة اليقينية

في اصالة الصحة

وفي البالي يتم الامر بالاجماع المركب قلنا الجماع المركب فرع لكون الشك عند الشهوة الشبهة موضوعيا واستفصال الاشتغال حكميا وحيث اجماعا

ونحكم بصحة فعل المسلم في هذه الصورة لما عرفت مع جماعة طبقة المسلمين عليه لزوم العسر والحرج العظيم لولاه ومع ان بنا العقلاء عليه والحق في الصورة الثانية

من الاربع وهي ما علم فيه بمخالفة مذهب الفاعل للحامل مع كون مذهب الفاعل اوسع من مذهب الحامل كان يجوز الفاعل الذبح بغير الحديد بالقصب في غير

الضرورة ولم يجوز الحامل الا الذبح بالحديد يحمل على الصحة ايضا للاجماع ودليل العقل والحق في الصورة الثالثة وهي ما شك فيه في الموافقة والمخالفة الحمل

على الصحة ايضا للامرين المذكورين واما الصورة الرابعة فخارجة عن مسئلتنا داخلة في مسئلة الجهل بالمسئلة فلا بد من ملاحظة المذهب المختار فيها من الابطال

او التفصيل فلو علمنا بالمخالفة وبوقوع الفعل على ما هو مقتضى مذهب الفاعل دون الحامل فالحق الحكم بالصحة ايضا في بعض المقامات فانه لو كان مذهب العقد بالمعاطاة

ومذهب الفاعل الجواز فحصل الثمن في يد البايع والمثمن في يد المشتري او زوجت مع الانتفاع بعشر رضعات وكان مذهبها الجواز ومذهب الحامل عدمه

الصحة واما اذا كان مذهبه ان العصير الزبيبي بعد الغليان قبل ذهاب الثلثين حرام وكان مذهب الفاعل الحلية فلا يجوز له التصرف في العصير الذي

لم يذهب ثلثاه وكذا المذبوح الذي يحل على مذهب الفاعل دون الحامل لا يجوز الاكل منه للحامل وهكذا ومن الصورة ايضا ما خرج عن محل نزاعنا الذي انما

في الشبهة الموضوعية وههنا نعلم الفساد والحاصل انه اما يعلم الموافقة في المذهب كون مذهب الفاعل وفق بالاجتهاد او يعلم ان له مذهب او لا يعلم

الموافقة والمخالفة وفي كل الصور يحمل على الصحة حتى عند الشك للاجماع ولزوم العسر الا في الصورة الاولى الى الاصل والتعجب من بعض حيث خص الحمل

على الصحة عند الفاعل فقط حيث ذكر في بحث الصحيح والاعم انه لو رأيت العطاء رجلا يصلي ركعتين فان قلنا بالاعم بر نذره باعطائه الدرهم

وان لم يعلم بصحة صلوته لصدق اسم الصلوة وعدم اخذ الصحة في معناها وان قلنا بالصحيح فلا يبر نذره باعطاء الدرهم الا اذا علم ان صلوته

الصلوة في الواقع صحيحة لان الصحيح ماخوذة في معنى الصلوة فلا نعلم بصدق الصلوة على صلاته الا اذا علم صحته ثم قال ولا يمكن ان يقال انه على الصحيح

ايضا يبر نذره باعطائه وان لم يعلم صحة فعله حملا لفعل المسلم على الصحة اذ غاية ما يقتضيه حمل فعل المسلم على الصحة حمل فعله على الصحيح عند الفاعل

لا الحامل فلعل الفاعل صحيح عنده الصلوة بلا سورة او لعله صلى بلا وضوء سهوا او لعله يقول بعدم نجاسة ما يقول الحامل بنجاسته وغير ذلك وهكذا

وكذا لقيل على حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية حتى يقع للشاك وفيه اولا انه لو لم يحمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لانسد باب المعاشرة مع المسلمين

في معاملاتهم ولما جاء ملاقاة ثيابهم الرطوبة ولا اكل ذبيحتهم لاحتمال قولهم بما لا يقول به الحامل وثانيا سلمنا انه لا يحمل الا على الصحة عند الفاعل

لكن لا فرق بين الصحيح والاعم في ذلك اذ بناء على الصحيح ايضا يرجع الى الصحيح سواء كان اعم او صحيحا فالحق الحمل على الصحة الواقعية لا الصحة عند الفاعل فقط نعم في بعض الموارد

لا يحمل الا على الصحة عند الفاعل لعدم مخالفة الفعل الغير مثل انه زاد صلى في موضع التهمة ولم ندر انه عامدا ام ساهيا ام مضطرا قلنا انه ساهيا او مضطرا وحملنا

على وجه الصحة عنده وما عنينا واما الشبهة الموضوعية بالنسبة الى فعل نفسه كما اذا شك فعل انه تكبيرة الاحرام فقيل ثم شك انه اتاه صحيحا

ام فاسدا فمقتضى الاصل الفساد لعدم حصول الامتثال وترتب الاثر بالحمل لكن بنا العقلاء والعلماء على الصحة ولعل منشا انما هو عدم الشهوة والبناء وما الخبر

او صحيح الشك في خلاف الظاهر واما الشبهة الحكمية والموضوعية سواء كان الشك في الشرع كان يشك في اصل شرعية الغسيلة او في شرط صحة القمار او في حصول النقل والانتقال

ونحو الشك في الكيفية بعد العلم بورود الامر كان يشك في اجزاء الصلوة بلا سورة او في صحة الذبح بغير الحديد في حالة الاختيار فالاصل الاستدلال

من الفساد سواء العبادات والمعاملات اما في المعاملات فلاصالة عدم ترتب الاثر واما في العبادات فلاصالة عدم ورود الامر بكون الشك في الشرع ولعدم

الامتثال واستصحاب الامر لو كان الشك في الكيفية والعجب من بعض حيث اطلق هنا القول بان الاصل في العبادات والمعاملات الفساد مع انه في بحث الشك اذا

اذا كان الشك في الكيفية كان الشك في شرطية شيء او جزئية للعبادات حكم بالبراءة على الصحة فحكم بحصول الامتثال اذ لا يجب الفرد المتيقن وهذا مناقض

لا يخفى نعم لو الشك في ورود الامر لكن كيفية ثم انتهى الاصل الذي ذكرناه باق بحاله لا دليل على خلافه الا ما في الخبر في العبادات من صحة

الشارع لا يحمل بها في الهبات الغير متعلقة لوجود احتمال الجزء فيها توجب البدعة واصالة المعاملات فلم نجد لهم دليلا على خلافه الا اوفوا بالعقود

بل بعض المعاملات عند الشك في العقود من بناء المعنى لم نعرف لزم فان الاصل الاستدلال لا النقل عدم جواز الاخذ بقول العرف

وانما نختار معنى الامر لانه مناسب نقول يرد في الشك في صحة المعاملة بالمعاطاة بان دليل الحاكم بالصحة يحمل على المعاطاة لعدم الدليل على الاصل لان

ذلك دليل على فعل المسلم يحمل على الصحة المشاعة الا في الحكم الشرعي كما هو المذهب

لان العقود الكل عند بحث الفقه بما عقد ... بعض ... ما ... لا ... من ...

الوفاء بالعقد واعطاء الثمن ... لا ... على حصول الملك ... لا ...

حصول النقل والانتقال لزوما ... لا ... المعنى ... مع ...

من الطرفين واما الالتزام بالوفاء في الاحكام ... لا ... المعاملة ...

بينهم العقد ... لزوم ... الاسلام ... الثلثة ... من الاثر

هنا تحقيق لطيف

في جريان اصل الصحة في الفعل

ارادة الاجزاء في الجملة في التعريفين متساويان بنحو ويحتمل ارادة الاجزاء في الاطلاق في الاول والاسقاط في الجملة في الثاني ويحتمل العكس لا سبيل الى الاخير لما عرفت من تعاميمهم على الاجزاء بالمعنى الاول دون الاخير فلو كان مقتضى التعريفين لتساكتا في الاحتمالين الاولين لكن كلامهما يتعاقبان مع اختلافهما والا لزم التناقض وكذا اذا كان المراد من التعريفين حصول الامتثال على الاطلاق ومن الاجزاء الاسقاط في الجملة كما عرفت قال الاجزاء فيعتبر **المرحلة الثانية** هل لفظ الاجزاء منقول عن معناه اللغوي الى المصطلح ام اطلاقه على المصطلح من باب اطلاق الكلي على الفرد او مجاز بناء على التغيير الاين وجوه مقتضى الاصل عدم النقل ومقتضى التبادر حصول النقل اذ ليس المتبادر مطلق الكفاية بل حصول الامتثال او اسقاط القضاء او التبادر الكفاية الخاصة في العبادات المساوقة لحصول الامتثال او اسقاط القضاء وعليه فتعد قرينة لنقل بأن **فان قلت** لعل التبادر اطلاقي **قلنا** الاصل كونه حقيقيا **فان قلت** ذلك الاصل معارض باصالة عدم النقل **قلنا** اصالة كون التبادر وضعيا معاضدة بالغلبة فان الغالب في التبادر الوضع وليس بدل على النقل في الجملة تنافر قولنا البيع مجز والمبشر مجزية مع ان المعنى اللغوي اعني مطلق الكفاية فيهما موجود مضافا الى اتفاق القوم في مقام تعريفنا الاجزاء على ذكر احد التعريفين ولم يعرفه احد بالكفاية المطلقة وذلك كاشف عن النقل الى احد المعنيين **المرحلة الثالثة** بعد ما ثبت حصول النقل في الجملة عن اللغة فاعلم ان حصول الامتثال بالمأمور به في الجملة لازم لحصول الكفاية الخاصة اي كفاية الاتيان بالمأمور به في الجملة وليس حقيقة الكفاية وحصول الامتثال متحد وكذا اسقاط القضاء الواقعي لازم لحصول الكفاية في المأمور به واقعا وليس هو عينه بل هو لازم فان كل من تعريفي القوم وهما حصول الامتثال واسقاط القضاء لازم مساو للفرد خاص من المعنى اللغوي للاجزاء اي الكفاية الخاصة بالنسبة الى كل منهما اذا عرفت ذلك فهل المنقول اليه لكل من التعريفين هو الكفاية الخاصة الملزومة لحصول الامتثال واسقاط القضاء ويكون تعريفهم بحصول الامتثال واسقاط القضاء من باب المسامحة والتعريف باللازم ام المنقول اليه نفس اللازم وجهان مقتضى ظواهر عباراتهم الثاني ومقتضى التحقيق والدليل هو الاول للتبادر ولاجل انه نسب بعد النقل نحو يكون النقل عن الكلي الى فرد خاص كما هو الغالب في النقل وعلى الثاني يكون النقل الى المغاير لا الى الفرد فيكون نظر المعرفين الى اللازم المساوي لا الى نفس المعنى اللغوي كما انهم عرفوا الصحة باسقاط القضاء مع انها عبارة عن المطابقة لما في الواقع كما مر وذلك لاجل كون نظرهم الى بيان اللازم فتدبر **المرحلة الرابعة** بعد ما ثبت كون المنقول اليه هو الكفاية الخاصة اللازمة لحصول الامتثال واسقاط القضاء فالثابت هو تعيين ما هو المنقول اليه من الكفايتين الخاصتين ويبقى الكلام في ان المنقول اليه الكفاية المساوقة للتعريف الاول او الكفاية المساوقة للتعريف الثاني والحق ان لفظ الاجزاء منقول عن مطلق الكفاية الى الكفاية الخاصة المساوقة للصحة في العبادة على مذهب الفقهاء للتبادر فانه قيل صلوة الناسي مجزية ومنهم من حيث احتياجه الى الاتيان بها ثانيا ومنه الاجزاء الواقعي اي الاجزاء على الاطلاق ويصح سلب الاجزاء عن الصلوة بعد كشف الفساد بعد الكشف ان صلوته الماضية ليست بمجزية **المرحلة الخامسة** هل النقل الى الكفاية الخاصة مختص باصطلاح الفقهاء والاصوليين ام يعم المتشرعة **الحق الاول** لا اشاعة حصول المؤانسة السابقة بالنسبة الى العوام والمسلمين والقدر الثابت من النقل عند العلماء خاصة ثم لو عمهما النقل فغاية ثبوت الحقيقة المتشرعية فعلى مذهبنا لا فرق بين ثبوت الحقيقة الشرعية وعدم ثبوتها اذ لو ثبت الحقيقة الشرعية ووقع لفظ الاجزاء في كلام الشارع لزم الحمل على الكفاية الخاصة اللازمة لاسقاط القضاء اي الاجزاء الواقعي ولو لم يثبت الحقيقة الشرعية حملنا الواقع في كلام الشارع على الاجزاء بالمعنى اللغوي وهو لا ينصرف الى الواقعي فلا يحصل ثمرة في ثبوت الحقيقة وعدمها واما على مذهب القائل بنقل الاجزاء الى الكفاية الخاصة المساوقة لحصول الامتثال اي الاجزاء في الجملة فيحصل الثمرة في ثبوت الحقيقة الشرعية عنده وعدمه فلو ثبت الحقيقة الشرعية حمل الاجزاء في كلام الشارع على الاجزاء في الجملة والا حمله على المعنى اللغوي وهو ينصرف الى الواقعي **الامر الثاني** في بيان محل النزاع وثمرته وفيه جهات **الاولى** اعلم ان قولهم الامر يقتضي الاجزاء يحتمل معاني **الاول** ان الامر يقتضي سقوط التعبد ثانيا فيكون مقتضى عدم اقتضاء الامر الاجزاء ما يدل على سقوط التعبد مطلقا في الجملة وانه لا يدل على السقوط **الثاني** ان الامر بنفسه الاتيان بفعل المأمور به ثانيا اي لا يدل على لزوم الاتيان به ثانيا وعدم الانفساخ اعني عدم اقتضاء الاتيان الفعل ثانيا مطلقا او في الجملة **الثالث** ان الامر يدل على عدم صحة الامر به ثانيا وعدم الانفساخ انه يدل على صحة الامر ثانيا او انه لا يدل على احد الطرفين لا سبيل الى الاحتمال الاول لبطلان التالي فانه لم يقل احد ان الامر يقتضي الاجزاء هو ان الامر يدل عليه وليس ظاهر ان الامر لا يدل على لزوم الاتيان بالفعل ثانيا ولا يقتضيه فان لفظ هو الاجزاء انما لازم له ولعل مقتضى النفي مطلقا الاجزاء بعد اقتضاء الاتيان ثانيا مضافا الى ان مقتضى قول القائلين بالاقتضاء انما هو ما ذكرنا في الاحتمال الثاني لما رتب الثمرة التي ذكروها للنزاع انهم قالوا ان لازم القول بالاقتضاء عدم لزوم الاعادة بعد كشف الفساد ولو كان المراد من اقتضاء الاجزاء مجرد عدم دلالة الامر على الاتيان ثانيا لكان اللازم بعد كشف الفساد الرجوع الى الاصل فكان مذهب القائلين بالاقتضاء في امثال الموارد ما هو بناء على عدم الاشتغال وطرح البراءة ولزوم الاعادة وان كان بناؤه على تقديم البراءة لم يلزم الاعادة فالقائل بالاجزاء يلتزم بعدم الاعادة مطلقا بل لا بد من التفصيل مع انهم اطلقوا عدم لزوم الاعادة على مذهب القائلين بالاجزاء وهذا كاشف عن عدم ارادتهم من الاجزاء هذا الاحتمال واما بطلان الثالث فلان نزاعهم ان كان في صحة ورود الامر بالفعل ثانيا ورود الامر ثانيا فلا وجه لانكار احد جواز ذلك سيما المشهور القائلين بالاجزاء مع كان صحيحة ورود الامر الندبي الى المكلف سيما كان امرا بالندب بالنسبة الى ما اتى به اولا ونداء له كما امر بالصلوة ثانيا بعينه بعد كشف فساد صلوته بالنهار في الليل لا وجه

في المراد من الاجزاء

الحقيقة في

كالشرعية

في بيان محل النزاع والثمرة والمسائل

في دلالة الأمر على الإجزاء

لا انكار المشهور حجية ذلك لوضوح صحة الامر بالشيء لغرض في الجملة فلا يشتبه الا بما يعقل النزاع فيه وانكار صحة الامر بشيء لغرض غير مطلوب وانما يتجه وضوح صحة قول المنكر
فلا وجه لانكار المنكر لا صورة تجويز النزاع مع ان الاحتمال الاخير خلاف الظاهر من ظاهرهم الاول والثاني من الاقوال المنكر انه يدل على عدم السقوط في الجملة بالوجه الذي ذكرنا
الجهة الثانية ان المأتي به اما واقعي اختياري وهو ما يأتي به المكلف مع تمكنه وظاهرا الناظر اليه الاكثر من الواقع من الاختياري كالطهارة المائية
او ظاهري امر مؤمنه واما واقعي اضطراري وهو ما امر به الشارع والزمه عند عدم التمكن منه في حالة الاختيار كالصلاة بالطهارة الترابية عند عدم التمكن
من الماء واما ظاهري شرعي وهو ما حكم به الشارع المقدس من حيث تكليفا ظاهريا له عند ضده وهو بعد الواقع وهو وان كان مخالفا للواقع لكنه تكليف
الظاهري الشرعي واما ظاهري عقلي وهو الظاهري الشرعي لكن الفرق بين الحاكم بان هذا هو المكلف به ظاهرا في الظاهري الشرعي هو الشرع وفيه مستقلا
العقل وهو الحاكم العقل لا مستقلا في الاول كحكم العقل بان الساهي في الصلاة تكليفه هو ما اعتقده وهكذا من تكليفه الاحتياط اذا ظهر ذلك
فاعلم انه لا نزاع في القسم الاول فان الاجزاء فيه يتعين ولا في سائر الاقسام قبل كشف الفساد او التمكن من المبدل وانما النزاع في الثلاثة الاخيرة بعد كشف الفساد
او التمكن من المبدل **الجهة الثالثة** في ان النزاع هل هو في الدلالة اللفظية ام العقلية ام الاعم وعلى الاخير هل النزاع فيما اذا كان الامر لفظيا
اعم منه ومن اللبي وسيظهر حال المبنى الجهتين في طي الادلة وتظهر الثمرة مفصلة لنبه كما عرفت اجمالا **ثم اعلم** انه لا اشكال في اجتماع القول بالاجزاء مع القول
بالمرة او الطبيعة في هذه المسألة كما لا اشكال في اجتماع القول بعدم الاجزاء على القول بالتكرار وهل يجوز اجتماع القول بالاجزاء مع القول بالتكرار واجتماع
القول بعدم الاجزاء مع القول بالمرة او الطبيعة ام لا الحق الجواز **اما الاول** فلان القائل بكون الامر للتكرار انما يقول بكون كل من الافراد المأتي بها
الامتثال مستقلا في المطلوبية لا انه امتثال واحد ولا يخالف القول بعدم الاجزاء فان التكرار فيه انما هو لاجل التدارك فيمكن ح القول بان الامر
يقتضي الاجزاء بمعنى عدم لزوم الاعادة من باب التدارك مع القول بان الامر يقتضي التكرار بمعنى تكرار الافراد على ان يكون كل منها امتثالا في المطلوب
فلا يلزم القول بالتكرار القول بعدم الاجزاء لما عرفت مضافا الى ان القائل بالتكرار يقول لا امكان والقائل بعدم الاجزاء انما يحكم بانه بعد كشف الفساد
لابد من الاتيان بالمأمور به الواقعي مرة ولعل ظاهر ان القول بالتكرار يجري في جميع اقسام الامر التي ذكرناها انفا وقد عرفت ان القول بالاجزاء وعدمه يجري في
الواقعي الاختياري وكذا في غيره قبل انكشاف الفساد او التمكن الا ان يدعي ان المتوهم قد توهم استلزام موارد القول بعدم الاجزاء **القول** بالتكرار او منها لا
استلزام موارد القول بالتكرار للقول بعدم الاجزاء منها ومنشأ التوهم الخلط بين الاوامر في مسألة التكرار مع موجود فلذا قال القائل بعدم الاجزاء في
بالتكرار لزم القول بالتكرار ومن هنا المقابلة بين الطرفين وبرد ما ذكرنا **واما الثاني** فلان القائل بعدم الاجزاء انما يقول بلزوم الاعادة
بعد الانكشاف فيقول ان هناك امرين احدهما ظاهري تعلق اولا بالمكلف قبل كشف الفساد في معتقده والاخر واقعي تعلق به بعد انكشاف الفساد
في معتقده فيظهر ان هناك امرين احدهما ظاهري والاخر واقعي والمكلف قد امتثل في كل من الامرين باتيان الطبيعة مرة واحدة وهذا عين القول بالمرة او الطبيعة
ولذا لا يلزم عليه الاعادة ما لم تنكشف بالطهارة الترابية فيجتمع القول بعدم الاجزاء مع القول بالطبيعة او المرة كما انه بالتكرار يلزم ولزوم الاتيان بكل من المأمور به
الظاهري قبل كشف الفساد الواقعي بعده بحسب عدم **ثم اعلم** ان النسبة بين نزاع اقتضاء الامر الاجزاء وعدمه وبين النزاع في ان القضاء بالفرض الاول
او الجديد عموم من وجه بينهما ان النزاع في ان الامر هل يقتضي الاجزاء في تلك المسألة لا نزاع الصغرى بمعنى ان المسألة من قبيلها بطل الطهارة قبل كشف الفساد
الثاني عليها في هذه المسألة الا فصل في ان الامر يقتضي الاجزاء فلا ثبوت وقيل انه لا يقتضي الاجزاء فهي ثابته وبعد ثبوت الصغرى في القول يتنازع في منشأ
اثبات الكبرى من ان القضاء هل هو بالفرض الجديد او الاول من قال بالفرض الاول لزم القضاء ومن قال بالفرض الجديد ينظر الى الدليل الخارجي فيمكن ان يلزم السقوط
في النزاع الصغروي القول بالاجزاء فيحكم بعدم التمكن فلا يلزمه القضاء فلا نزاع في الكبرى وان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد فيمكن في النزاع الصغروي القول
بالاجزاء فيحكم بالسقوط ولزوم الاتيان ثانيا فلا تنازع في الكبرى من ان القضاء تابع للاداء ام بفرض جديد فان الفرض الجديد موجود وهو عموم من جانبه
فرعيته فليفهم مما ظهر ان النسبة بين النزاع بين الصغروي والكبروي اي النزاع في اقتضاء الاجزاء وعدمه والنزاع في ان القضاء بفرض جديد او بغيره هو العموم
من وجه هو عموم من وجه **الامر الثالث** في تاسيس الاصل من حيث الدلالة اللفظية عند الدلالة الوضعية لانه من لوازمهما فلا يكون الاصل قد
الاجزاء او عدم الاجزاء لان لا اول الدلالة الامر الا او على الاتيان بالمأمور به في الجهة الثالثة الدلالة لا ان الامر الدال على الدلالة المطلقة على كلام منكرها
الاصل واما الاصل من حيث العمل فهل هو الاجزاء الاصل البراءة ام عدمه الاصل الاشتغال فيما يمكن ان يقع الاقل لا بالاجمال بالقياس
بعد تجاوز الشيء في الصلاة مع وجوبه في الواقع اما ان لا يكون مكلفا بتحصيلها او يكون مكلفا بما اعتقده ولم يكن مكلفا بغيره لا مطلقا ولا تخييرا او يكون
مكلفا بغير ما اعتقده فقط او يكون مكلفا بالامرين اما تخييرا بينهما او تعيينا بهما او مخيرا فالكل باطل الا الثالث اذ الملازم للاجزاء البطلان لا اوله والثاني
الثالث بيننا لانه بلزوم التكليف بالا طاقة وكذا الرابع واما الخامس فلانه مخالف للاجماع واما الاخلال بان يكون ما اعتقده ولجب اشتغاله
ام مقدما لجب تحصيله ولو فعل باطلا ولزوم التكليف بالا اتيان واما عكس في السقوط فلما البراءة نظرا الى ان ما اعتقده ولجب ثم
متفرع في التكليف دائما الشارع وجود تكليف اخر واقعي ظنيه والاصل البراءة عنه لكن التحقيق ان الاصل في الامر العقلي الظاهري الشرعي عدمه

في النزاع فيما اذا ورد للعبادة او المعاملة جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به وان المراد من العبادة معناها الاعم اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك
الجهة الصحيحة الاولى ومن المعاملة معناها الاخص حذرا من التناقض فلا ومن الصحة ما هو المراد منها في بحث الصحيح اي الفساد الاعم ومن الفساد الفساد الاثني في وجه السنخي في اخره

الاجزاء في الواقعي الاضطراري الاجزاء واما الشك عدم الاجزاء في العقلي فلا تم نجا من لاحتمال الاوان الاخواص كون ما لم يعتقد واجبا عليه فعلها كما ان ما
اعتقد واجبا يتحقق اما كون ما لم يعتقد واجبا ففيه فلما ثبت من تبعية الاحكام للمصالح ومن عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل ومن ان المكلف
في التكليف فلا يثبت اجماع لان تبوت تكليف واقعي بالنسبة الى الجاهل ثابت مما يدل الى برام مخالفة ما وبحق التكليف التنجيزي بما اعتقده فواضح **فنقول**
اذا اتى بما اعتقده وظهر الخلاف فلا نعلم ارتفاع التكليف الواقعي فنستصحب وجوده مع قاعدة الاشتغال انما ناخوذ من طريقة اهل العقول وحكم العقل هو
لا يحصل الا بالاعادة وهذا معنى عدم الاجزاء وشأن هذا نقول في الامر الظاهري الشرعي وثبات الاجزاء في الواقعي الاضطراري فلا جل ان التكليف
البراءة م كليهما واقعيان واحد او وافيان فكل منهما كونه مامورا به فينبغي الاجزاء بالاصل والفرق بينه وبين الاولين وجود الفعل المتيقن هناك دونهما **الامر**
الواقعي الجعلي فيهما مقتضى الدليل الاجتهادي انه عمل نفي الواقعي الاضطراري الدليل الاجتهادي على طبق الاصل وهو بناء العقلاء على الاكتفاء بالبدل
ومنهم العرف البدلية على الاطلاق في الدليل اللفظي واما الامر العقلي الظاهري فتحقيق عدم الاجزاء اجتهادا والدليل بناء العقلاء المؤيد بالاحتياط
المنعقد واما الظاهري الشرعي فالحق فيه الاجزاء لانهم لعرف اكتفاء على الاطلاق وعلى ذلك بناؤهم ايضا لفظيا كان الدليل او لبيا والحاصل ان الحكم
اذا امر عبد بالخصوص على كيفية تبين الفلاني عن الاصلي فبناء العقلاء على الكفاية على الاطلاق مضافا الى اللفظي اليهم لعرف واما في العقلي
فالدليل الخصوص على التكليف هذا التنوع بل الحاكم العقل عموما كالشرع وثبات الواقعي الاجتهادي في الاجزاء فيه قطعي اذ بعد الاتيان بالامر
الواقعي الاولي على وجه لا معنى للامر ثانيا ثانيا اذ لا اول كما هو محل النزاع اذ المعروض انه لا خلل في الاول اصلا فيكون الامر ثانيا تانيا
تداركا لشيء ما وغلط نعم لا باس بالاتيان ثانيا استقلالا لا تداركا وهو خارج عن محل الكلام **المقدمة الخامسة** في تحرير محل النزاع
وفيه جهات **الاولى** هل النزاع مختص بالمسألة بما لو ورد للعبادة او المعاملة او لا جهة صحة ثم ورد النهي عن بعض افراد المكلف او المكلف به
حتى يكون النزاع في جهة ترجيح دلالة الاخص على الاعم بعد ان الاخص يدل على الفساد او النزاع في دلالة النهي على الفساد من حيث هو وان لم يرد جهة
صحة اصلا ليدخل مثل النهي عن القمار وسوال الوصل في محل النزاع يظهر الاختصاص بالاول من خص الثمرة به وهو مؤيد بتصريح بعض فقهائهم
كما انهم حيث لو اهمل النهي عن العبادة او المعاملة يدل على الفساد ام لا فان ظاهر ذلك انه لولا النهي لكانت العبادة او المعاملة صحيحة ويؤيد الاخير تصريح
بعض الاخر مع ان النزاع انما هو في دلالة النهي من حيث اللفظ واللفظ ان دل على الفساد دل مطلقا وان لم يدل لم يدل مطلقا من غير مدخلية لوجود جهة الصحة
المثمرة اولا وعلى كل حال فالمقدم ان النص يحتمل شمولهما ودلالة الخصوص الثمرة على الخصوص النزاع ممنوع فرب مقام نزاعهم اعم من مورد الثمرة كنزاعهم في
دلالة الامر على الوجوب بعد القرينة ام لا مع ان الثمرة انما هي مع عدم القرينة وقد مر نظير ذلك في بحث الضد فيتوقف كما انهم فاضحوا بما قلنا من ان
النزاع في دلالة اللفظ ولا دخل لوجود جهة الصحة وعدمها فلا بد من التوقف لكن لا يبعد ترجيح الاول لظهور الامثلة فيه **الجهة الثانية**
قد مر ان لكل من العبادة والمعاملة معنى اخص واعم فهل النزاع في معنيهما العامين او الخاصين ام العامين الحق ان المراد من العبادة معناها الاعم
اي ما يشترط فيه نية القربة من تلك الجهة فلو نذر بيع من الحنطة في الفلاني ثم باع فيه وهو ما الغرض من جواز انه منعقد تعلق النهي على هذا البيع لا يحصل
الوفاء بالنذر من يقول بفساد العبادات بالنهي يقول به هنا ايضا اذ لم يفرق من قال بالفساد بين المعاملة المحرمة للعبادة وغيرها فالمراد من المعاملة
معناها الاخص فلا يشمل المثال المذكور ولا لزم على القول بالدلالة على الفساد في العبادة والمعاملة الحكم بالصحة هنا وهو بناء على **الجهة**
الثالثة قد مر ان لكل من الصحة والفساد معنيين بالنسبة الى المتكلم والفقيه فهل النزاع في المعنى المصطلح عند الفقهاء او المتكلمين فيه اشكال الحق
انه لا بد من الاغماض عن الفساد اذ لا يتصور لنا في المقام تقييد الحكم بالفساد ان يق بالمعنى المصطلح عند الفقيه والمتكلم اذ الفساد عند الفقهاء اخص مطلق
عند المتكلم والفساد الواقعي انما يفارق الظاهري عند الجهل وبعد العلم بالفساد الواقعي للنهي يحكم المتكلم ايضا بالفساد الظاهري لما الصحة بمراد الفا
مد دلالة النهي عليها كابي حنيفة هل هو اي المعنيين الحق ان هذا متفرع على ان المراد من الصحة في بحث الصحيح والاعم هل هو اي المعنيين فان كان المراد
مصطلح الفقهاء فكذا هنا الا ان الدليل انما يدل على النهي على الصحة ان قوله لا تصل مركب تام لا ان فيه دلالة الماد على الصحة لما مر في بحث الصحيح
من ان الالفاظ اسامي للصحيحة ودلالة الهيئة على الحرمة ودلالتها التزاما عرفيا على ان المنهي عنه مقدور وحمل لا تصل على انك لا تقدر على الصلاة
هامش الا فحصل من الدلالة ان الصلاة التي بها صحيحة وحرام ومقدور ويرد انه مبني على احد المقدمتين في بحث الصحيح والاعم فالصحة هنا متفرع على البحث السابق
اي الصحيح والاعم ولكن لا ثمرة ظاهرة في ان المراد اي معنى من معنى الصحة كما في الفساد كوحدة الصحة والفساد الا ربطها اكثر في بحث النهي في العبادات
الجهة الرابعة هل النزاع في دلالة النهي على الفساد الاصلي ام الفساد السنخي بمعنى ان الفساد المستفاد انما بطريق كون عدم المنهي عنه
شرطا في صحة المامور به فلا يصح اذا اتى به بمحض المنهي عنه عمدا كان ام جهلا بالموضوع اي الفضيحة ام للنهي لا يفيد الاشتراط بل الحرمة فقط المستلزمة للفساد عند
تعلق النهي ظاهرا بمعنى ان تنفيذ المكلف وهو عند العلم بالموضوع مثلا فلا يفيد الصلاة عند الاتيان بها في المغصوب جهلا بالموضوع لانه لا نهي فلا فساد كما
ان بناء الفقهاء على ذلك في موارد الفقه معلكين فقد ان الفساد مقصد النهي لكن نقول ان حكمهم بعدم الفساد عند الجهل بعد النهي انما صح اذا كان

الفساد

ثم في كون النزاع هنا وفي المسئلة السابقة في العامين من وجه او في المطلقين او فيهما وفي الدلالة اللفظية او العقلية او فيهما وجوه يبلغ مضروبها ستة وثلاثين احدها كون النزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه في الدلالة العقلية وهنا في العامين من وجه وفي المطلقين لكن في الدلالة اللفظية فتامل ثم انه يبين اتفاقهم في بحث المطلق والمقيد على حمل الاول على الاخير مطلقا كما حكي وخلافهم هنا على اقوال شتى تناقض بين بل تكرار في العنوان ايضا فلا بد من التفصي عنه بوجوه ليس شيء منها بشيء كما سيجيء

الفساد عند وجود النهي عند وجود اجتماع الامر والنهي واما اذا كان الفساد عند الاطلاع ووجود النهي لاجل دلالة لفظ النهي على الفساد فهذا لا يشمل من لفظ النهي عند الغير فان الفساد النفسي لا الا انه يفسد عند الجهل بوجود المنهي عنه ايضا مع انهم قالوا في بحث المطلق والمقيد بحمل المطلق على المقيد عند التنافي كقوله صل ولا تصل في المكان المغصوب بمعنى ان المقيد كاشف عن ان مراد الامر من المطلق غير تلك الصورة لا بمعنى ان المطلق مع قطع النظر عن المقيد يشمل تلك الصورة ولازم ذلك ان يقولوا بالفساد ولو في صورة الجهل بالموضوع لعدم وجود المقتضي فبين قولهم هنا بالفساد وهناك بالحمل تناقض ثم ان محل النزاع من الجهة غير محرر عند الاصحاب وغير معلوم لنا **الجهة الخامسة** على القول بان النزاع في المسئلة فيما ورد له جهة جهة صحة النزاع فيما كان دليل الصحة اعم من النهي ام اعم من وجه فيشمل العامين من وجه وما الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي **فنقول** ان المحتمل عند العقل في المسئلتين صور كون العامين من وجه والمطلقين معا محلا للنزاع في المسئلتين وكون النزاع في المسئلة السابقة فيهما معا وفي مسئلتنا هذه في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في مسئلتنا هذه فيهما معا وفي المسئلة السابقة في العامين من وجه فقط او في المطلقين فقط وكون النزاع في المسئلتين في العامين من وجه لا غير وكون النزاع في المسئلتين في المطلقين لا غير وكون النزاع في المسئلة السابقة في العامين من وجه وهنا في المطلقين وعكس ذلك فهذه تسع صور في كل واحد يحتمل كون النزاع في المسئلتين في الدلالة العقلية او في الدلالة اللفظية وفي السابقة في اللفظية وهنا في العقلية او العكس فيصير التسعة في الاربعة ستة وثلثون لكن تمثيلهم هنا بالمطلقين في المسئلة السابقة بالعامين من وجه يابى عن كون النزاع في المسئلتين في الكل من جهة او في المسئلتين في المطلقين او في السابقة في المطلقين وهنا في العامين من وجه فكل واحد من تلك الصور الثلث باقسامها الاربعة باطلة وكذا استدلالهم هنا بفهم العرف الذي هو محل للفظ وفي المسئلة السابقة بالادلة العقلية يابى عن كون النزاع في السابقة في العامين من جهة وهنا في المطلقين لكن في المسئلتين في الدلالة اللفظية او في الدلالة العقلية او في السابقة في اللفظية وهنا في العقلية نعم القسم الرابع من تلك الصور يعني كون النزاع في السابقة في العامين من جهة خاصة في الدلالة العقلية وهنا في المطلقين في الدلالة اللفظية محتمل واما كون النزاع هنا في العامين من جهة والمطلقين وفي المسئلة السابقة في المطلقين فقط وكون النزاع هنا في العامين من جهة لا غير وفي السابقة فيهما معا فبعضها باقسامها الثمانية تمثيلهم في السابقة بالعامين من وجه وهنا بالمطلقين واما كون النزاع في المسئلتين في العامين من وجه والمطلقين معا لكن في الدلالة اللفظية في العامين وفي الدلالة العقلية في المطلقين فهو موجب لتكرار العنوان وهو لغو لا يرتكبه اهل الفن وفي الدلالة اللفظية في السابقة والدلالة العقلية هنا فيبطله تمثيلهم في السابقة بالدلالة العقلية وهنا بالدلالة اللفظية وفي الدلالة العقلية في السابقة والدلالة اللفظية هنا فهو محتمل واما كون النزاع في السابقة فيهما معا وهنا في المطلقين خاصة لكن في الدلالة اللفظية في العامين وفي الدلالة العقلية في العامين فهو موجب لتكرار العنوان بالنسبة الى المطلقين او في الدلالة اللفظية في السابقة وفي الدلالة العقلية هنا فيبطله عنه سند لانهم كما عرفت وفي الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية هنا فهو محتمل واما كون النزاع في السابقة في العامين من وجه لا غير وهنا فيهما معا لكن في الدلالة اللفظية فيهما او في الدلالة العقلية فيهما فهو موجب للتكرار بالنسبة الى العامين من وجه او في الدلالة اللفظية في السابق وفي الدلالة العقلية هنا فيبطله دليلهم كما عرفت وفي الدلالة العقلية في السابقة وفي الدلالة اللفظية هنا فهو محتمل فصار الصور المحتملة اربعة لكن لا سبيل الى الاول منها للزوم اهمالهم العامين من جهة من جهة الدلالة اللفظية والمطلقين من جهة الدلالة العقلية وهو بعيد عن انظار العلماء وما نراه من التكلم في المسئلة السابقة في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية وفي المطلقين ثمة فهو من المتاخرين وليس عنوان العلماء ولا الى الثاني لانا تمثيلهم بالعامين من وجه لا غير في المسئلة السابقة فيبعد كون المطلقين من باب النقض وايضا الطريق والاولوية الى الثالث اذ كون الثاني والى الاخير للزوم اهمال المطلقين من جهة الدلالة العقلية وما بقي من نمط حكم المطلقين عقلا بعد معرفة العامين من وجه عقلا لوحدة الطريق والاولوية فلا باس بالحوالة فيه ان القول بعدم جواز الاجتماع في العامين من وجه يلزمه القول بعدم الجواز في المطلقين بطريق اولى واما القول بالجواز في العامين من وجه فلا يلازم القول بالجواز في المطلقين لوجود الفارق فلا وجه للحوالة والاولوية فالحاصل ان محل النزاع من الجهة غير محرر فتامل الاخير من الاربعة اقرب **الجهة السادسة** ما ذهب بعض في بحث المطلق والمقيد الى اتفاقهم على حمل المطلق على المقيد مطلقا مثبتين ام منفيين ام مختلفين مع ان نزاع القوم هنا اما فيما ورد له جهة صحة او في الاعم منه وعلى الثاني لم يرد جهة صحة وعلى الاول يجب النزاع هنا في المطلق والمقيد وعلى الثاني يكون هذا داخلا في محل النزاع كما ان محل النزاع اعم من المطلقين ومن العامين من جهة **فنقول** يرد على القوم ايرادان احدهما ان النزاع هنا في المختلفين نفيا عن النزاع عنه في بحث المطلق والمقيد مما وجه تكرار العنوان وثانيهما انهم ذكروا هنا في المختلفين اقوالا ثلثة او اكثر ومع ذلك اتفقوا على الحمل في بحث المطلق والمقيد فهو فساد الاتناقض ويمكن التفصي عن الاشكال الثاني بوجوه **الاول** ان الحاكي من نقل الاجماع ولعله اجماع على الحمل في المختلفين في بحث المطلق والمقيد من لم يتهاتر بالاشكال بل قال بالجمل في المختلفين بعد **الثاني** ان الحمل في بعض من القوم في ارتكابهم التناقض وان المرام الى دعواه وقوعه **الثالث** ان محل النزاع في بحث المطلق والمقيد غير المختلفين مما كلامهم في المثبتين والمنفيين لا المختلفين والاتفاق هنا الاتفاق كلا اما منفي او في تلك الصورة لا في المختلفين اما ذكر المختلفين فمن باب الاستطراد **الرابع** ان كلامهم هنا في ان المطلق والمقيد هل هما متنافيان فيحمل احدهما على الاخر

فى بيان الصور

المطلقين

منها

في محل النزاع في المسئلتين

متعلقه اما يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او الخارج او بشئ مفارق متحد معها في الوجود او غير متحد وما عدا الاول
من تلك السبعة فترتقي الى ثلاثة واربعين فاستخرج امثلتها ويعم النزاع كل اقسام النهي من النفسي والتوصلي واللفظي واللبي والاصلي والتبعي
كما يظهر من الثمرة التي ذكروها في بحث اقتضاء الامر النهي عن ضده تتابع

في بيان اقسام النهي

امر لا تنافي بينهما فلا يحتاج الى الحمل من قال بدلالة النهي على الفساد لوجود التنافي وتحقق شرط الحمل ومن نفى الدلالة عليه فقط الحمل واما في بحث المطلق والمقيد فمعه فرض وجود الشرط والشرائط من ثانيه وجود التنافي على الكبرى اي على لزوم الحمل بعد فرض وجود الشرط الخامس ان القوم اتفقوا على حمل المطلق على المقيد حتى في المختلفين لكن هذا المبني على ان المقيد كلما افاد حمل المطلق عليه فان افاد تقييد الحكم التكليفي اي الوجوب او الجواز حمل المطلق عليه ان افاد التقييد في الحكم الوضعي اعني الفساد فكذا الفساد حمل المطلق عليه ايضا فانهم ثمة حمل المطلق على ما افاد المقيد والنزاع هنا في ان المقيد كما يفيد تقييد الحكم التكليفي يفيد تقييد الحكم الوضعي ايضا ام لا فكل من الطائفتين هنا يقول بالحمل ثمة لكن بعضهم في الحكم التكليفي فقط وبعضهم فيه وفي الوضعي ثم اعلم ان الوجه الثالث فاسد لان الظاهر ان الخلاف فيهم ثمة انما هو في مطلق المطلق والمقيد ولذا ذكروا كل اقسام المطلق والمقيد هنا وكذا الوجه الرابع لانهم تكلموا ثمة في الحمل وشرط الحمل معا فلو اشترط الحمل المطلق على المقيد كون المحكوم به فيهما متحدا وكون السبب واحدا من جهة حصر الشرط في هذا كون هذا الشرط اي الدلالة على الفساد والتنافي بعد حصول هذا الشرط بين معروف غاية ومتفقا عليه فلا وجه لجعل النزاع هنا في الصغرى وهنا في الكبرى فان النزاع هنا واقع في الصغرى والكبرى معا وكذا الخامس لان الظاهر من الحمل الحمل من الجهتين الوضعي والتكليفي بناء منهم على الحمل من الجهتين لا الجهة الواحدة في مثل صل ولا تصل في المكان المغصوب وحصر الامر في احد الفاسدين ولكن الظاهر الفعلية الاخيرة في الظاهر وقوع الوفاق على الحمل وان الناقل مصيب مصيب الجهة السابعة في اقسام المنهي عنه اعلم ان النهي المتعلق بالعبادة او المعاملة اما يتعلق بنفسها او بجزئها او بشرطها او بوصفها الداخل او بوصفها الخارج او بشئ مفارق متحد معه في الوجود او بشئ مفارق غير متحد معه في الوجود وما سوى الاول من تلك الاقسام السبعة ينقسم ايضا الى تلك الاقسام السبعة فيرتقي الاقسام الى ثلثة واربعين فلا بد من التكلم في كل تلك الاقسام السبعة اولا في العبادات وثانيا في المعاملات اما المنهي عنه لنفسه في العبادات فالكلام فيه اولا في تعريفه وثانيا ان هذا القسم هل له مصداق في الشريعة ام لا اما الاول فحاصله ان تعلق النهي بنفس العبادة معناه تعلقه بطبيعتها من حيث هي بان يكون المنهي المأخوذ في الكلام فهو ذلك التكليف والوضع لا المكلف به كان يقول للحائض لا تصلي في حال الحيض منهية عن طبيعة الصلوة لا انها منهية عن الصلوة لكنها حال الحيض وعلى هذا القوي المنهي عنه لنفسه وهو ما كان النسبة بين جهة الصلوة العامة وجهة النهي التي هنا جهة الحيض عموما وخصوصا مطلقا بالنسبة الى المأمور والمنهي كما لو امر الكل بالصلوة واخرج الحائض من البين بعبارة اخرى المنهي عنه لنفسه انما هو فيما يكون المنهي فيه خاليا عن التكليف بالنسبة الى الطبيعة المنهي عنها كما في المثال المذكور واما اذا كان النهي متعلقا بالوصف فمثاله لم يخرج المنهي عن التكليف بالطبيعة ثم ان النهي عن نفس الشيء قد يكون لاجل قبح ذاتي في الشيء وقد يكون لاجل وصف خارج قبح باعث المنع عن نفس الموصوف وهل يلزم من تعلق النهي بالنفس القسم الاول والاخير او الاعم الظاهر منهم ان المراد منه تعلق النهي بنفس العبادة كما يقال اي كان سواء كان الداعي هو القبح الذاتي ام الوصف الخارج واما الثاني فقال البعض بوجود المصداق وهو صلوة الحائض في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك ونفاه بعض وادعى انه مما تعلق النهي عنه بالوصف بمعنى ان الصلوة لكانت حال الحيض منهية عن طبيعة الصلوة ثم ان نزاعهم في صلوة الحائض يمكن ان يكون في دلالة اللفظ ويمكن ان يكون في دلالة الدليل الخارج ويمكن ان يكون في الاعم الظاهر من المثبتين اثبات الدلالة اللفظية او دعا انطباق الخارج معها وكذا معارضيهم واما ثمرة نزاعهم في ان صلوة الحائض منهية عنها لنفسها او لوصفها فهي انما على الاول فاسدة بالاتفاق من القائلين بدلالته على الفساد وسواء قلنا ان الامر العام تعدد مطلوبي او نفيه اذ صحة الطبيعة فرع الامر بها اما في ضمن غير ذلك الزمان من الافراد الزمانية او في ضمن تلك الازمنة الامر بها ولا بشرط وعلى الاول لا يصح الصلوة في ايام الحيض لعدم الامر وعلى الاخير يلزم الاجتماع الامري بين الامر والنهي في الواحد الشخصي وهو الطبيعة من جهة واحدة اذ المفروض تعلق النهي بالطبيعة اللابشرط في تلك الازمنة فكيف يؤمر بها ايضا حتى يصح الاتيان بها وان قلنا بتعلقه بالوصف الخارج فيحتاج الى الرجوع الى مسئلتنا هذه فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فسدت وان قلنا بعدم الدلالة فيجري القول بالصحة ايام الحيض لكون الامر العام تعددا مطلوبيا فيكون الطبيعة ايام الحيض مطلوبة والخصوصية مبغوضة فعلها لا ابتنائها المهية المطلوبة ايام بعد الحيض فان نسبها في تلك الايام انتفت المهية واثمت الخصوصية ويمكن القول بالفساد لكون الامر العام ليس تعددا مطلوبيا بل المطلوب الصلوة في غير ايام الحيض لا الطبيعة المطلقة وان قلنا بدلالة النهي على الصحة صحت الصلوة ايام الحيض لا ابتنائها بالطبيعة وعوقب عليها للخصوصية وكذا الكلام في صوم الحائض لكن يشكل بوقوع الاتفاق على فساد صلوة الحائض وصومها ظاهرا فلا ثمرة لبحثهم فلا يجب قضاء صلوة ايام الحيض عن الامر العام ليس تعدد مطلوبيا فان القائل بتعدد المطلوب يقول بان القضاء بالفرض الاول يقول بذلك ما لم يرد دليل على عدم القضاء والا فلمقتضيه يحصل الكشف عن ان الامر لم يكن تعدد مطلوبيا بل كان الاتفاق ظاهرا مراد الفعل المركب فلا يجوز طلب الصحة على هذا المذهب ليصح حتى يكون صحيحة ويمكن ان يكون صحة الصلوة بمعنى موافقة الامر ان لم يتحقق في صلوة الحائض بعد الاتفاق على الفساد لكن الصحة بمعنى موافقة الشريعة فيكون المراد بالصحة في مقام ذكر الثمرة الصحة بهذا المعنى الغير المنافي للفساد الشرعي فيحصل الثمرة بالنسبة الى الاقوال في الصحة والفساد بهذا المعنى لكن يشكل بانه لا دليل على محبوبية الصلوة بالذات فلعل الحسن والقبح فيها بالاعتبارات ولعل الامر بالطبيعة اعني قوله صل فلا يكشف عن الحسن الذاتي

اذ بعد

وثمرة هذا النزاع ظاهرة والاصل في المسئلة عدم الدلالة على الفساد ولا على الصحة لاصالة التوقيفية واصالة عدم التخصيص والتقييد واعلم انه ان المنهي عنه لنفسه من العبادة

يدل النهي على فساده اتفاقا عقلا بل ولفظا لفهم العرف والممنوع عنه لجزئه ان كان جزئه لنفسه الخ

فسد اتفاقا لا للنهي بل للفقد فهو خارج عن النزاع فتأمل

اذ بعد الاجماع على الفساد حتى بالنسبة الى الطبيعة لا يحصل العلم بان المراد من الامر ولا هو الطبيعة من حيث هي وان ادعى الاوضح حسنها الذاتي كيف يتم ذلك على المحبوبية الذاتية ويمكن ان يتوهم الثمرة في وجوب المثال وان لم يوجد في صلوة الحائض صومها الا ان النهي عن صوم يوم النحر لنفس طبيعة الصوم لا عن وصفه الداخل كما توهمه بعض فيوجد الثمرة في التفصيل المذكور في الصلوة هنا ولا اجماع على الفساد من نذر صوم يوم او كان واجبا عليه صوم يوم النحر صح على القول بتعدد تعلق النهي بالطبيعة مع دلالة النهي على الصحة او عدمه لا لا دلالة على الفساد على القول بان من رجح بانضمام النهي عن صوم يوم النحر وجود دلالتين ويفسد على ما سوى هذين القولين من الاقوال فان قلت صلوة الحائض يمكن ان تكون ثمرة فيما اذا انقطع الحيض بعد مضي قدر الصلوة او اكثر من الوقت الموسع فلو اتت بالصلوة في وقت الحيض ثم تصبر حتى تطهر وتصلي في الوقت فلو قلنا بتعلق النهي بالوصف مع عدم دلالة النهي على الفساد وكون الامر دالا على الطبيعة حصلت الصلوة فيحصل الثمرة ولا يمكن القول على كونها مأمورا بالطبيعة قبل انقطاع الحيض اذ لا يمكن التكليف والمفروض انها قبل ذلك لم تكن مكلفة حتى بالنسبة الى الطبيعة على ذلك القول ايضا للامر بعد انقضائها كما هو الخروج من جهة المكلفين بالصلوة فان قلت الامر يدل بين اخراج الحائض وبين اخراج بعض احوالها لانها عن الامر بالطبيعة وهو ما سوى تلك الحالة من احوال الحيض قلنا ولا دليل على ايجاد تلك التقييد على ذلك التخصيص على القول بتعلق النهي بالوصف قلنا بالتقييد صح ما ذكر لكنه اولى الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم انهم ما رعوا في ان صلوة الحائض منهية عنها لنفسها او لوصفها في قوله دعي الصلوة ايام اقرائك وتحقيق الكلام فيه ان ايام الحيض الواقع في الكلام يمكن ان يكون قيدا للمنهي عنه اي الصلوة فالمعنى ان المرأة منهية عن الصلوة الكائنة في ايام الحيض ويمكن ان يكون قيدا للموضوع وعن شخصها فالمعنى ان بينها الحائض بوصف كونها حائضا منهية عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للمحمول اي للنهي فالمعنى انك منهية في الحيض عن الصلوة اي طبيعتها ويمكن ان يكون قيدا للنسبة الموضوع والمحمول فتكون النفسية عرفية عامة فالمعنى انك منهية عن الصلوة ما دمت حائضا وعلى الاحتمال الاول تكون الصلوة منهية عنها لوصفها وعلى الثلثة الاخر تكون منهية عنها لنفسها اذا ظهر لك ذلك فاعلم ان بعض الحنفية قال ان معنى قوله دعي الصلوة ايام اقرائك هو الاول مستدلا بانه اذا وقع في الكلام هيئة ومادة وقيد فلا بد من تقييد المادة اولا بذلك القيد ثم يرد الهيئة عليها مع خواص يوم الجمعة بقيد الضرب ولا يكون يوم الجمعة ثم يرد عليه الهيئة اي نطلب وعليه منك انه لو لم يكن كذلك لزم التناقض في مثل قولنا زيد اعلم من عمرو في الفقه وعمرو اعلم من زيد في الحكمة فانه لو لم يفعل كما قلنا لكان المراد من قولنا اعلم الاعلم على الاطلاق لكان المعنيان زيد في الفقه اعلم من عمرو مطلقا اي في الفقه وغيره وعمرو في الحكمة اعلم من زيد مطلقا في الحكمة وغيرها وهذا تناقض فلا بد من تقييد العلم في الاول بالفقه ثم يراد الاعلمية فيه وكذا في الثاني ليرتفع التناقض فنقول فيما نحن فيه ان هيئة وهي دع ومادة وهي الصلوة وقيد وهو ايام الحيض فقد عرفت ان القاعدة تقييد المادة اولا بالقيد ثم يرد الهيئة عليها فالمعنى ان الصلوة المقيدة بكونها ايام الحيض منهية عنها وتنبيه هذا الاصل النهي بالوصف ما ادعاه بعض الاماميه من كون القيد قيدا للصلوة قائلا لا يكون من قيود النسبة الحكمية والموضوع والتحقيق ان مقتضى الاستقراء ان بعض الموارد لا بد فيه من كون القيد قيدا للمادة فلا عبرة كما قاله بعض الحنفية وبعض لا بد فيه من كون القيد قيدا للهيئة لا غير كما في قولنا زيد اعلم من عمرو عند اهل الهند وعمرو اعلم من زيد عند اهل الروم وان من الواضح ان المراد انه اعلمية زيد في العلم الذي عند اهل الهند وكذا في الجزء الاخر بل المراد افضلية الزيد مطلقا في جميع العلوم عند اهل الهند وبالعكس وبعض من الموارد يحتملهما فلا يمكن في المثال المتنازع فيه لتاتي في باب الهيئة التركيبية من حيث هي حقيقة في القسم الاول مجاز في الثاني ام بالعكس ام مشترك بينهما لفظا ام معنوي ام الموارد مختلفة في حقيقية ومجازية الحق انا لم نجد لذلك معيارا منضبطا يجب المواد تنضبط به ولكن نعلم ان في الموارد التي يكون القيد غير مقدور للمكلف حدوثا وبقاء كالحيض او مرض يفهم منه عرفا تعلق النهي بنفس الطبيعة وان القيد لنفس المادة فلو قال السلطان لخادمه يجب عليك في كل يوم ايتان من البطيخ الى ثمره لا المريض فلا يجب عليه وبحر عليه تلك ايام المرض لتبادر منه سلب التكليف عن المريض لما ان قال ان كنت جنبا فلا تصل فيما يكون فيه مقدورا من حيث البقاء وحكما البقاء ولم يكن مقدورا من حيث حدوثه لم يفهم منه سلب التكليف عن الصلوة نعم لو قال دع الصلوة في السفر فهم منه نفي التكليف فظهر ان الموارد مختلفة وان فيما نحن فيه يفهم العرف تعلق النهي بالطبيعة فنقول ح مراد القائل بكون النهي متعلقا بالنفس او نفي وجود المنهي عنه اي سلب هذا المثال وانكاروا لم نفي كون صلوة الحائض من هذا الباب فيفهم منه العرف وتحقق ان الصلوة في هذا المثال منهي عنها لنفسها واما المنهي عنه لجزئه في العبادة فهو ان يتعلق النهي بالعبادة يعني تعلقه بجزء منها مستقلا او بها مقيدا بهذا الجزء ثم ان ذلك النهي من جهة اما لاجل فقد الجزء او لاجل وجود فساد ولبيم اما ان يكون النهي متعلقا بها بطريق التقييد بالجزء كقوله لا تصل مع قراءة العزيمة او يكون النهي متعلقا بالجزء مستقلا كقوله لا تقرأ العزيمة وعلى التقادير اما ان يتعلق النهي بنفس الجزء كقوله لا تقرأ في الاخيرتين او بجزء الجزء كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلوة ان قلنا ان الداعي عن المنهي من لحرمتها هو اية السجدة او لتشخيص بوصف شمالها على ذلك الجزء منهية عنها او بوصفه لازم كجهر تمام البيان فلما ان الداعي عن النهي عن السورة هو الكيفية المكتسبة للسورة التي هي من تشخصاتها او بوصفه الخارج كقوله لا تركع في الكتاب المغصوب لا تتعد على التراب المغصوب وتسمى مفارقة متحدة معها في الوجود كقوله لا تنشئ في الركوع او تسمى مفارقة غير متحدة معه في الوجود كقوله لا تنظر الى الاجنبية في الركوع او لتسمى طوها الاجل فقد شرط الجزء كقوله للمنازة لا تركع او لا جل وجود شرط الجزء فسدا

او لفسادها الجزء الموجود مع تعلق النهي بطريق التقييد كلا تصل مع قراءة العزيمة او بطريق تعلق النهي بالجزء مع تعيين المحل كلا تقرء العزيمة في الصلوة او بدلالة تعقيبه كقوله لا
تقرء العزيمة بعد قوله اقرءوا الصلوة فالكلام فيه من جهة العقل ما مضى في المسئلة السابقة ومن جهة اللفظ ان العرف يفهم الاشتراط بل يفهم التقييد بمنافي القسمين الاولين
من الثلاثة وفي المنهي عنه لشرطه بقسمي تلك الاقسام ويجري فيه تلك الاحكام الاتي في القسم الاخير وكان قسمي الشرط معاملة فلا يفهم الفساد عرفا

كشرائط الصلوة ما المغصوب عند الركوع ولركوع الذي هو جزء العبادة منهي عنه لاجل فساد شرطه واما العبادة المنهي عنها لشرطها فاما ان يكون المنهي عنها لاجل فقد
الشرط كالنهي عن الصلوة مع الطهارة بالمغصوب بدل الطهارة او لاجل وجود فاسد كالنهي عن الصلوة مع لطخها في المغصوب ثم اما ان يكون الشرط عبادة كنفس الشروط
كالوضوء بالمغصوب او الوضوء بالمغصوب ومعاملة كالستر بالمغصوب او الوجود بالمغصوب ثم ان النهي عن العبادة للشرط اما بطريق التقييد كقوله لا تصل وانت متطهر
بالمغصوب للصلوة او لاشتراطه فيها ثم النسبة اما عموم مطلق كما مر او عموم من وجه كقوله لا تتوضأ ولا تستر بالمغصوب ثم النهي اما متعلق بالشرط لنفسه او لجزئه كالعسل
البدن مكوسا او بوصفه الداخل والخارج الى اخر الاقسام واما العبادة عنها لوصفها الداخل لكلام فيه ولا في تعريف الوصف اللازم ثم فصلها اما الاول
فهو عبارة عن كيفية المكيفية اللازمة التي بحيث تكون تلك الكيفية من مقوماته ويكون تغير تلك الكيفية موجبا لتغير الشخص ومثله فيختص كالجهر والاخفات
بالنسبة الى القراءة فيخرج الجر لكونه داخلا في الشيء لا من كيفياته وكذا الوصف المفارق لانه لا يوجب تغير الشخص ومثله كصبغية المكان ولو بدل
عدم رضا المالك في انشاء الصلوة فيصالم يتبدل فعل الفاعل بذلك لم يخرج عن تشخصه بخلاف خلاف القراءة جهرا واخفاتا والحاصل ان السر مثلا
اخرا ومن الجنس ونحوه وكيفيته لا ينفك عنها الشيء بحيث لو خلفنا عنه لخرج عن نوع الشرعي وعن شخصها فان قلت انا نقول ان الغصب وصف متحد
مع الصلوة في الوجود نقول انه وصف خارج وبينهما ما اذ بعد اتحاد الوجود فيقرر بلزم من انتفاء احدهما انتفاء الاخر وكيف يقول انه يغير
الخارج لا يوجب تغير الشخص قلنا الاتحاد في الوصف الخارج صوري بمعنى انه يصح حمل احدهما على الاخر لا حقيقي كما في الوصف اللازم حتى يلزم ما ذكر واما الثاني فهو نحو النهي عن الصلوة بالجهر او الاخفات ثم ان هذا القسم يشمل الاقسام السبعة من تعلق
بالنفس او الجزء الى اخر الاقسام واما العبادة المنهي عنها لوصفها الخارج فقد ظهر تعريفه مما مر واما المثال فكقوله لا تصل في الدار المغصوبة ونحوه الاقسام
السبعة في هذا القسم فيستخرج الامثلة واما القسمان الاخيران فهما واضحان تعريفا ومثالا كقوله لا تغصب او لا تغصب في الصلوة وقوله لا تنظر الى الاجنبية في الصلوة
السبعة جارية في هذا القسم ثم انه يظهر من بعض ان القسمين الاخيرين مذكوران هنا تفصيلا والا فهما خارجان عن محل النزاع بل هما من مثلة المسئلة الاتية
لكون النسبة عموما من وجه والتحقيق انه يمكن فرض المثال في القسمين الاخيرين بحيث يدخل في محل النزاع كما مثلنا في قوله لا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى
الاجنبية في الصلوة فان النسبة فيها عموم مطلق واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فتعريفها ما مر في العبادة من كون متعلق النهي الماهية من حيث هي الا ان يكون
القبول فيه للنهي او المنهي عنه النسبة الحكمية للنهي عنه واما مثالها فلا يحصل الا كالنهي عن نكاح الخامسة وبيع العبد المسلم من الكافر وقبول النكاح عند
من يرى تحققه وقبول لكل منهما صدر عن شخص كل منهما منهي عن جزء المعاملة بنفسه لا عن المركب من حيث هو ان الشخص لا يمنع عن فعل غيره حتى انه يكون لطرفي العقد
وجعلهما منهيا عن كل جزء بنفي على البدل فقد يستحق عقابين فلا يمنع هنا يتعلق بالمركب فيصح بمكان المتمثل بطلاق الولي فانه منهي عن ماهية الطلاق لان الطلاق
بيد من اخذ بالساق وفيه انه منهي عن طلاق زوجة المولى عليه لا عن ماهية الطلاق لان لطلاق زوجته ويمكن التمثيل بطلاق السفيه قلنا بعد تحقق ولا
فيه ما لا يخفى مرادنا بالحسن التمثيل بالتحريم عن بيع الحر من جهة انه منهي عن طبيعة البيع اي التركيبة الشرعية فلا يقال ان الذي هو منهي عن بيع الكلب فلا
وفيه تجوز هذا مثال للمنهي عنه لوصفه اللازم كما صدر عن بعض مشايخنا واما المعاملة المنهي عنها لجزئها فقد مثل بيع الغاصب مع جهل المشتري فاما
بان البيع عبارة عن نفس الايجاب وقبول المتعاملين المالك فلا فضل القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة وفيه اولا انه لا حاجة الى التقييد بجهل المشتري
لان نظرهم الى انه لو كان عالما ابهم بكلا المعاملة منهيا عنها لنفسها وقد عرفت ما هنا على هذا ابهم نصير منهيا عنها لجزئها بالنسبة الى كل الوجه القائل
وثانيا ان القول الاخر هو ان البيع الايجاب المقرون بالقبول ولا يتم هذا المثال بالنظر الى القولين في كونه منهيا عنه لجزئه ما ردده بين القولين وعلى تقدير
فالنهي في المثال متعلق بالجزء لاجل الوصف الخارج اي الغصبية الحاصلة في البيع واما المعاملة المنهي عنها لشرطها فالنهي فيها فقد يكون لاجل فقد
الشرط كبيع الملاقيح لعدم القدرة على التسليم وقد يكون لفساد الشرط كالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة فان شرط الذبح كونه بالحديد والحديد
فلو ذبح بالحجر او غير الحديد فسد الشرط وفسد المعاملة كذا قال البعض من جعل ذبح الذمي من المنهي عنه لوصفه اللازم وان صرح بانه لا فرق بين
المثالين اذ لو كان تغير الذمية في الذبح موجبا لتغير الشخص لكونها وصفا لا انما يمكن تغير الحديد بغيره الا انه فالاحسن جعل هذا القسم مثالا للوصف اللازم.
بعد جعل ذلك مثالا له واما المعاملة المنهي عنها لوصفها اللازم فكالنهي عن بيع الحصاة وعن البيع جهرا مثلا واما التمثيل بالنهي عن ذبح الذمي ففيه
انه يحتمل وجوها الاول كون التشخص بصفة الذمية منهيا عن ماهية الذبح وان كان الذبح بطريق المسلمين الثاني كونه منهيا عن الذبح في
حال الذمية وان كان الذبح بطريق المسلمين الثالث كون المراد ان الذبح بطريق اهل الذمة منهي عنه وان صدر عن المسلم وعلى الاول يكون منهيا
لنفسه وعلى الاخيرين منهي عنه لوصفه اللازم ومن بين ذلك تبين ان هذا منهي عنه لا لنفسه بل لوصفه واما ما قلنا سابقا من انه منهي عنه لنفسه
فهو مبني على الاحتمال الاول واما التمثيل واما المعاملة المنهي عنها لوصفها الخارج فكالنهي عن بيع ما يحمل للعنب والبيع مع الاجنبية مثلا وبيع العنب
خمرا واما النهي عن بيع الخمر فهو منهي عن الشيء لوصفه اللازم وقد يمثل لهذا القسم بالنهي عن الصلوة ومكتفيا ان لم يعلم العبادة لك الوصف قبل
النهي عن الشارع وجودا وعدما وانت خبير بان التقييد بهذا القيد لا وجه له واما المنهي عنه لشيء مفارق متحد معه في الوجود فكالنهي عن الغصب كقوله

في ابطال القول الفصل

في بيان المعاملة المنهي عنها لجزئها

في ثمرة النزاع

في تأسيس الأصل

لا تغصب في البيع واما المنهي عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكقوله لا تنظر الى الاجنبية او لا تنظر الى الاجنبية في البيع اذا عرفت ذلك
الاقسام **فاعلم ان** العبادة المنهي عنها لنفسها خارجة عن محل النزاع للاتفاق على الفساد كما مر تنبيه نعم يمكن النزاع فيه من جهة دلالة اللفظ وكذا البحر
من النزاع الصور الاخيرة من البيع عبادة ومعاملة للاتفاق على عدم الفساد ايضا ظاهرا الا ان ينازع في دلالة اللفظ ايضا لكنه بعيد بل الظاهر اتفاقهم
على عدم الدلالة على الفساد ايضا ثم واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فقد يتوهم من بعض خروجها عن النزاع لكنه يجهول المأخذ ولا يخرج الدليل
المذكور في العبادات ايضا فالاحسن دخالة في النزاع **الجهة الثامنة** هل النزاع في كل اقسام النهي من الاصلي والتبعي والنفسي والتوصلي والنفسي واللفظي
واللبي ام يختص ببعض منها او الفاسد للمعلول خروج النهي التبعي عن النزاع لما ذكر وما من ان ثمرة النزاع في بحث ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام
امرلا تمامية انه ان قلنا بالاقتضاء فسد الضد ان كان عبادة والا فلا بنفسها مع ان القائل بعدم الدلالة على النهي عن الضد لا بل بالنهي التبعي عن الضد
من باب المقدمة لا من يمنع المقدمية واما التوصلي فلا وجه لدخوله في النزاع كالنفسي وكذا دخول اللفظي قطعي واللبي ايضا داخل لجريان الدليل العقلي
المذكور في البحث فيه ايضا وقولهم ان النزاع في دلالة اللفظية يريد ومنه ان النزاع في جهة فهم العرف بمعنى ان العرف يفهم ورود النهي اللفظي ام لا
على جهة الصحة ام لا وسنبين ونحن ان شاء الله نتكلم في جميع الجهات **المقصد الثاني** في ثمرة النزاع فان قلنا بدلالة النهي على الفساد فلا بد
من الحكم بفساد العبادة او المعاملة ثم ان كان نفسيا وورد له جهة صحة فالاصل مع عدم الفساد لكن ورد عليه الدليل الاجتهادي والا فالاصل هو
الفساد الموافق للدليل الاجتهادي وان قلنا بالدلالة على الصحة فلا بد من الحكم بصحة العبادة او المعاملة وان قلنا بالدلالة على الصحة فيهما ايضا ثم ان كان مما
ورد له جهة صحة تعاضد اصالة الصحة مع الدليل الاجتهادي والا فيصير مقتضى اللفظ مخالفا لاصالة الفساد وان قلنا بعدم الدلالة على الصحة
ولا على الفساد كان مقتضى اصالة الاشتغال الفساد في العبادة ومقتضى اصالة الفساد فيهما او في المعاملة ثم ان كان لهما جهة صحة لا في العبادة والمعاملة
لكانت واردة على الاصل فيحكم بالصحة ايضا والا فلا **المقصد السابع** في تأسيس الاصل ولا ريب ان القول بالدلالة على الفساد مخالف
للاصل لتوقيفية الالفاظ والدلالات ولاصالة عدم التخصيص للتقييد فيما ورد فيه جهة صحة واما اصالة عدم ارادة المتكلم الفساد واصالة عدم النقل
الواضع اليه فيهما وان كانتا جاريتين لكنهما ليستا عندنا بمعتبرتين واما الدلالة على الصحة فهي ايضا خلاف الاصل لما ذكر من التوقيفية ولاصالة
عدم التخصيص للتقييد فيما ورد فيه للمعاملة او العبادة جهة فساد ان المنهي بنفسه من العبادة ويدل فيهما النهي على الفساد عقلا بل نقلا ولفظا
التحقيق لفهم العرف واما النهي عن جزء من العبادة فان النهي لفساد الجزء وان كان فساد الجزء موجبا والنهي يتعلق بالتقييد للتقييد نحو لا تصل
مع قوافي العزيمة فالكلام فيه اما من جهة العقل فقد مر ان العقل لا يمنع من صحة الصلاة مع قرائة العزيمة لان كلي القراءة الذي هو جزء الصلاة
مأمور به من حيث هو والمكلف يتوانى باختياره اوجده في ضمن الفرد المحرم من جهة الخصوصية لا من جهة الكلي الموجود في ضمنه وما توهم من انه بعد ايجاد القراءة
في ضمن الفرد المحرم اما ان يكون المأمور به الكلي الموجود في ضمن الفرد المباح فلا يتحقق الصلاة او الكلي الموجود في ضمن الفرد المحرم فهو ما يأبى الاكلم
بجواز الاجتماع ايضا لان الكلي اللابشرط فلا معنى لاذا الامر بالكلي من حيث هو وترجيح الكلي من حيث هو والكلي له فرد محبوب ومبغوض فهذا نزاع الكلي
منهما فلا يمكن ان يكون الكلي محبوبا ومبغوضا فان المنتزع من المحبوب والمبغوض اما ان يكون محبوبا فهو ترجيح بلا مرجح واما ان يكون منتزعا من التخصيص بطريق
المحبوبية المبغوضية فهو ترجيح بلا مرجح فلا يكون الكلي من حيث هو مطلوبا فلا يكون من حيث هو مأمورا به بل المأمور به هو الكلي في ضمن الفرد المباح فلا يكون
في ضمن الفرد المبغوض صحيحا فلا يجوز الاجتماع مدفوع بان الكلي من حيث هو محبوب في ضمن الفرد المبغوضية الفرد انما هو من حيث الخصوصية لا من حيث
الكلي فالاجتماع عقلا جائز وانما الكلام في فهم العرف والحق ان العرف يفهم التقييد فلو قال المولى لعبده ركب المعجون الفلاني وقال لا تركب المعجون
الفلاني ثم قال لا تركب المعجون من الجوهر الفلاني يفهم منه التقييد وانه لو اتى بالمعجون مركبا من الجوهر الفلاني لم يكن ممتثلا وان كان لفساد الجزء الموجود
النهي يتعلق بالجزء مستقلا مع تعيين المحل اي العبادة كقوله لا تقرأ العزيمة في الصلاة فالكلام فيه من جهة العقل فيه ما مر واما من جهة اللفظ فالعرف يفهم التقييد
اي يفهم ان هذا الفرد والكلي الموجود في ضمنه ليس مطلوبا ويفهم ان عدم القراءة شرط في صحة الصلاة فيحكم بالفساد من هذه الجهة وان كان الجهة
موجودة في صورة النهي بطريق التقييد ايضا واما ان يكون لفساد الجزء مع تعلق النهي مستقلا من دون ذكر المحل كقوله لا تقرأ العزيمة فبعد ملاحظة الامر
في الصلاة نسبتهما عموم من وجه فنقول هنا انه لا شك في فقدان الجهة الاولى من الجهتين وهو فهم التقييد انما الاشكال في وجود الجهة الثانية فيه ايضا
والحق ان العرف يفهم الاشتراط والتقييد وان لم يكن للعقل من الاجتماع واما المنهي عنه لشرطه فيتصور فيه الصور الاربعة المذكورة في الجزء من
الشرط ووجوده ففيه ايضا بطريق تعلق النهي بطريق التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل او بدون تعيينه كالصلاة طهارة ولقوله لا تصل
مع الماء المغصوب وقوله لا تستر بالمغصوب في الصلاة وقوله لا تستر بالمغصوب اما القسم الاول فهو فساد لفقد الشرط لا للنهي فهو في الحقيقة
خارج عن البحث واما القسم الثاني فالكلام فيه بل في جميع اقسام الشرط ما عدا الاول من جهة العقل ما مر من جواز الاجتماع واما من جهة العرف
فالحق انه يفهم التقييد سواء كان الشرط عبادة ام معاملة نعم يفسد العبادة واما القسم الثالث فهو ايضا كذلك بعينه الا ان بعضهم ظاهرا انكر الدلالة

والمنهي عنه لوصفه الداخل كالمنهي عنه لجزئه فسادا اما واحكاما عقلا او لفظا دون المنهي عنه لوصفه الخارج وما يعد من القسمين لا فساد عقلا مطلقا ولا لفظا الا اذا كان بطريق
التقييد او الاستقلال مع تعيين المحل ثم ان النهي التبعي والتوصلي لا يدل الا على الفساد عرفا كما لا يدل النهي على الفساد في المعاملات مطلقا بحكم العرف الا اذا كان المقتضي لصحة المعاملة
منحصرا فيما يكون مضادا للنهي بنفسه لا للنهي بل لارتفاع المقتضي ثم في المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية من المعاملات يحكم بالفساد بعد تعلق النهي لدليل خارج
وهو الاستقراء وصحيحة زرارة نتايج

على الفساد اذا كان الشرط المنهي عنه بالاستقلال مع تعيين المحل معاملة ولكن يفهم العرف بتبعيته واما القسم الرابع ففي العبادات من الشرائط كقوله صل ولا
تطهر بالمغصوب فيفهم عرفا تقييد الطهارة واشتراطها بعدم كونها بالمغصوب فيدل على فساد الوضوء فيفسد الصلوة واما في المعاملات من الشرط كقوله الشرط المملوك
ثم قال لا تشتر بالمغصوب فالعرف لا يفهم الفساد والتقييد واما المنهي عنه لوصفه الداخل ففي صورة الفقد الحكم ما مر في صورة وجود فساد الكل وفيه من جهة
العقل ما مر ومن جهة اللفظ فالعرف يحكم على الكل بما هو التقييد في جميع الصور كما لو قال لا تخط ثوبك بعد ولا تخطه بالخياطة الرومية او صل ولا تصل جهرا ولا تجهر في
الصلوة ولا تجهر بصوتك ففي الكل يفهم الفساد في الاخير كما لو قال خط ثوبك ثم قال لا تخطه بالرومية بان نهى عن الخياطة الرومية من دون تعيين المحل
واما المنهي عنه لوصفه الخارج او المنهي عن شيء مفارق متحد معه في الوجود او غير متحد فان كان النهي فيها بطريق التقييد والاستقلال مع تعيين المحل فيفهم
الفساد كما لو قال لا تصل في الدار المغصوبة ولا تغصب في الصلوة ولا تنظر الى الاجنبية في الصلوة ولا تصل مع النظر الى الاجنبية وان كان بطريق الاستقلال
من دون ذكر المحل كقوله لا تغصب ولا تنظر الى الاجنبية لم يفهم الفساد كما لو قال خط ثوبك ولا تكن في المكان الفلاني فاعلم ثم ان النهي هل هو يكل افراد الاصل
والبيع والنقش والغرس والتلفظ والتلبس بالفساد فيما ذكر من العبادات ام يختص ببعض الحق عدم دلالة النهي التبعي على الفساد فلو قال الفعل فورا بعد
قوله صل بعد زوال الشمس مخيرا في التاخير الى الغروب لم يفهم منه فساد الصلوة الا داخلة في اول الوقت ممن عليه قضاء مع ان النهي التبعي موجود لان ترك الصلوة
الادائية مقدمة لفعل القضاء على القضاء خلافا لبعض العلماء وحيث تكون المقدمة من الطرفين على ان ظاهر العلماء ايضا عدم دلالة النهي التبعي على الفساد حيث قالوا
انه على القول بعدم دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص لم يفسد العبادة مع وجود النهي التبعي المعلوم عند غير السلطان ومن تبعه ايضا لا شك في عدم دلالة
النهي التوصلي على الفساد اذ لم يفهم العرف فلو قال لا تفعل في الدار المغصوبة وعلمنا ان الداعي على النهي عن هذا الفرد ليس الا عدم وجود الغصب في الخارج وان
التلوة هذا الفرد من الصلوة من مقدمات ترك الغصب فان النهي عن هذه الصلوة لا لمبغوضية نفسها بل لان تركها مقدمة لحصول ترك الغصب وان النهي لاجل التوصل
الى شيء اخر لم يفهم العرف الفساد واما اذا علم ان النهي ليس للتوصل او شك في انه للتوصل ام نفسي وكذا في باقي الاقسام فالنهي يدل على الفساد ثم ان الحق
فيما اخترناه من دلالة النهي على الفساد لانه على الفساد النفسي اي الاشتراط لا الفساد الا في فهم العرف وان كان الفقهاء الفساد الا انه لكنه بعيد فلو قال
لعبده اشتر اللحم ثم قال لا تشتر لحم البقر ثم اشتراه سهوا لم يكن ممتثلا **المقام الثاني** الحق عدم دلالة النهي لفظا على الفساد في المعاملات ضمنا ام غيره
تعلق النهي بنفس المعاملة ام بجزئها ام بشرطها ام بغيرها فالفهم العرف فلو قال الطلاق يوجب الفراق والعدة ثم قال للسفيه لا تطلق لا يفهم منه فساد الطلاق
ولا صحته وقال ان البيع عند معلومية العوضين وغيرها من الشروط يوجب النقل والانتقال ثم قال لا تبع بالفلان او لا تبع وقت النداء لم يفهم الفساد
وسره ان المعاملة من الاسباب الشرعية والاحكام الوضعية وصحتها عبارة عن ترتب الاثر ولا منافاة بين الصحة بهذا المعنى مع الحرمة كما لو قال السفر ما
يستهل للسفر ثم قال لا تسافر لم يفهم منه عدم التاثير اذا سافر نعم لو كان مقتضي صحة المعاملة منافيا لنفس النهي ومضادا كقوله احل الله البيع لفهم الفساد
لكن لا لاجل النهي بل لاجل حصول المنافاة بين النهي والمقتضي ويفهم ان المراد حلية ما عدا صورة النهي لكن المقتضي غالبا ليس منحصرا فيما يضاد النهي بل
المقتضي غالبا يكون من الخطابات الوضعية كقوله اذا التقى الختانان وجب المهر او قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا فلا يقتضي الصحة وضعا الوارد في مورد حكم
اخر فلا وجه لتمثيل بعض المقتضي الوضعي بذلك بل في المثال الاول ايضا كلام يجيء والحاصل ان النهي بلفظه من حيث هو لا يدل عرفا على الفساد في المعاملات
فان قلت لو قيل ان نكاح الاخت حرام اذ فهم الفساد **قلنا** فهم الفساد من القرينة وهي غلبة فساد المحرمات النسبية والرضاعية **فان قلت** فهكذا
بالغلبة في كل النواهي الشرعية فنقول ان المشابهين فهموا من النواهي الفساد للغلبة **قلنا** الغلبة طارية ولم تكن حين ورود النواهي الشرع موجودة
المقام الثالث بعد ما عرفت ان مقتضى النهي في المعاملة من حيث اللفظ ليس هو الفساد **فاعلم** ان المعاملة المحرمة اما محرمة اصلية كحرمة بيع الخمر
والربا واما عرضية كالنهي عن بيع العبد لغيره بدون مولاه مثلا ثم الاصلية اما تبعية كما لو امر بصلوة الجمعة فورا فهو يقتضي النهي التبعي عن البيع وقت النداء
المفوت للجمعة ولو نهي عن بيع وقت النداء المفوت للجمعة ولو نهي عن بيع وقت النداء لفظا ايضا كما هو عقلا لكان ذلك النهي ايضا من الشرع غير التوصل
الى الجمعة فهو توصلي واما ليس بتبعية ولا توصلية فجعل المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية قسما والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية قسما
اخر والمحرمات العرضية قسما ثالثا فالمحرمات العرضية الاصل فيها الصحة لروايات الاتية ليفهم تدل على ذلك والمحرمات الاصلية التبعية والتوصلية ايضا
الاصل فيها الصحة ولا يدل عليها الرواية لا صحة ولا فسادا واما المحرمات الاصلية الغير التبعية والتوصلية فالاصل فيها عند المشاهد الشك في الصحة
والفساد بعد النهي بعنوان الاصل فيما كان هو الفساد ثم ورد عليه حجة الصحة عموما كقوله احل الله البيع ثم ورد عليه الدليل الا جميعا الحاكم بالفساد
عموما الا ما خرج وذلك لوجهين **الاول** الاستقراء فانا وجدنا غالب المحرمات الاصلية من المعاملات فاسدة بدليل خارج فيلحق المشكوك بالغالب **الثاني**
صحيحة زرارة عن المملوك تزوج بغير اذن سيده فقال ذلك الى سيده ان شاء اجازه وان شاء فرق بينهما قلت اصلحك الله ان الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي واصحابهما يقولون
ان اصل النكاح فاسد ولا يحل اجازة السيد له فقال ابو جعفر انه لم يعص الله انما عصى سيده فاذا اجازه فهو له جائز ولا بد من حمل الرواية على خلاف ظاهرها
لان ظاهرها انه لم يعص الله ولا شك ان عصيان السيد عصيان الله تعالى فلا بد من حملها على ما هو الاظهر انه لم يعص الله بالاصالة بل عصى سيده اصالة وخالف الله تبعا

في بيان دلالة النهي على الفساد في العبادات

في عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد عرفا

في بيان ان النكاح اذا كان معصية لله بعض انما عصى سيده

والامر لسائر الاقوال ما يعتمد عليه ثم لو شك في كون المأمور به عبادة ام معاملة فهل يلحق المشكوك بايهما وجهان نتايج

في النهي في العبادات

لان النكاح بالاذن من الشارع المقدس صحيح فمقتضى مفهوم التعليل انه ان عصى الله بالاضافة الى المعاملة للعلة المنصوصة فهي بمنطوقها دالة على
فساد المحرمات الاصلية من المعاملات وبمنطوقها على صحة المحرمات العرضية التي منها نكاح العبد بغير اذن سيده واما التبعية والتوصلية من المحرمات الاصلية
فلا يتصور فيها العصيان فلا يدخل نحوها في الرواية ويبقى تحت الاصل وقيل في توجيه الرواية ان المراد من العصيان فيها مجرد عدم الاذن والرخصة من
الشارع بمعنى انه ما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة عموم او غيرها مما يدل على صحة العقد بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد مضر
ولكن العقد خاليا عن مقتضى الصحة وانكان معلقا على اذن المولى ايضا والفرق بين هذا وما قلنا انه على ما قلنا يلزم فساد المحرمات الاصلية الغير التبعية
والتوصلية كبيع الخمر وعلى ما ذكره يكون بيع الخمر ونحوه صحيحا لوجود مقتضي الصحة كاحل الله البيع ويكون الفاسد من المعاملة ما ليس فيه مقتضي الصحة كالقمار
وحاصل ما ذكره ان المراد من قوله لم يعص سيده انه لم يخالف مقتضى الحكم الوضعي بل خالف الحكم التكليفي للسيد فيهما اولا ان هذا الحمل اي حمل
لم يعص على مخالفة الحكم الوضعي لا التكليفي بعيد من ظاهر الخطاب بل هو مجاز اذ المتبادر من العصيان مخالفة الحكم التكليفي الاصلي وهو ارادة من المجاز وثانيا
انه مستلزم للتكليف اذ المراد من العصيان الثاني مخالفة الحكم التكليفي دون الاول الوضعي وثالثا ان ما ذكرنا اقرب عرفا وهو اقرب المجازات لو كان
في الاولى اما الدليل على حجية الاستقراء وخبر الواحد في المسئلة الاصولية والجواب ان المسئلة فرعية لتعلقها بفعل المكلف بلا واسطة الثاني
ان هذا الاستقراء والخبر معارضان مع الادلة المقتضية للصحة كاحل الله البيع والنسبة بين مفهوم التعليل وذلك المقتضي كسائر المقتضيات عموم من وجه
اذ الرواية شاملة لفساد البيع المحرم بالاصل وغير البيع المحرم بالاصل من المحرمات الاصلية واحل الله البيع شامل لصحة البيع محللا ام محرما اصليا
ام عرضيا فلا بد من الرجوع الى المرجحات مع تلك قلت يتقدم الرواية مطلقا قلنا اولا انه يفهم العرف تخصيص ورود الخبر والاستقراء على تلك المقتضيات
الخاصة كقوله صلى الله عليه وآله اوفوا بالعقود وثانيا سلمنا عدم الترجيح فيتعارضان ويتساقطان فيرجع بعد تساقطهما الى اصالة الفساد كما عرفت ان الاصل هو الفساد نحو
لدلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات لغة بوجهين الاول ان علماء الاعصار في كل الامصار يستدلون بالنهي على الفساد وذلك كاشف عن
اتفاقهم عليه وفيه اولا منع تحقق الوفاق اذ المشهور على التفصيل وثانيا منع اعتبار الاتفاق لان المسئلة لغوية ومناطها العرف وبعد ملاحظة
ان العرف لا يفهم الفساد في المعاملة لا يحصل الكشف من هذا الوفاق فلا يعتبر وثالثا سلمنا تحقق الوفاق واعتباره لكن نسلمه في العبادات والمحرمات
الاصلية بالتفصيل الذي مر الثاني ان الامر والنهي نقيضان والامر يقتضي الصحة فالنهي يقتضي الفساد وفيه اولا منع كونهما متناقضين بل
متضادان لانهما وجوديان وثانيا منع كون مقتضي المتناقضين متناقضين لانهما قد يشتركان في لازم واحد وثالثا ان مقتضى ذلك ان الامر يقتضي
الصحة والنهي لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي الفساد وفيه انه قال ان مقتضى النقيضين نقيضان وذلك يقتضي وجود الاقتضاء وما قاله المستدل
متناقضان الاقتضاء والعدم لا مقتضيان متناقضان نعم يمكن ان يقال ان مقصوده ان النهي يقتضي الفساد في العبادات لان الامر يقتضي الصحة فيها
لا في المعاملات اذ اقتضاء الامر الصحة في العبادات فالنهي يقتضي الفساد في العبادات فلا يتم مطلق مقصد المستدل الثالث ان التسمية بالفعل الصحيح لدلالته على الفساد
شرعا لا لغة بوجهين الاول هو الاول من الوجهين السابقين والجواب تمام ما مر الثاني ان الاستدلال يحتمل ان يكون للدلالة اللغوية لا الشرعية
الثاني ان الامر والنهي لا يكون الا لمصلحة موجودة فيه وكذا النهي فاذا تعلقا بعبادة او معاملة فان ثبتت المصلحة فهو مستلزم للعقوبة
الامر والنهي مع الاستلزام تساوي المصلحتين الاباحة او يترجح مصلحة الامر فهو مستلزم للعقوبة التي هي لانه مفوت للزائد من مصلحة الامر او ترجح مصلحة
النهي فهو المتعين بعد القطع بوجود النهي فلا بد من عدم الامر وهو ملازم للفساد شرعا وفيه بعد تسليم تمامية الدليل في الجملة نقول ان ذلك مسلم
في العبادات في الموارد التي قلنا فيها بالفساد واما المعاملات فلان المصلحتين كلتاهما موجودتان تعلق احدهما بالحكم الوضعي والاخر بالحكم التكليفي
ولا منافاة عقلا بين اقتضاء المصلحة عدم الاباحة اولا وان لوحظ به وفيه تامل بان مصلحة الاركان جميعا بمعنى ترتب الاثر الرابع الاستدلال بالدلالة
على الفساد بان قوله دعي الصلاة ايام اقرائك مثلا فيه جهتان من الدلالة فلما تأتي الصلوة الى الصحيح لان الالفاظ اسامي للصحيحة فالنهي عن قوله
دعي يدل على الحرمة وعلى ان المنهي عنه مفسد والتزاما اذ العقل يحكم بان التكليف لا يتعلق الا بالمقدور كما ان ظاهر اللفظ ايضا ذلك فحاصل الدلالة
الثالث ان الصلوة ايام الاقراء مقدورة محرمة وذلك هو المطلوب وفيه ان هذا القول بالادلة الدالة على اشتراط الصلوة بالطهور كقوله لا صلوة
الا بطهور فلا بد من التأويل في احد الطرفين ولا يمكن التأويل في ادلة الاشتراط لكثرة نصوصيتها وظهورها فلا بد اما من القول بان المراد من
الصلوة هو الاعم او المراد من النهي بيان ان الصلوة ايام الاقراء غير مقدورة للحائض فلا بد من ذكر الاقرب من التأويلين وانكان كل منهما بعيدا في
مقام الحجية ولا ريب ان التأويل بما يستفاد من الهيئة التركيبية لا في المفرد به اقرب والنهي يدل على الفساد وقد يستدل في المقام بان مقتضى الصحة في
المعاملة انما يثبت انما هي النهي كاحل الله البيع ونحوه فالنهي يكون دليلا على الفساد والاملاء وفيه اولا ان اقتضاء الفساد ليس الا لاجل النهي بل
لاجل التناقض في الحاكم العقل الا العرف وثانيا ان هذا انما يصح به اذا خص المقتضي في ذلك لكنه لا يخصص فاثبات ذلك الحال يوجد
من العقود خاليا عن المقتضي الوضعي واما التمثيل بالمقتضي الوضعي بقوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا وقوله اذا التقى الختانان وجب الغسل موجود

من الشارع ه

الاصل ه

لا بد الوجه

مقارن ه

العام و الخاص اعلم ان العام يطلق على الكلي المنطقي و على كل ما يكون للمسمى متعدد بين الشيء عموم من وجه بحسب الموارد لا المصداق و العموم يطلق على الاحتمال

و على الاستغراق المستفاد من اللفظ او العقل ثم انهم عرفوا العام المصطلح بتعاريف و الاصح انه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته

... بين هذا الاطلاق و ايضا انه عدم تعدد الوضع و للتبادر و صحة السلب عن خصوص المجموعي او الافرادي في القدر المشترك مطلق الدال على الاستغراق و هل هو حقيقة في اللفظ

الدال على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف او في اللفظ الدال عليه بالوضع من غير او في الدال على الاستغراق باللفظ ام بغيره ليدخل مثل ترك الاستفصال و جوه ثم في كون دلالة العام على العموم

مطابقة ام تضمنا ام التزاما احتمالات و الحق ان العام ما ذكرنا منه يختلف تتبع

الاطلاقات في هذه المسائل من دون حكم لخروجها بل لا بد من التمسك فيها بالمناسبات الوضعية و قال التفتازاني في شرح الاختصاص ان قولنا احل الله البيع و قوله لا تبيع الا

على الجواز و اخرى على التحريم و النهي انما يرفع الدلالة الاولى لا الاخيرة و ينفي التحريم بحالها الخ و ما ذكرناه يكشف على ابطال هذا الاقوال و جميع الاقوال فيها

فلاحظ **الفصل الثالث في العام و الخاص و فيه مقصد الاول في العام ضابطة** اعلم ان العام قد يطلق و يراد به الكلي

المنطقي كقولك الحيوان اعم من الانسان و ان الكليين عامان من وجه و قد يطلق العام من الشيء على كلي يكون النسبة بينه و بين ذلك الشيء عموما من وجه

من حيث الموارد كالصلاة مع النظر الى الاجنبية فانهما يجتمعان و يفترقان موردا و النسبة بينهما حقيقة هو التباين الكلي و قد يطلق و يراد به العموم

الاحتمالي كما اذا رأيت شبحا متحركا من بعيد فهو اعم من كونه انسانا او فرسا اي هو محتمل لكل منهما و كقولك الاستعمال اعم من الحقيقة و المجاز

العام لا يدل على الخاص و الفرق بينه و بين العام المنطقي ان الشيء الذي يطلق عليه العام في هذا الاطلاق جزئي حقيقي لا يقبل الصدق على الكثير من عمرو

الكلي المنطقي و اما العام فكقولك اتيت رجلا فان اطلق الرجل منه على الكلي اي مفهوم فيما هو من الكلي المنطقي و ان يريد الفرد الخارجي القابل لزيد و

فهو من العام الاحتمالي و قد يطلق و يراد به مطلق الشمول و هو معنا اللغوي كقولك البلية اذا عمت طابت و قولهم عم المطر و ذلك لا يعتبر صفة المعنى و اتصاف

اللفظ بالعموم بهذا المعنى انما هو بالتبع و قد يطلق على الاستغراق و هو قد يكون باللفظ حقيقة او مجازا و قد يكون بالعقل اذا عرفت ذلك فاعلم

انه يمكن تعريف العام اصطلاحا بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او للدلالة على استغراق جزئياته او للدلالة على استغراق اجزاء جزئياته

او للدلالة على استغراق اجزائه او اجزاء جزئياته او للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته و الكل باطل الا الاخير لان الاول لا يشمل

كل رجل و لا رجل و الرجال ان قلنا انه موضوع لاستغراق الجمعي الافرادي فلا ينعكس و الثاني لا يشمل الرجال ان قلنا انه موضوع لاستغراق المجموعي او لا

لان الاول استغراق للاجزاء و الثاني لاجزاء الجزئيات و ان قلنا انه موضوع لاستغراق الجمع فهو داخل لكل رجل فلا رجل فيشمل كل المطابق و لا يلزم

ضد الانعكاس من حيث المصداق لكن هذا القائل يعترف بان الرجال عام على القول المشهور فلا ينعكس التعريف من حيث المفهوم و ان انعكس مصداقا و الثالث

لا يشمل الا الرجال على القول المشهور اي الاستغراق الافرادي و يخرج عنه العموم و الرابع لا يشمل الرجال على القول المشهور لانه استغراق لاجزاء الجزئيات لا الاجزاء

و لا للجزئيات و الخامس كل رجل و لا رجل و الرجال على القول بانه للاستغراق الجمعي لانه استغراق للجزئيات و السادس لا يشمل الرجال اذا كان عمومه مجموعيا

فتعين الاخير اي اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته او اجزاء جزئياته فاللفظ بمنزلة الجنس و خرج بالموضوع المهمل و بالدلالة

على الاستغراق المثنى و المجموع و اسماء العدد فانها و ان دلت على الاحاطة الا ان الغرض من وضعها ليس الدلالة على جهة الاحاطة و الشمول فان رجال عبارة

عن ثلاثة رجال مثلا لا عن كل الثلاثة و الرجلان اثنان من الرجال لا كل الاثنين منه و يدخل بقولنا اجزائه العام المجموعي و بقولنا جزئياته نحو كل رجل

و لا رجل و الرجال ان قلنا ان عمومه جمعي و بقولنا او اجزاء جزئياته الرجال اذا كان عمومه افراديا اذا عرفت ذلك **علمت** ان تعريف العام بانه اللفظ

الشامل لجميع ما يصلح له او اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له او اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق ما يصلح له فاسد لعدم شموله شيء منها للرجال اذا كان موضوعا

للعموم الجمعي اذ الظاهر من قوله لجميع ما يصلح له ان ما يصلح له متعدد في العموم المجموعي ليس كذلك اذ ما يصلح له ليس الا شيء واحد هو المجموع من حيث المجموع و كذا

اذا كان موضوعا للعموم الافرادي لان ما يصلح له في مثل العموم هو كل جمع لا كل فرد و يرد على الاولين منها النقض بالمشترك طردا على القول بعمومه في جميع

و لا يرد على التعريف الاخير و لا على التعريف المختار اذ الغرض من وضع المشترك ليس الدلالة على جهة الاحاطة و هل لفظ العام على المختار مشترك لفظي

الدال على استغراق الاجزاء او الجزئيات ام معنوي الحق الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع و القدر المشترك مطلق الدال على الاستغراق و الدليل التبادر

و صحة سلب العام عن خصوص المجموعي او الافرادي و هل هو اصطلاحا حقيقة في اللفظ الدال بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف او في اللفظ الدال على

و صفا ام بغيره او في الدال على الاستغراق باللفظ ام بغيره وجوه مقتضى قولهم ان ترك الاستفصال مثل العموم اختصاصا باللفظ و الا لما صح السلب عنه و مقتضى

عدم صحة سلب العموم عن نحو المسئلة في مثل ترك الاستفصال اذ لا يصح ان يقال انه لا يفيد العموم عدم اختصاصه باللفظ بل لفظها غلبة المشتق و المشتق منه

في المعنى فيعارض صحة سلب العام مع عدم صحة سلب العموم بضميمة الغلبة المذكورة المعتضدة باصالة عدم تعدد الوضع في الاصطلاح اذ لو كان العام و العموم

موضوعا للمعنى في الاصطلاح لزم تعدد الوضع و ان كان العموم فقط منقولا في الاصطلاح الى المعنى و كان العام و العموم بمعنى واحد لم يلزم تعدد الوضع فان العام

من حيث المادة يكون مفتاح هو العموم بهذا المعنى و لو نقل العام الى معنى آخر لكان هذا النقل بالنسبة الى مادته لا هيئته فيلزم تعدد الوضع في العموم

اصطلاحا و هو خلاف الاصل فبضميمة هذا الاصل يتعارض صحة السلب و عدمها في لفظ العام و العموم فلا بد اما من طرح الاصلين و العمل بالامارتين

فيكون العموم غير مختص باللفظ و العام مختصا به فيكون العموم منقولا عن معناه اللغوي الى الاستغراق المستفاد من اللفظ ام من غير اللفظ و العام اي ما قلنا هو

في ضمن هذه الهيئة منقولا عن المعنى الى اللفظ الدال على الاستغراق فيكون هيئة العام موضوعا بخصوصها من بين المشتقات بالوضع العام على الموضوع

له الخاص اذ الواضع لاحظ مفهوما للمعنى الكلي اي اللفظ الدال على الاستغراق و وضع اللفظ الخاص و لازمه ان يخرج هذا الفرد من المشتق عن سلك سائر المشتقات

التي وضعها عام و الموضوع له فيها خاص لكن يمكن ان يكون هذا المشتق بالنسبة الى معناه اللغوي انما هو من حيث المادة لا الهيئة فان صيغته من حيث المعنى متحد

أصل في أن للعام صيغة تخصه الاصح ان للعام صيغة تخصه يجب لو استعمل في غيره كان مجازا الوجوه كثيرة اقواها التبادر ويعضده ان ويؤيده نصه ابن الزبعرى

ولم ينكر ما يصغوا اليه ... ح

١٠٣

في العام

مع صحة الاشتقاق من حيث المشتق يدل على اتصاف الذات بالمبدأ وانكار وضع هذا المشتق ... والموضوع لمعنا ما حق من حيث المعنى بحاله وثبات

الاشتقاقات ... من حيث الاشتقاق والموضوع للخاص واما من الاخذ بالاصلين وطرح احد الامارتين وهي صحة السلب بحملها على المجاز

كقولهم للبليد ليس بانسان والاخذ بالاخرى وهي عدم صحة السلب فيكون الشام ... حقيقة في اللفظ وغيره كالعموم واما من الاخذ بالاصلين وطرح احد

الامارتين وهي عدم صحة السلب بحملها على مثل ... ما سبق على الحقيقة والاخذ بالاخرى وهي صحة السلب في خصوص ... كالنفي كالمعنا

ولا يثبت بقوي الوجوه اولها الا ... بالامارتين ... والاجتهاد ... الاصلان ولا يجوز ... باحدهما بالاخرى للعلم بكون كل منهما ... لا

حقيقة اجتهادية غير ... سلمنا ... بالحقيقة لكن الاصل ... الحقيقة **فإن قلت** هذا الاصل معارض بالاصلين المتقدمين قلنا

هذا الاصل ... عليهما ... ان ... من المطلوب ... خصوص العموم اللفظي الوضعي لصحة السلب ... ثم ان دلالته

على العموم ... مطابقة ام تضمن ام التزام والحق ... في مثل كل رجل ولا تضرب رجلا ونحوهما يكون دلالة صيغة العموم في كل على الاحاطة

والشمول الذي هو جهة العموم بالمطابقة ويكون الدال على الفرد الرجل و... من التركيب جميع الافراد لا بمعنى ان الهيئة التركيبية تدل على الاحاطة

لفظة كل ولفظة لا ... ووقوعها قبل النفي بل ... والدليل فهم العرف ... في مثل ذلك لا ... في مثل الخبر ولا رجل

في الدار ... من اللفظ مطابقة ... والتزاما ... كل الاخر الذي هو ... من العموم لفهم العرف ... الانتقال من معنى الى اخر كما هو الحال في الدلالة

الالتزامية ... مثل ... قلنا بالعموم المجموعي كان دلالته على الاحاطة اي العموم تضمنا لدلالة اللفظ على ... على الاحاطة

على الافراد ... دلالته على الافراد تضمنية لان الموضوع له كل الافراد من حيث المجموع هذا ... خصوص ... وعدم ... تضمنية

وان قلنا بالعموم المجموعي بان يكون الالف واللام للاحاطة والجمع للمصاديق فيكون دلالته على العموم مطابقة من الالف واللام وعلى ... مطابقة

من ... من تركيب كل المجموع ... وان قلنا بالعموم الافرادي كما عليه المعظم ... يمكن ان يكون الموضوع له كل فرد بان يكون

كل فرد من الافراد ... بالدلالة التضمنية كالعموم المجموعي لكن المعنى التضمني في العموم المجموعي غير ... الحكم وغير مقصود بالذات بخلاف الافرادي

فان المعنى التضمني فيه مقصود ومتعلق الحكم مستقلا ... هذا كونه تضمنيا اذ لا يشترط في المعنى التضمني عدم كونه مقصودا بالذات ويمكن ان يكون

كل من الافراد موضوعا له ... مطابقيا اما لا بشرط او بشرط ... وحال الوحدة او بشرط الانضمام ... الانضمام فيكون لفظ الرجال موضوعا

لكل فرد بنفسه واحدة كوضع لفظ ... بوضع واحد لكن ... خلاف الحق لان المتبادر من لفظ الرجال هو القسم الاول اي المعنى فيكون

على هذا لفظ الرجال المجموع اجزائه موضوعا بوضع واحد ... ولكن الافراد بطريق تعلق الحكم بكل فرد مستقلا فيكون الدلالة على

كل فرد بخصوصه تضمنية كما ان الدلالة على جهة الاحاطة تضمنية ايضا **ضابطة** اختلفوا في وجود صيغة تخص العموم بحيث لو استعملت في غيره كان

مجازا ... وجودها ... كل ما يدعى كونه للعموم ... للخصوص ... بالاشتراك اللفظي ... بالاشتراك ... العموم ...

بالوقف والحق الاول للتبادر ... من قولنا ما ضربت احدا العموم ... اتفاق ... الوضع اللغوي ولانه لو قال السيد لعبده

لا تضرب احدا فضرب واحدا استحق العقاب ولانه لو ضرب ... جميع المشركين لم يصح ان يقول ما ضربت كل المشركين ولو لم يضرب واحدا منهم صح

ان يقول ما ضربت كل المشركين ولا يصح ... كلهم ... السلب ... عن كون كل حقيقة في العموم مجازا في غيره ولانه من ادعى ... رجل

نكذبه ... ما ضربت احدا ... انه سلب كلي ... الايجاب الجزئي ... كلمة التوحيد على التوحيد ولا يمكن ان يقال انها

حقيقة شرعية ... الاعراب ... بالاصطلاح ... هذا القول ... الوضع ... الا ان يقال ...

ان الاستثناء ... العموم ... على لزوم الحنث ... حلف ان لا يضرب احدا فضرب واحدا الا ان يقال ان ذلك من جهة الحقيقة الشرعية

فتدبر ... ابن الزبعرى ... وقصة ... العموم لانه ... وادل من ذلك ... وجوابه ... في ... ما الجمال

... علمت ... الاصل فلم ينكر ... العموم ... عليه ... حيث ... من ... العموم ... الشرع

ومع ذلك استدل على وجود العام بقصة ابن الزبعرى ... لفظة ... يتبعها ... الشرط ثم هذا الاستدلال مبني على حجية الاخبار

المفيدة للظن في الموضوع المستنبط كما هو الحق **احتج** القائل بالاشتراك بوجهين **الاول** انها تستعمل فيهما والاصل في الاستعمال

الحقيقة **وفيه** اولا منع هذا الاصل وثانيا ... الدليل الاجتهادي عليه **الثاني** انه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل ولا مدخل

له في اللغات او بالنقل ... لا يفيد ... موجودة والا لا ... الكل منه ... او لا منع ... الاحاد ... مع ... الكل ...

وثالثا ان هذا القائل ... بالوضع للعموم لان مذهبه الاشتراك فكيف يقول لو كانت حقيقة في العموم ... لو كانت حقيقة في الخصوص

او فيهما ... اما بالعقل او بالنقل ... لو كان ... هذا الدليل القائل بالحقيقة في الخصوص ... عليه ... الثالث ...

... من ... في كلامه ... من ... ولكن ... العقل ... الاتي في اللغات ... فقوله

بل اللفظ

النكرة الواقعة في سياق ...

اما ح

... العام ...

العقل

فى انّ للعلم صيغة مخصّة

فصل مما يمكن اثبات اللغات بالدليل الانى

العقل لا مدخل له مسلم لكن الحصر ممنوع لامكان اثبات اللغات بالدليل الانى وتفصيل الكلام ان الدليل الانى هو العلم من وجود المعلول على وجود العلة
ومن انتفاء المعلول على انتفاء العلة والدليل اللمى عكس ذلك والمراد من العلم فى المقام ما يعم من الظن من الادلة الانية التبادر الذى هو اثر الوضع وعدم
التبادر او تبادر الغير اللذين هما اثرا عدم الوضع وعدم صحة سلب المعنى مسبب عن الوضع ومنها اصالة النقل التى هى حجة للغلبة والاستقراء ووجه كونها
انية انه بعد ما رأينا ان اللفظ يتبادر منه المعنى عرفا وشككنا فى كونه معنى لغويا او كون المعنى اللغوى شيئا آخر وقد نقل اللفظ عنه الى هذا المعنى
ان من آثار وضع اللفظ لغة لمعنى بقاء ذلك المعنى فى الغالب اذ النقل قليل فبعد ما تفحصنا ولم نجد لذلك المعنى وهنا انتفاء ذلك الاثر علمنا
بانتفاء الوضع اللغوى لغير هذا المعنى المتبادر من انتفاء الاثر اعنى بقاء المعنى المحتمل كون اللفظ موضوعا له لغة علمنا بانتفاء المؤثر اى الوضع لهذا
المعنى المحتمل فظهر انه دليل انى وما توهمه بعض من انه دليل لمى يخرج عن عدم الحجية بالاجماع او نحوه فهو فاسد قطعا ومنها اصالة تأخر الحادث
فان اللفظ لو كان موضوعا للمعنى المتبادر عنه قبل ذلك لكان من آثاره الاطلاع عليه بعد الفحص فحيث لم نجد الاثر علمنا بانتفاء المؤثر اى تقدم الوضع
وذلك كالصلاة المنقولة الى المعنى الشرعى قطعا ولكنا شاكون فى انها نقلت فى زمن الشارع او بعده ومن الادلة اللمية شدة الحاجة كما تمسك بها بعضهم
لاثبات الحقيقة والعجب من بعض حيث انكر جواز التمسك بالدليل اللمى فى الالفاظ واستدل بشدة الحاجة على اثبات الحقيقة الشرعية وسمّاها
الدور لا كالحروف تارة اى انه مستبعد دايرة مع الاشكال اى تحير العقل وجودا وعدما فقبله يحصل عقيبه وبعد الانقلاب يخلو من الاشكال فيظهر
من ذلك ان علة التسمية بالحروف هو التحير والاشكال فكان الواضع قال لمسميه هو الانه مسكن لتحير العقل ثم انك بعد ما عرفت وجود الدليل الانى
فى اللغات فلا ريب فى حجيته اذا كان علميا كالتبادر الموجب للعلم بل العقلى حجة وان كان لميا لو وجد اللمى العقلى فى اللغات ما دل على حجية العلم واما اذا كان
الانى ظنيا فهو حجة لنفسه كالعقلى لاتفاق العقلاء والكل بعض الاخباريين حجية التبادر وهو لاطباق اهل العرف عليه وعليه بناؤهم فى تعليم الالسنة
وللدليل الرابع الدال على حجية الظن من اى سبب حصل فى الفروع ولو اقتصرنا بالالفاظ المعلومة الوضع لانسد باب التمسك باكثر الاخبار
وقل من الفاظ الكتاب والسنة ما علم وضعه بل الظاهر عدم انكار احد من المجتهدين حتى العاملين بالاخبار من باب التعبد حجية الظنون فى الموضوعات المستنبطة
بل يمكن دعوى الاجماع المركب بل الاولوية بل ترجيح المرجوح وبالجملة الاثبات المتمم لحجية الظن كلها او اكثرها آتية هنا واما الدليل العقلى اللمى
القطعى فغير موجود فى اللغات ولو وجد فقد عرفت حجيته واما الظنى منه فالحق عدم حجيته لفقد الدليل عليه اما اتفاق العقلاء فلو لم يدع على عدم حجيته لما
اتفاق اهل العرف فلا ريب فى بنائهم على عدم اعتبار اللمى الظنى واما الدليل الرابع فلعله دليل على تعميم الظن لكنه اما مفيد عدم الكفاية بغير انية ولو
نعمل بهذا الدليل الظنى الذى لا يوجد قليلا فى الموضوع المستنبط لم يلزم انسداد باب تحصيل الاحكام الفرعية وكذا الاجماع المركب فان اصحابنا
واكثر العامة انكروا حجية ذلك مع قولهم كلا او بعضا بحجية الظن الانى بل بعض من عمل بالقياس فى الاحكام منع هنا وكذا لا يمكن التمسك بالاولوية
وترجيح المرجوح وان فرضنا حصول ظن قوى منه اذ يبعد فهمهم على عدم الاعتبار الا عرفا ادر من العامة وملاحظة بناء العرف على عدم الاعتبار ونفع الاجماع
والاولوية وثبت المرجوحية مع ان الاولوية ايضا ظنية هنا والتمسك بالظن فى اثبات الظن دور فظهر بما ذكرنا ان ما هو حجة من الدليل العقلى هو الانى
فلو اراد المستدل من العقل الاعم من اللمى فالحصر مسلم ولكن قوله العقل لا يهتدى ممنوع اذ الانى منه حجة وان اراد منه اللمى فقط فهو مسلم والحصر ممنوع
احتج القائل بالخصوص بوجهين احدهما ان الخصوص متيقن الارادة اذ المراد اما هو الخاص والعام المشتمل على الخاص فهو اعم من الموضوع الاعم
ان يقول انه لما كان الخاص متيقن الارادة فالاقرب بحكمة الوضع التى هى التفهيم والتفهم الوضع للمتيقن لا المشكوك وفيه ان هذا يصير دليلا
لميا وقد مر عدم حجيته مع عدم حصول الظن منه وقد يجاب ايضا بان الخاص وان كان متيقن الارادة لكن العموم احوط وفيه انه وان كان صحيحا فى نفسه
المعارضة لانه معارضة للدليل اللمى بالمثل لكنه لا يتم ان نقد يكون الخصوص احوط كما فى اقتلوا المشركين وثانيهما ان الاغلب استعمال العام فى الخاص حتى
قيل ما من عام الا وقد خص منه حتى ان نفس المثل ايضا مخصص بقوله تعالى انه بكل شىء عليم فيكون المثل من باب المانعة ولحاق الظن بالاعم الاغلب فاذا كان
الاستعمال فى الخصوص اغلب كان بالحقيقة وفيه ان المراد بقوله ان الخاص هو الحقيقة ان كان النظر الى القاعدة المقررة من ان اللفظ اذا استعمل فى معنيين احدهما
نادر والآخر غالب فالغلبة تحكم بان الحقيقة هو الغالب فنمنع الا الصغرى اى غلبة الاستعمال فى الخصوص مسلمة وكذا الكبرى اعنى مقتضى القاعدة حقيقة
الاغلب لكن تلك الغلبة لا تعارض الادلة الاجتهادية الدالة على الحقيقة فى العموم وان كان نظره الى انه لو قلنا بكونه حقيقة فى العموم لزم تكثير المجاز
وان قلنا بكونه حقيقة فى الخصوص لزم تقليل المجاز والعكس فمقتضى المجاز لان المجاز خلاف الاصل ففيهما ان المراد بقوله المجاز خلاف الاصل ان كان انه
خلاف الظاهر فهو تمام نعم هو مسلم فيما اذا كان الموضوع له مشخصا وشك فى المراد لا فيما كان المراد معلوما وشك فى الموضوع له فان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز وان كان انه خلاف الاصل لاحتياجه الى القرينة والاصل عدم وجودها وعدم الالتفات اليها ففيه ان وجود
القرينة وعدم الالتفات اليهما مشترك بين القائل بالخصوص والقائل بالعموم اذ القائل بالخصوص يقول انه موضوع للقدر المشترك بين مراتب الخصوص فهو فى تعيين
مراتب الخصوص يحتاج الى القرينة غاية ما فى الباب انه على قوله يكون القرينة معينة ومفهمة وعلى القول بالحقيقة فى العموم فقط يكون قرينة الخصوص صارفة

اوبعد على الحجية م

اولى م

تقليل م

ولا ينفع

اصل في الجمع المحلى باللام الجمع المحلى يطلق على العهد الخارجي والذهني وجنس الجمع وجنس المفرد والاستغراق الجمعي او المجموعي والافرادي وهو مجاز فيما عدا العهد الخارجي والاستغراق لوجود علائم المجاز فيها وحقيقة في الاستغراق اتفاقا لوجود علائم الحقيقة فيه وفي كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا مشتركا بينه وبين الاستغراق لفظا ام معنى ام مجازا فيه وجوه ثم المتبادر في الاثبات الاستغراق المجموعي كقولك للرجال على درهم فتأمل وفي النفي الافرادي ثم الدال هو الهيئة التركيبية لا انه ذو دلالتين والجمع المضاف كالمحلى في الاطلاقات والمقامات فتتبع

فلا يتفاوت الامر في قلة المجازات وكثرته بين القولين وان كان خلاف الاصل لا غير اذ المجاز يحتاج الى ملاحظة المناسبة بخلاف الحقيقة **فيه** انه معارض باحتياج الحقيقة الى ملاحظة الوضع كما ان المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة فتدبر لانتفاء اللازم في المجاز اجمالي لو جرى فيه الاصل لم يكن معتبرا فانه يبطل المذكور على كل تقدير بقي مسائل ان نقل المثل شاهد على كون اللفظ حقيقة في العموم والا لما قيل ما من عام الا وقد خص فان لفظ التخصيص هو الاخراج عن اللفظ ولا يتصور ذلك الا اذا كان اللفظ حقيقة في العموم على ان اعتراف الخصم بان المثل ورد مورد الغالب ان بعض العمومات باق بحاله شاهد على الوضع للعموم مع ان ذلك المثل ان دل باثبات الشهرة ينقض هذا المثل فهو كما ترى والا كان غرضه من التمثيل المناسبة بان يكون غالبا في العلية في الخارج مع قطع النظر عن المثل فهو صحيح **ضابطة** قد يطلق الجمع المحلى باللام ويراد به العهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال وقد يطلق على العهد الذهني كاية النساء بعد الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة جعلنا الجملة الفعلية صفة للمستضعفين فيكون المراد منه معين المكرة فيجري مجراه بالجملة فيكون العهد ذهنيا لان في المعنى الاخير كالنكرة فقد يجري فيه احكام النكرات وقد يجري احكام المعارف وقد يطلق ويراد به جنس الجمع كقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وقوله لا اتزوج الثيبات بل لا يمكن فالمراد اني لا اتزوج من ملك الجماعة بل من ملك الجماعة وقد يطلق ويراد به جنس المفرد كقولك فلان يركب الخيل وقولهم الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين فان المراد فعل المكلف لعدم خصوص كقولهم الفقه هو العلم بالاحكام فيجعل المراد من الاحكام الحكم ليشمل المتجزي على القول بدخوله في الحد وما تراه من حمل البعض اي الجنس جمع ليشمل المتجزي فهو اذ قد يكون متجزيا لما بمسئلة او مسئلتين لا اكثر فلا يشمله جنس الجمع وقد يطلق ويراد به الاستغراق الجمعي والافرادي المجموعي كقوله تعالى ان الله يحب المحسنين اذا ظهر ذلك فاعلم انه لا اشكال في كون الجمع المحلى مجازا فيما سوى الاستغراق والعهد الخارجي لوجود امارات المجاز في كل ما سواهما من تبادر الغير وصحة السلب ونحوهما من الامارات ولا شك في كونه حقيقة في الاستغراق في الجملة للاتفاق والتبادر وعدم صحة السلب العقلاء واطراد الاستثناء وقاعدة غلبة الاستعمال فيه بالنسبة الى سائر المعاني الاخر كالعهد الذهني ونحوه والحق كونه حقيقة في العهد الخارجي ايضا لعدم التبادر في مثل هؤلاء الرجال ولا يتوهم ان احتياج العهد الخارجي الى القرينة بحيث لولاها لفهم الاستغراق فانه لو لم يكن قوله هؤلاء لافهم الاستغراق دليل على كونه مجازا في العهد وذلك لان كل مجاز يحتاج الى القرينة وليس كل ما يحتاج الى القرينة مجازا فان اللفظ قد يكون مشتركا بين معان ويكون بعض تلك المعاني الانفهام من اللفظ محتاجا الى زيادة مؤونة مشروطا بشرط كما انه على القول باشتراك المفرد المحلى لفظا بين المعاني الاربعة يحتاج الى العهد منه الى سبق ذكر او حضور الاشتراك فيه لا يجب اطلاق اللفظ من دون قرينة العهد حكم بانه العهد غير مراد ويتبادر الذهن عند الاطلاق نظرا الى العدد وجوز شرط العهد الى غيره من المعاني وهذا لا ينافي الحقيقة فيه فان حد القرينة على العهد قرينة على عدم ارادة العهد ما نحن فيه من هذا القبيل ثم على فرض كون الجمع المحلى حقيقة في الاستغراق والعهد الخارجي كما قلنا هل هو مشترك بينهما لفظا ام معنى الحق الاخير لعلية الاشتراك المعنوي على اللفظي مع امتناع تعدد الوضع فهو للقدر المشترك بينهما الذي هو عبارة عن الاستغراق والعهد في العهد ليتم المراد من الرجال كل المعهودين وهل الجمع المحلى بعد كونه حقيقة في الاستغراق فهل هو حقيقة في الاستغراق الجمعي والمجموعي والافرادي الحق انه يتبادر في الاثبات المجموعي كقولك للرجال عندي درهم او اعط الرجال درهما وفي النفي يتبادر الافرادي كلا تكرم الرجال ونحو لا تقتل المشركين بقرينة ثم على الحق من كون دلالة الجمع المحلى افراديا او مجموعيا تكون بالهيئة التركيبية موضوعة بازاء المعنى لا يكون ذا دلالتين سواء في العهد وغيره والعهدية يستفاد من قولنا هؤلاء ونحوه لان اللام للعهد هذا كله في الجمع المعرف باللام واما الجمع المضاف فحاله كحال الجمع المعرف باللام في الاطلاقات والمقامات فتتبع الامثلة **ضابطة** فيما يلحق المفرد المحلى باللام بعد العموم لا وتحقيقه يقتضي رسم مقامات **الاول** في مادة المفرد مع قطع النظر عن كل اللواحق كرجل **فاعلم انه** وفيه نزاعان احدهما ان المادة مع قطع النظر عن كل اللواحق موضوعة ام مهملة يظهر من بعض الاعلام الاول لان الغرض من الوضع الاستعمال والتفهيم والتفهم بالمادة مع قطع النظر عن اللواحق لا يتحقق ولا تستعمل فيكون وضعها عبثا **وفيه اولا** ان الاسماء موضوعة لاسماء المعدود فمن اراد تعدادها لاجناسها كالفرس والغنم والظل جوازه ذلك وقد كما سمعت من بعض النحويين **وثانيا** ان الغرض من الوضع هو الاستعمال في الجملة ولو مع اللواحق الاسماء بكل نحو المادة لعلها استعملت في ضمن اللواحق من باب تعدد الدال والمدلول بان يراد من مادة الطبيعة من حيث هي ومن اللواحق شيء اخر فلا مانع عقلا من وضع المادة للمهية اشتراطا صحة استعمالها كونها في ضمن اللواحق فهذا الدليل لا يفي بالمدعى فيحتمل الوضع والعدم والحق الوضع لان المتبادر من المادة المجردة المهية الذي هو الجنس والمهية لا بشرط او بشرط الوحدة او الخلاف لانه لو لم تكن موضوعة لزم ان تكون الالفاظ الاصلية ما عرض لها مادة من مواد ويكون تلك المواد باعتبار انضمام اللام عليها والحاق التنوين بها او اضافتها الفاظا اخر سوى المواد المعراة عنها فيكون في المثال المفروض مع ملاحظة اللواحق الثلثة ويجوز تعاقبها اربعة الفاظ فعلى ما نقول يكون المواد موضوعة باوضاع شخصية منفصل ماته وضع شخصي بعد ذلك يحتاج الواضع في وضع المادة الى ثلثة اوضاع نوعية **فضول** ان تلك المواد لو دخلها اللام فهي للاشارة الى تلك المهية ولو لحقها التنوين فهي لفرد منتشر من تلك الطبيعة الموضوعة لها المادة المجردة وهكذا في الاضافة فمنها ماته وضع شخصي في ثلثة اوضاع نوعية فيكون الالفاظ اربعة كلها

والجمع المحلى باللام

ما يراد اعم من الاستغراق

والمفرد المحلى باللام

موضوعة

اصل في المفرد المحلى باللام المفرد المحلى يطلق على الجنس وعلى الاستغراق والعهد الخارجي والذهني اعلم ان المادة المجردة من اللواحق موضوعة على الاصح لا مهملة كما يظهر وذلك للاصل فتامل وللتبادر ولان المتبادر منها في ضمن اللواحق كالنار ومدلولان والموضوع له المادة هو الماهية لا بشرط لظهور الوفاق من القائلين بوضعها وللتبادر واما اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس ففاسد بجميع تقاديره المتصورة تنابج

موضوعة على ما يقوله الخصم مانعة منها مهملة وهي المواد المجردة عن اللواحق وثلاثة منها موضوعة بالاوضاع الشخصية ولا يمكن الوضع النوعي بعد كون المواد المجردة مهملات فيكثر الاوضاع على مذهبه وهو خلاف الاصل فتامل مضافا الى ان المتبادر من المادة في ضمن اللواحق كالنار ومدلولان ولو لم يكن المادة من حيث هي وضع لم يتبادر ذلك وثانيهما ان المواد بعد ثبوت كونها موضوعة هل هي موضوعة للماهية لا بشرط ام للفرد المنتشر الحق الاول لظهور الوفاق من القائلين بوضع المواد ولان المتبادر منها ذلك بقي الكلام في قول من اخذ لفظ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاعلم ان اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس يحتمل ان يرجع الى النزاع الاول بمعنى انه اخذ الوحدة لعدم المعنى في تعريفه لوضع المادة المجردة ليثبت موضوعة فلا بد ان يكون اسم الجنس عبارة عن مثل رجل بالتنوين ويحتمل ان يرجع الى النزاع الثاني بمعنى ان اخذ الوحدة في تعريفه لاجل ان المادة المجردة موضوعة للفرد المنتشر فيكون اسم الجنس هو الدال على الماهية بقيد الوحدة ويحتمل انه لا يرجع الى شيء من النزاعين بمعنى انه تسليم وضع المادة المجردة للماهية لا بشرط ولكنه يدعي ان اسم الجنس لا يطلق الا على الدال على الماهية بشرط الوحدة وعلى التقادير اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاسد اما على الاول فلما عرفت من كون المادة موضوعة مضافا الى عدم وضع المادة لا يستلزم كون اسم الجنس هو الماهية مع قيد الوحدة ولا يلزم انحصار الاجناس في ذلك فما تقول في مثل الرجل خير من المرأة وجائني رجل لا امرأة واسد علي وفي الحروب نعامة فان العام لا يدل على الخاص وكونه كذلك في بعض لا يستلزم مطلقا واما على الثاني فلما مر من ان القائلين بعدم الاهمال متفقون على انها موضوعة للماهية لا بشرط بل لا نعلم قائلا بالاهمال صريحا فلا معنى لتسليم الوضع والقول بان الموضوع له الماهية بشرط الوحدة مضافا الى ان التبادر ينفي ذلك كما مر واما على الثالث فلانه بعد تسليم الخصم وضع المادة للماهية لا بشرط يقول ان لفظ اسم الجنس مركب من لفظين معنى كل منهما لغة معلوم ومقتضى التركيب ان يكون ما يسمى بذلك اللفظ دالا على الماهية لا بشرط ليطابق الاسم المسمى والملاقيد وارادة الدال على الوحدة ح ان كان بوضع جديد فهو خلاف الاصل وان كان من باب المجاز فكذلك وان كان اصطلاحا منه خارجا عن اصطلاح القوم فلا مشاحة فيه فظهر ان المواد موضوعة للماهية لا بشرط وان اسم الجنس غير النكرة المقام الثاني اعلم ان المفرد المحلى قد يطلق على نفس الجنس كقولك الصلوة خير موضوع وقد يطلق على العهد الخارجي كقولك اكرم الرجل مشيرا الى حاضر وقد يطلق على العهد الذهني الذي هو في المعنى كالنكرة كقولك امر على اللئيم يسبني وما التمثيل لذلك بادخل السوق واشتر اللحم كما صدر من بعض ففاسد لعله زعم ان المراد بالسوق واللحم لا يمكن ان يكون هو الطبيعة لعدم تعلق الاحكام بها فالمطلوب هو الفرد ولا يمكن ان يكون كل الافراد لعدم امكانه ولا الفرد المعين لعدم معهوديته فتعين ارادة الفرد الغير المعين وهو العهد الذهني وفيه انا نقول بعدم تعلق الاحكام بالطبائع فاسد مع ان المتبادر هنا الماهية اذ ليس المعنى اشتر لحما وادخل سوقا وتوهم عدم امكان الدخول على الماهية فاسد اذ بعد امكان الدخول على الفرد امكن الدخول في الماهية بالمباشرة والافراد وقد يطلق على الاستغراق كاهلك الناس الدرهم والدينار والصفر اذا ظهر ذلك فهل مشترك بين تلك الاربعة لفظا ام معنى ام حقيقة في بعض ومجاز في اخر اقوال المحقق ان يقول اما الجنس فالحق انه حقيقة فيه للتبادر ولان المادة موضوعة للماهية لا بشرط واللام للاشارة ومقتضى الوضع الافرادي ان يكون معنى المركب الاشارة الى الجنس وارادة معنى اخر فرع وضع جديد منفي بالاصل واما العهد الخارجي فالحق انه حقيقة فيه ايضا لعدم التبادر وقولك اكرم الرجال للاصل فان اللام استعملت ايضا في الاشارة وهي الاشارة الى الفرد المعين المدخول استعمل ايضا في معناه الحقيقي بطريق حمل المتبادر بالنسبة الى المشار اليه فيكون ايضا حقيقة فيكون افادة العهد الخارجي مقتضى صنع الافرادي وعدم افادته اياه حقيقة فرع الوضع بجديد المنفي بالاصل فهل هو مشترك بين هذه لفظا ام معنى الحق الاخير للاصل الغلبة القدر المشترك واضح واما العهد الذهني فالحق انه ليس حقيقة فيه للتبادر عرفا بالنسبة الى المادة ولانه انكان حقيقة فيه فاما ان يكون حقيقة فيه خاصة فيلزم عدم تبادر وتبادر الجنس ولعل بطلانه اتفاقي ايضا واما ان يكون مشتركا لفظيا بينه وبين غيره فالاصل عدمه واما ان يكون مشتركا معنويا بان يكون المادة هنا ايضا مستعملا في الطبيعة والفرد مفهوما من الخارج وابطاله يحتاج الى ذكر مقدمة بين الامرين ان المقصود بالذات في العهد الخارجي كالرجل المعهود تعلق الحكم بالشخص المعين المشار اليه باللام ولا حاجة الى وصف الوجود له مثلا في تعلق الحكم به ذلك الفرد ولا يحتاج في الافهام ايضا الى بيان انه فرد الرجل مثلا بل الغرض في مثل اكرم الرجل مشيرا الى معين اكرام هذا الشخص الخاص المعين الذي اتفق كونه رجلا فلو قال بدل هذا القول اكرم هذا لتحقق المقصود من دون ان يذكر الطبيعة اصلا ولا كون هذا فردا



بخلاف العهد الذهني فان المقصود فيه ليس اكرام فرد ما ولا اكرام طبيعة الرجل بل اكرام فرد ما من تلك الطبيعة الخاصة فيحتاج في حصول التكليف وبيان المراد الى بيان الامرين معا اي الفرد الغير المعين والطبيعة ولا يكفي احدهما في افهام المقصود الثانية ان النزاع هنا مع الخصم القائل بالاشتراك المعنوي ومعنى ان النزاع في ان المدخول مستعمل في الطبيعة من حيث هي حتى يكون حقيقة باتفاقنا او فيها مع الفرد حتى يكون مجازا كذلك ويحتاج على الاخير والخصم الاول اذا ظهر ذلك فنقول ان الفرد الغير المعين اللازم فهمه لحكم المقدمة الاولى اما مستفاد من اللام او من المدخول او من خارج كحكم العقل مثلا بعد ملاحظة المورد الموردية او الدخول والشراء بان المراد الفرد الغير المعين فان كان مستفادا من المدخول كان الطبيعة ايضا مستفادة منه فهو المطلوب فيكون بازاء الحكم المقدمة الثانية وان كان مستفادا من اللام فهذا فيه انه ما معنى اسمي فكيف يستفاد من الحرف

مع ان

تقدم الحق ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس المتبادر ولا ينتقض بالوضع الافرادي بتجوز في المركب او الوضع الجديد منفي بالاصل وفي العهد الخارجي ومجاز لا في الاستغراق للتبادر وعدم اطراد
الاستثناء ولانه لو كان حقيقة خاصة فيه لما تبادر الغير او مشتركا لفظيا فيه وبين الجنس لخلاف الاصل او معنويا لانتفاء الحصر العقلي وبانه موكول الى المطولات ولا في العهد الذهني
للتبادر ونحو الحصر المتقدم واما التمسك في اثبات عمومه في بعض الموارد بدليل الحكمة فواحد اذ مع فهم العرف العموم لا حاجة اليه ومع عدمه لا ينفع مضافا الى ما في غيره من القصور
وهل هو ذو دلالة ومدلول او ذو دلالتين ومدلولين وجهان
تابع

مع ان المستفاد من اكرم الرجل في العهد الذهني اكرم الطبيعة الموجودة في ضمن فرد ما لا اكرام فرد ما من الرجل ولو كان الفرد مستفادا من اللام ... القسم الاخير
وان كان مستفادا من الخارج كحكم العقل بان الطبيعة غير مطلوبة مثلا وكذا كل الافراد لعدم الامكان وكذا الفرد المعين بالفرض فتعين ارادة فرد ما
... ان الفرق ان الذي لا يصلح شيء كذلك الا المراد على فرد ما مثلا على اقسام ثلث يكون الذي اقيم عليه القرينة مرادا من تلك القرينة لفظا كان يكون
المرء مثلا مستعملا في فرد ما او غيره ولا يكون المعنى القائم عليه القرينة مرادا من القرينة لفظا بل العقل بعد ملاحظة ذلك يفهم ان المراد هو ذلك
الشيء كان العقل يدرك هنا بملاحظة الورود على ان المراد فرد ما مع استعمال المورد في نفس معناه لا في فرد ما او على الاخير اما لا يحتاج ذلك المعنى
القائم عليه مثل تلك القرينة محتاجا الى التعبير عنه بلفظ في نظر العرف كما في قولك جائني انسان فان المراد من الانسان معناه الحقيقي والقرينة على
ارادة فرد ما لا يحتاج فيه عرفا الى الحمل الا انسانا على ارادة فرد ما واما يحتاج مع ذلك الى التعبير عن ذلك المعنى باللفظ في نظر العرف ولا يكتفي بالعقل
وما نحن فيه من القسم الاول ولا من الثاني بحكم العرف فانهم بعد ما علموا ارادة فرد ما من الرجل فهموا ان المراد من لفظه ذلك وذلك كاشف
عن انه يحتاج عندهم الى التعبير وانه من القسم الثالث ولا ريب في انه لا يعتبر هنا سوى المدخول فتعين فرد ما منه فيصير مجازا نعم لو كان فرد ما مستفادا
من الخارج كان يقول اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما كان حقيقة لاستعمال اللفظ في الطبيعة لكنه خلاف المفروض وقد يستدل
على المجازية هنا بان الحقيقة في العهد الخارجي انما هو لاجل استعمال المدخول في الطبيعة وحمل الفرد المعين في النسبة الشبيهة بالحمل المتعارف
وهذا لا يتصور في العهد الذهني اذ لا معنى لقولك اكرم طبيعة الرجل الموجود في ضمن فرد ما لان فردا ما لا وجود له في الخارج فلا وجود للطبيعة
في ضمنه فلا يمكن الحمل المتعارف اذ مقتضاه الاتحاد في الوجود ولا وجود لفرد ما فليس معنى اكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد ما الا
اكرم فردا من الرجل فيصير مجازا **وفيه اولا** منع عدم وجوده في ضمن فرد ما اذ الفرد ما موجود في ضمن الفرد الخارجي فالكلي موجود في ضمن فرد
ما الموجود في ضمن الفرد المعين **وثانيا** ان الايراد ان هذا مستلزم للمجازية في نحو قولنا اعتق رقبة مؤمنة اذ المفروض ان الطبيعة
غير موجودة في ضمن فرد ما وان لا يحصل الا في فرد ما من المطلق فيصير مجازا مع ان الحق كما سيجيء في بحث المطلق والمقيد انشاء الله تعالى عدم صيرورة
المطلق بمثل هذا القيد مجازا **والحاصل** ان العرف يفهمون كلا من ارادة الطبيعة ووجودها في ضمن فرد ما امرا ولا يفهم العرف الا بلازم الصيغة عند كلامه
عن كلمة في العهد الذهني ومثل اعتق رقبة مؤمنة الطبيعة في ضمن فرد ما والتلك عند العقل وذلك يستلزم الحقيقة في نحو اعتق رقبة مؤمنة
والمجازية في اكرم الرجل اذ الفرد ابهم مستفادا من الرجل بخلاف الرقبة فانها مستعملة في معناها الكلي والفرد المراد من المؤمنة ومن التركيب بينهم الموجودة م
التقييد واما الاستغراق فالحق عدم كونه حقيقة فيه للتبادر وعدم اطراد الاستثناء ولانه لو كان حقيقة خاصة فيه فيلزم عدم تبادر غيره
عند فقد القرينة او مشتركا لفظيا فيه وفي غيره للاصل مع عدم تبادر الغير او مشتركا معنويا فيه وفي ان الطبيعة مستفادة من المدخول والاستغراق
اما مستفاد منه منضما فصار مجازا او هو المطلوب او من اللام **ففيه** ان الاستغراق معنى اسمي كيف يراد من الحرف الا ان يكون مجازا ان صح مثل ذلك التجوز
والايراد الاخر في العهد الذهني اعني لزوم صدق الفرد على الطبيعة لا يجري هنا لان مقتضى فهم العرف في الاستغراق كلا ومن الخارج **ففيه**
انه اما ان يكون المعنى القائم عليه القرينة مستعملا فيه لتلك القرينة كان يكون الاستثناء الذي هو قرينة العموم في نحو ان الانسان لفي خسر الا
الذين امنوا مستعملا في ارادة كل الافراد كما ان القرينة في الاوامر الشرعية على ارادة الفور هي قوله تعالى سارعوا واستبقوا ... الفور ... الامر
للفور لتلك الاية واما ان لا يكون القرينة مستعملة في ارادة كل الافراد كما ان القرينة على الفور التي هي لزوم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق لولا
ثم تستعمل في ارادة الفور وعلى الاخير اما لا يحتاج في نظر العرف الى التعبير بلفظ اخر بل يكتفي بتلك القرينة ام يحتاج اليه فما نحن فيه اي اطلاق المفرد
المحلى على الاستغراق مما يحتاج الى التعبير اللفظي بحكم العرف كالمطلقات المنصرفة الى الفرد الاكمل ... وهذا التعبير اللفظي ليس محل القرينة فهو اما اللام المستعمل
في الاستغراق مجازا واما المدخول ... يكون الحرف باللام مجازا ولكن مقتضى فهم العرف ان يكون اللام مستعملا في الاستغراق
لتقدمه على ... الطبيعة ... في العهد الذهني المدخول كما مر ... قال ... انه لم يعلم وضع
المفرد المحلى للعموم لكن يستفاد منه العموم في بعض الموارد بدليل الحكمة كما في احل الله البيع وحرم الربوا واذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وحاصلها
ان اللفظ اما محمول على الجنس فهو مستلزم لبطلان تعلق الاحكام بالطبائع او على فرد معين عند المتكلم والمخاطب فخلاف الواقع والغرض واما على الفرد
المعين عند المتكلم فقط فهو اغراء بالجهل واما على فرد غير معين عندهما فهو خلاف الحكمة لان المقام مقام البيان ... فتعين الحمل على
... منع ... تعلق الحكم بالطبيعة وثانيا منع الاغراء بالجهل في الثالث اذ المقام مقتضى الاجمال ... يتوهم المخاطب السبب الكلي كما يتوهم
... حلال ... البيع ... الا ان يقال هذا خلاف الغالب ...
ارادة البيان ولكنا نمنع بطلان الاحتمال الرابع ... المنتشر ... البيان ...
والتخيير ... الواحد ...
...

ثم الدال على الطبيعة هو المادة وعلى الزيادة هل هو اللام او الهيئة التركيبية احتمالان ثم اللام موضوع لمطلق الاشارة كوضع المبهمات فهو حقيقة فيها سواء اشير بها الى الجنس او الفرد ثم لو استعمل المحلى في الاستغراق او العهد الذهني فهل اللام مستعمل في الاشارة ايضا ام لا وعلى الاخير فهل هي مستعملة ام مهملة وجوه **أصل**

في المفرد المضاف المفرد المضاف يستعمل في الاربعة المتقدمة وفي قاعدة العموم ما اوان كان يقصد دائما الا ما ظ فوائد ولا يصح انكار المفرد المحلى والدليل الدليل **أصل**

في المفرد المنكر المفرد المنون يطلق على العموم نادرا وعلى فرد معين او منتشر وعلى الجنس وهو مجاز في الاولين اتفاقا للتبادر وغيره وفي كونه حقيقة في الاخيرين مشتركا بينهما لفظا ام

احتمالا حقيقة في احدهما خاصة وجوه لكن الاشكال في كون التنوين للتمكن بما وجد حوفي النكرات واسماء الاجناس فهو علامة لجريانه الاعراب تمامية الاسم **تنبيه**

حاجة الى التمسك بدليل العقل وان لم يفهم فلا عبرة بتلك القرينة العقلية الخفية اذ لا يدركها الخواص من الخطابات الظاهر وادخلا فيه قبح ما لا يقول الحكيم فهم العموم فهذا الدليل يثبت ستره فهم العرف **وفيه** انه لا يلزم في فهم العموم ليس كذلك بل السر انهم يفهمون في مثل المواد تعلق الحكم بالطبيعة من حيث هي وهي سارية في الافراد فيفهمون سريان الحكم بالالتزام **المقام الثالث** في بيان ما يعرف به وضع المفرد المحلى للجنس والعهد الخارجي فهل الموضوع لها فاذا هذا المعنى فهو المركب بان يكون ذو دلالة ومدلولة بكون كل من اللام والمدخول جزء دال ام هاهنا الان وصدلولان على الاخير الدال على الطبيعة هو المدخول والدال على الزيادة فهو اللام مستقلة حتى بدخولها على المرام الدال على الزيادة الهيئة التركيبية اللام الداخلة على المادة بوصف دخولها عليها مقتضى التبادر والاصل بطلان الاحتمال الاول لكام وثم واما بين الاحتمالين الاخيرين فلا اصل ولكن مقتضى التبادر الاخير وثم بعد ما علمت دلالة اللام على شيء فقد علمت انه مطلق الاشارة بوضع عام والموضوع له خاص فلو اشير بها الى الجنس كما في تعريف الحقيقة او الى الفرد كما في العهد الخارجي فهو حقيقة والدليل على كون الموضوع له افراد مطلق الاشارة عدم وجود التبادر في الجنس والعهد الخارجي لا في المادة ولا في الآلة والدليل على كون اللام مشتركا معنويا بمعنى ان الواضع لاحظ مطلق الاشارة ووضع اللام بازاء افرادها سواء كان المشار اليه نفس الجنس او فرده لا مشتركا لفظيا بمعنى ان الواضع لاحظ مرة الاشارة الى الجنس ووضع اللام بازاء افراده فلاحظ مرة الاشارة الى الفرد ووضع اللام للاشارة الى افرادها **وجوه** اما عدم تعدد الوضع وغلبة الاشتراك المعنوي وتبادر حصة مطلق الاشارة في اللام معنوية الا استعمال اللام في الاشارة الى الجنس فهم العرف ان الاشارة الى هذا الفرد انما هو من حيث انه من افراد مطلق الاشارة الى الجنس او الفرد فان كل ما هو موضوع بالوضع العام والموضوع له الخاص لا بد ان يكون المتبادر عند استعمال اللفظ في الخصوصية جهة كونها فردا من الملاحظة لا ان يكون الاستعمال فيه من جهة انها فرد لهذا الكلي الذي هو آلة الملاحظة فلو كان مدخلا للخصوصيات الاخر التي لا دخل لها بكون الخصوصية فردا لآلة الملاحظة كان الاستعمال في الخصوصية مجازا ثم ان المفرد المعرف اذا استعمل في العهد الذهني او الاستغراق فهل اللام فيهما مستعملة ايضا في الاشارة فتكون حقيقة ام لا فتكون مجازا والحق فيه ان اللام فيهما يحتمل انه لا يكون لها معنى ولا فائدة بل تكون لمجرد التزيين ويحتمل ان يكون لها فائدة وهي الاشارة الى فرد ما او كل الافراد ويحتمل ان يكون لا فائدة فرد ما او كل الافراد لا اشارة اليهما وهذه ايضا يحتمل ان يكون بطريق ارادة فرد ما او كل الافراد من اللام ويحتمل ان يكون اللام لا فائدة ان هيئتها اللفظ المدخول يستعمل في فرد ما او كل الافراد وهو المدخول فتكون اللام كالعلامة كما انه المبادي في الفرع ولا تكون مستعملة في معنى لكن الاول فاسد لبعده اذ فيه ابهام العرف وكذا الثاني لعدم استفادة الاشارة من اللفظ عند استعمال الفرد المعهود به في عهد ما في الفارسية بطريق الاشارة كما سمعت وكذا الثالث لعدم تبادر فرد ما او كل الافراد الا من المدخول فتدبر فتعين الاخير فهي في الحقيقة ليست في المعنيين مستعملة حتى تكون حقيقة او مجازا بل مجرد علامة ولكن المدخول فيهما **ضابطة** المفرد المحلى المضاف يستعمل في المعاني الاربعة المتقدمة وهو حقيقة فيما كان المعرف حقيقة فيما كان مجازا فيه وكما يستفاد من المعرف العموم السرياني اجماعا فكذا هنا والدليل الدليل وكذا سائر الاحكام الا انه هنا قول بالعموم مطلقا وقول بمجازيته فيه مطلقا وقول بالاول ان كان المضاف مصدرا وبالثاني ان كان غيره والحق ما عرفت من انه كالمعرف من غير فرق بين المصدر وغيره والعجب من بعض حيث قال ان في المفرد المضاف العموم لاطراد الاستثناء وهو كما ترى اذ لا اطراد فيه الا ترى انه يستهجن ان يقال انظر الى اكل زيد الا اكله الفلاني او الى ضربه الا الضرب الفلاني بخلاف العموم اذ لا يستهجن الاستثناء فيها ابدا **ضابطة** المفرد المنون قد يطلق على العموم كقولك احل الله بيعا مثلا وعلمت نفس ما قدمت وانزلنا من السماء ماء طهورا ومنه قطعية العموم وعند الاطلاق مستعمل في العموم في تلك الموارد بل قد يستفاد العموم من حكم المقام فانه لا يجعل المقام يفهم من النكرة ارادة الجنس ويفهم العموم الاطلاقي السرياني كما انهم يقولون في بعض الموارد ان سلك الى طريق الحج لعله يتيسر لك بما احتاجه اليه كما اذا سلك طريقا من الطرق كان ما في ذلك الطريق كان لا محالة ومنها يطلق على الفرد المعين كقولك اكرم رجلا ثم تقول اكرم زيدا ومن هذا الباب المطلق المقيد بالمنفصل وقد يطلق على الفرد المنتشر نحو اكرم رجلا وقد على الجنس كالامثلة المذكورة على مذاقنا ونحو جاءني رجل لا امرأة على مذاق القوم ولا ريب انه مجاز في الاولين للاتفاق والتبادر واما في الاخيرين ففي كونه حقيقة فيهما اشتراكا لفظيا ام معنويا او حقيقة ومجازا لكن نقول لا ريب ان وضع التنوين للتمكن اي موضع جعل فيه التنوين للتمكن نحو زيد مد اسماء الاجناس نحو رجل فان التمكن عبارة عن تمامية الاسم وهو حاصل في الوجهين نحو زيد ورجل ولا ريب وجوده في تلك المواضع انما هو بحسب الواضع فهو لا معنى له بل هو علامة لجريان الاعراب تمامية الاسم في المعارف والنكرات اسماء الاجناس والنكرات لما ذكرنا من الوجدان وصدق التمكن في نحو زيد ورجل فلو كان التنوين موضوعا للتمكن فقط من دون وجود الدلالة على الفرد المنتشر لما صح نحو رجل ولو كان بالعكس لما صح نحو زيد وللاتفاق على ما ذكرنا من كون التنوين في المقامين للتمكن ولكن في بعض الموارد يكون بشرط لا كزيد وفي بعض بشرط شيء كرجل للفرد المنتشر فهو موضوع في الجملة للتمكن مع قطع النظر عن اشتراط تجرده عن الدلالة على شيء آخر وما يرى من مقام تنوين رجل تنوين التنكير ومقام ايضا للتمكن مراده من التمكن هنا التمكن بشرط لا لا مطلق التمكن لانه موجود في النكرة ايضا ثم ان الحق ان المتبادر من رجل الذي هو

التمكين لا الاطلاق

واما عدم تنوين التمكن مقابلا للتنكير فمراده التمكن ثم المتبادر من مثل رجل الفرد المنتشر في كون الدال عليه هو التنوين والمنون اى الهيئة فيكون هنا دوال هي المادة والتنوين والهيئة ومدلولاته هي الطبيعة والتمكن والفرد المنتشر وجهات التي الاخير للتبادر ولو استعمل في الجنس فلا مجاز بل الهيئة خلت عن الاستعمال اصلا في الجمع المنكر الجمع المنون يستعمل في الاستغراق فهو في جمع معين وغير معين وفي جنس الجمع وهو مجاز في الاستغراق والجمع انه بين نفاة وفي كونه حقيقة في الاخيرين مشتركا بينهما لفظا او معنى ام في احدهما عن القرائن هو الفرد المنتشر بحيث لو استعمل ولم يرد به الجنس لم يستعمل فيما وضع له ثم ان الدال على الفرد المنتشر هل هو التنوين فكانه موضوع للتمكن المطلق في الجمع منكر بحو ما مر في المفرد فهو في ضمن النكرات موضوع للدلالة عليه على الفرد المنتشر تعينا اى هو موضوع للدلالة على التمكن بشرط شيء ام الدال عليه هو المنون اى الهيئة التركيبية لا بحيث يكون دالا له ومدلول بل بمعنى ان الدال على الفرد المنتشر هو جهة تركيب جل مع التنوين لا هذا ولا ذاك بل جهة انضمام احدهما بالآخر فيكون هنا دوال وهي المادة والهيئة والتنوين ومدلولات هي الطبيعة التمكن والفرد المنتشر والحق الاخير لتبادر الفرد المنتشر من جهة الانضمام لا غير فعلى هذا لو استعمل ذلك اللفظ في الجنس كان المادة حقيقة لاستعمالها في معناها وكذا التنوين فانه اريد به التمكن الذي هو المقصود من جعله علامة واما الهيئة التركيبية فلم تستعمل في شيء لا في معناها ولا في غيره فلا يكون حقيقة ولا مجازا فلا مجاز في قولك سد علي في الحروف نعامة معناه هو المادة الخالية عن كل اللواحق فظهر مما ذكرنا انه لا معنى للاشتراك المعنوي بالنسبة الى التنوين بين التمكن والتنكير نوعي التمكن فيهما **ضابطة** الجمع المنكر كالمفرد المنون يستعمل في الاستغراق نحو جاء الله بيوع فان المراد به كل البيوع على زعم القوم لكنا نقول ان المراد فيه جنس الجنس وفي نعم العمو بالسيرنا كامر في المفرد المنون وفي جمع واحد معين في جمع غير معين وفي جنس الجمع كقولك هؤلاء رجال لا انساء وقول الشاعر اقوم آل حصن ام نساء ثم الكل متفقون على مجازيته في الاستغراق حتى ان الشيخ مع حمله على العموم لا يقول بحقيقة اللفظ فيه ولا استعمال اللفظ فيه حقيقة بل يقول به من باب تحكمه وكذا الجبائي يحمله على الجميع لانه مشترك لفظي بين مراتب الجمع على زعمه وهو يحمل على كل معانيه عند فقد القرينة على التعيين لبعض لا انه حقيقة في الاستغراق وكذا اتفقوا على مجازيته في الفرد المعين اى الجمع المعين ان اريد به الخصوصية مثل لو استعمل واريد جمع معين لكن ان ذلك تقييد للمطلق فان كان مما وقع فهو حقيقة وان كان من غيره فانكان متصلا فهو حقيقة والا فهو مجاز انما الاشكال في كونه حقيقة في اي من المعنيين الاخيرين والحق انها موضوعة لجنس الجمع كان مادة الفرد موضوعة لجنس المفرد والتنوين حقيقة في التمكن كما في المفرد والهيئة التركيبية تقييد عند الاطلاق الوحدة المنتشرة بحيث لو استعمل اللفظ واريد جنس الجمع لم يكن مستعملا في معناه الحقيقي ويكون ايضا حقيقة بمعنى انهم لم تستعمل الهيئة حتى تكون مجازا او حقيقة بالتفصيل الذي مر في المختار والدليل الدليل **ضابطة** اختلفوا في اقل ما يطلق عليه صيغة الجمع فقيل ثلاثة وقيل اثنان وقيل بعد ذلك والنحاة قد توافقا ان اقل جمع الكثرة احد عشر واكثره ما فوق ذلك بالغا ما بلغ واقل جمع القلة ثلاثة واكثره عشرة ومحل الكلام انما هو في مصداق الجمع كلفظ رجال مقابل المفرد والمثنى لا في الجمع بمعنى الضم كما هو معنى اللغة فانه حقيقة في الاثنين ايضا ولا في الجمع بمعنى الجماعة فانه حقيقة في اكثر من اثنين بالاثنين والحق في محل الكلام القول الاول لتبادر ولصحة السلب اذ اكرم رجلين صح ان يقال ما اكرم رجالا ولصحة تلك بين ما ان الدار رجال بان فيها رجلين لا رجال ولذم العقلاء لو اكرم رجلين بعد قول المولى اكرم رجالا وللاصل بيانه ان رجالا اما اطلق واريد منه الثلاثة اى خصوص ما فوق الاثنين وقد اطلق واريد به خصوص ما فوق الواحد اى خصوص الاثنين والقدر المشترك بين الخصوصيتين الاثنين لا بشرط واستعمال مصداق الجمع في القدر المشترك ... معلوم العدم ومشكوك ... فينفى بالاصل ومعلوم الاستعمال فيه ... متفق على التفاوت الثلث لا يمكن الحكم بالاشتراك المعنوي كما في محله ولا يمكن الاشتراك اللفظي بين الخصوصيتين ايضا للاصالة عدم تعدد الوضع فتعين ان يكون احدهما حقيقة والآخر مجازا ولا ريب في الحقيقة في الثلاثة وما فوقها فتعين ان يكون الآخر مجازا ولا قائل بالوضع ... في خصوص الاثنين مجازا في الثلاثة **واحتجوا** للقول الثاني بالآية الشريفة انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون والشاهد ... في الفرق **وفيه** ان محل الكلام هو الجمع لا ... فلعل ... المراد موسى وهرون مع فرعون مع ان الاستعمال على فرض التسليم اعم من الحقيقة والمجاز مع ان الاصل في الاستعمال وان كان الحقيقة بعد التسليم لكن الادلة الاجتهادية ... وبالآية الكريمة فانكان له اخوة والمراد ما فوق الواحد للاجماع على حجب الاخوين **وفيه** ... الآية مستعملة في الثلث فما عدا والاجماع الحق الاثنين بها **فان قلت** انكان حقيقة فيما فوق الواحد لدان الاطلاق هنا على الاخوين ايضا حقيقة ولا تقييد في الآية مفهوما ومنطوقا واما ان اريد الثلاثة فما عدا فهو مفهوم الآية الشريفة ... فلا بد من تقييد ... بالاجماع وهو خلاف الاصل **قلنا** لزوم التقييد لا يستلزم كون اللفظ موضوعا للمادة ولا يثبت بذلك الوضع فلعله في الواقع موضوع للثلاثة فما عدا والامر دائر بين التجوز والتقييد والتقييد فيه مقدم على المجاز **وثانيا** ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز **وثالثا** ان الادلة المتقدمة واردة على اصالة الحقيقة في الاستعمال بعد تسليمها **فان قلت** ان الجمع قد استعمل في الخصوصيتين ... مجازا ... ان الاستعمال للفظ الحقيقة فلا بد هنا من حمل اللفظ على الحقيقة وهو هنا غير معلوم ... على ... المشترك ... فلا اجمل الحمل على معناه الحقيقي لا بد من حمله على القدر المشترك في الجملة لا بشرط ليحصل الحمل على معناه الحقيقي في الجملة وايضا الغالب فيما كان اللفظ مستعملا في فردين بينهما قدر مشترك كون اللفظ موضوعا للقدر المشترك فلفظ اي ... موضوع للقدر المشترك **قلنا** اما الجواب عن الغلبة فقد ذكر ... واما عن اصالة الحقيقة فهو ان العمل بهذا الاصل ان كان من باب التعبد الصرف فلا دليل عليه وان كان من باب الوصف ... حاصل

اصل في ترك الاستفصال قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال وقد يقال ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال فنقول

بل فيما كان الموضوع متميزا عن غيره وانكاس ما صاعدا الفرقية اللازمة الجماعة لقرينة وما موجودة لا محة سواء قلنا بالقول بالاشتراك او المجاز
على الاخير بكون القرينة صارفة على الاول معينة للفرد واما الكلام مع النحاة بحيث فظهر ثمرته انهم فهموا انه وقد في الحد توضيح ذلك ان اسم الجمع الغاية
واختلفوا في معنا الدلالة البتيرة فقيل انه عشرة اذ هو جمع قلة واقل جمع القلة ثلثة واكثره عشرة ولا معين لبعض المراتب المنصوص الجمع هذا
الجمع فيحمل على الجميع حكمة او لعدم الاستحقاق النحاة اسم الاسماء وفيه نظر اما اولا فانه جمع كثرة وثانيا فلان الامر يتعلق بالطبيعة ونوع الدلالة
وهو يتحقق بالثلثة فلم يحمل على العشرة وثالثا ان الحمل على الجميع لو سلم فانما هو حيث لم يكن قرينة على تعيين بعض المراتب وههنا القرينة على ارادة
اقل المراتب موجودة وهو قوله يشتري فيحتمل انه عشرة ايضا لا لما ذكر بل لانه جمع كثرة واقله عشرة فلا بد ان يحمل على اقل المراتب لحصول الامتثال بالاتيان
بالطبيعة وفيه نظر اما اولا فان اقل جمع الكثرة على ما قالوه احد عشر وثانيا انما الفرق بين جمعي الكثرة والقلة وما هذا الخلاف الحاصل عن الدليل
و ان الحق انه لا فرق بين الجموع وذلك لان النحاة اما ان يقولوا بذلك في جمع القلة والكثرة في صورة وقوعهما في الكلام مطلقا او في غير صورة
وقوعهما مميزا للاعداد من الثلثة الى العشرة وفيهما يكون كل من الجمعين حقيقة فيما فوق الاثنين كما في ثلثة رجال والدار بعشرة رجال والدعوى النقد
كلامهم باباه البناء وعدم صحة ما اكرمت رجالا الا اذا اكرمت ثلثة رجال ولزوم تعدد الوضع النوعي للجمع بالنسبة الى جمع القلة والكثرة وهكذا
الكلام في جمع القلة بالنسبة الى ما فوق العشرة **ضابطة** قال الشافعي ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة
العموم في المقال ومنه كلام اخر ينافيه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال
وتحقيق الكلام في القاعدتين يرسم مقامين **الاول** في بيان معناهما ورفع التناقض عنهما واقسامهما والثاني في اثبات حقيقة مدلولهما وعدم
حقيقته **اما المقام الاول** فاعلم ان الكلام الاول ان السائل اذا سئل عن شيء ومسئوله يحتمل امورا فيجيب المسئول عنه مطلقا من غير تفصيل بين
الاحتمالات كما لو سئل عن شيء وقع في البئر فاجاب انزح سبعين دلوا من دون ان يفصل ان الواقع مسلم او كافر ذكر او انثى ثم ان هذا اما ان
يكون السؤال عنه عما وقع او عما يقع وعلى التقديرين اما ان يكون الاجمال الواقع في كلام السائل في غرض مراد السائل بان يكون مراد السائل
مبينا وكان الاحتمال في مدلول اللفظ ومقصدا او يكون في نفس مراد السائل كان يكون كلامه مجملا ومحتملا لامور ولم يكن مراده معلوما كان
يقول السائل هو بقصد المفطر من العين اجزاء ام لا فقال نعم ومعنى الكلام الثاني ان ينقل فعل عن الامام عليه السلام ولم يكن مسبوقا بالسؤال
ولم يعلم وجهه كالصلوة على الراحلة مع عدم العلم بانها نافلة ام واجبة او نقل عنه حكم في مقام خاص من ترافع الخصمين فلا يمكن التعدي عنه
ولا يمكن الاستدلال به كان الاعرابي قال هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار رمضان فقال عليه السلام كفر فهذا الجواب بالنسبة الى الوقاع من باب ترك الاستفصال
وهو من هذه الجهة مسبوق بالسؤال واما من حيث الاعرابية والاهل فهو من باب حكايات الاحوال وهو من هذه الجهة غير مسبوق بالسؤال فيحتاج
التعدي الى غير الاعرابي والاهل الى دليل خارجي فلا من جهة مثال للثاني فلا بد من اخذ قيد الحيثية والجهة في دفع التناقض
بين الكلامين **واما المقام الثاني** ففيه مقامات **الاول** في ترك الاستفصال وفيه مقامات **الاول** انه اذا كان السؤال متعلقا
مع كون الاجمال في غرض مراد السائل كان يقول وقع في بئرنا انسان فقال انزح اربعين دلوا فاعلم ان في هذه الصورة اما ان يكون الواقعة
الخاصة المسئول عنها مما يعلم المعصوم بها او يعلم عدم علمه بها او يكون مشكوكا وبعضهم انكر وجود الصورتين الاخيرتين وحصر في الاول بعد
علم المعصوم بكل الاشياء بالعلم الفعلي ثم على فرض علمه بالواقعة الخاصة حكموا بالاجمال وعدم العموم في ترك الاستفصال وفي صورة عدم علمه او
اختلفوا في العموم وعدمه على اقوال فهنا امور **الاول** في النزاع الصغروي بمعنى انه هل يمكن جهل المعصوم الجهل البسيط بشيء ام لا **والثاني**
النزاع مع القوم في الملازمة من الاجمال في صورة علمه بالواقعة **والثالث** النزاع معهم فيما اختلفوا فيه اي في صورة عدم علم المعصوم بالواقعة
اما النزاع الاول فالحق فيه كون علم المعصوم ارادتيا لا فعليا لوجوه **الاول** الاصل لانه علم
حادث والاصل في كل حادث بل في كل ممكن عدمه **الثاني** اتفاق الامامية بكون علم المعصوم ارادتيا لا فعليا مع ان علم المعصوم
فعليا بل هذا قول بعض المتصوفة **الثالث** الاية الشريفة لا تقف ما ليس لك به علم فان ظاهرها كون السالبة باشتغال العهدة المؤمن
من بابه فالقول بانه اباك اعتقدوا سمعي باجازة خلاف الاصل **الرابع** بعض النصوص الدالة بالالتزام على عدم علمه بما وقع في بعض الاشياء
ولو كان وهي الغير حد التواتر فيها ما ورد من ان الامام عليه السلام اشتغل بما تره نكشف موضع فرق فيه فصل به وان علمه يستعمل **الخامس** ما ورد في خصوص
الساعة عنه النبي ص فقال عليه السلام الله اعلم فانقطع الوحي عنه بين يوما وما اعلمهم الا ان يعلم ان شاء الله تعالى وهو كاشف عن انه لا يعلمها الا
لا اعلمهم **فان قلت** تواتر الاخبار عندهم علم الاولين والاخرين **قلنا** تعارض الاخبار فلا بد من الجمع بان يقال ان تلك الاخبار
محمولة على العلم الملكوتي الارادي والاخبار النافية محمولة على العلم الفعلي فثبت المطلوب **السادس** الاجماعات المنقولة على كون علمهم ارادتيا
فعلم من ذلك الاخذ بمكان الصور الثلثة واما النزاع في صورة العلم فهو العلم اي النزاع الثالث فتحقيقه انك قد عرفت سابقا ان الطلب

في ترك الاستفصال

في علم الامام

والفرق بينهما كون الاولى المسبوق بالسؤال من حيث انه مسبوق بالسؤال بخلاف الاخير اما الكلام في الاول فاعلم انه اذا كان السؤال عاما وقع وكان الاجمال في غاية من مراد السائل. علينا بعدم علم المسؤول بالواقعة فتنبه

فی ان الاستفصال ...

بالنسبة الى افراده او مشكك بالتشكيك البدوي او بالتشكيك المضر الاجمالي او مبين العدم وانه اذا وقع المطلق في كلام من غير سبق سؤال حمل على كل الافراد في القسمين الاولين وعلى الافراد الشائعة في الاخيرتين واما اذا وقع بعد السؤال عاما وقع وكان الاجمال في غاية من مراد السائل مع العلم بعدم علم المسؤول عنه بالواقعة فان كان من القسمين الاولين حمل كل الافراد فيه على جميع الاقوال وان كان من القسمين الاخيرين فقيل بالحمل على الفرد الشائع لا غير وقيل بالحمل على كل الافراد لافادة ترك الاستفصال العموم ويمكن ان يفصل بان كغير المسبوق بالسؤال ثم ان الكلام في افادة ترك الاستفصال العموم في الامثال في القسم الثالث يحمل على كل الافراد وفي القسم الاخير يحمل على الفرد الشائع كغير المسبوق بالسؤال لان الكلام في ان ترك الاستفصال في العموم المطلق انما هو من جهة التشكيك لا جهة اخرى يعني ان من يقول بافادة العموم يقول ان التشكيك بالاجمال المطلق مع انه لا يشترط في عموم المطلق شرط اخر ليس في عموم المطلق شرط اخر كعدم الورود مورد حكم اخر الذي هو شرط حمل المطلق على العموم العام لبقاء الكلام هنا انما هو من جهة ضرر التشكيك وعدمه فمن يقول بالعموم يقول بعدم الضرر ومن يقول بعدم العموم يقول ان التشكيك المضر الاجمالي او مبين العدم مضر بعد السؤال ايضا كما هو مضر قبل السؤال واعلم ايضا ان محل الكلام افادة المطلق الواقع في كلام المعصوم صريحا او تقديرا العموم لا في غيره اذا عرفت ذلك **فنقول** الحق هو التفصيل الاخير اما افادة ترك الاستفصال العموم في التشكيك المضر الاجمالي فلما مر من ان التشكيك في هذا القسم من المطلق يصير سببا لاجمال اللفظ بالنسبة الى الفرد النادر فلا يعلم ان المتكلم اراد من اللفظ الكلي من حيث هو حتى يحصل الامتثال بالفرد النادر ايضا ام الافراد الشائعة فقط حتى لا يمتثل بها الفرد النادر فهذا القسم اذا وقع مسبوقا بالسؤال **فنقول** اما ان هذا القسم من التشكيك الموجب للاجمال موجود في الخارج وصحيح ام لا والاخير ينافي انقسام المطلق الى الاقسام الاربعة التي مر ذلك وعلى الاول نقول لازم وجود ذلك وصحته هو ان يكون المتكلم التكلم بذلك اللفظ المطلق وارادة الكلي من حيث هو او الفرد الشائع من دون لزوم نصب قرينة عليه على المراد سواء كان الكلي الشامل للفرد النادر ام الفرد الشائع فقط وذلك لانه لو كان ارادة الكلي فقط محتاجة الى القرينة فعند فقد القرينة يعلم ان المراد الفرد الشائع ويكون الفرد النادر مبين العدم في الارادة فخرج المطلق عن التشكيك عن الاجمال وهو خلاف الفرض ولو كان المحتاج الى القرينة ارادة الفرد الشائع فقط لا الكلي لكان عند فقد القرينة محمولا على الكلي فخرج عن الاجمال ايضا ويصير من قبيل التشكيك البدوي وهو خلاف الفرض ايضا وان كان المحتاج الى القرينة ارادة كل منهما فهو خلاف الاجماع لانهم بين قائل بوجوب حمل المطلق على الفرد الشائع مطلقا من باب النقل او المجاز المشهور او الاشتراك ام من باب القدر المتيقن او غيرها فانكار هذا النزاع في صورة وجود القرينة على ارادة الفرد الشائع اي قرينة غير ظهور الفرد الشائع فلا معنى للقول بالحمل على الفرد الشائع من باب انه القدر المتيقن فظهر انهم في صورة فقد القرينة على من الكلي او الفرد فهذا كاشف عن اجماعهم على جواز استعمال المطلق المشكوك من دون قرينة في كل من هؤلاء المتنازع في وجه الحمل فمن قائل بانه على فرض عدم صيرورة الوضع سببا للحمل على الكلي وعكس صيرورة الشيوع سببا للحمل على الفرد الشائع من باب التيقن كما يقتضيه القائل بالحمل من باب التيقن في الجواب عند فرض كون التشكيك بطريق الاجمال الحاصل من التشكيك الاجمالي لا يمكن الا اذا تم ارادة الكل من الكلي والفرد الشائع بلا قرينة ما فصد التلفظ مجملا عند المخاطب على ارادة كل من المعنيين فيصير اللفظ مجملا بالنسبة الى الفرد النادر فاذا وقع مثل هذا المطلق في السؤال عاما وقع كان يقول وقع في بئر فرد نادر احتمل عنده من الفرد الشائع وكونه من الفرد النادر ذلك لاحتمال لو اجاب ولم يفصل بين الافراد حكمنا بتماثل الفرد الشائع والنادر في الحكم لانه لو كان الحكم في الجواب مختصا بالشائع دون النادر فربما لم يطابق جواب المعصوم السؤال ولزم منه الاغراء بالجهل لا اصل لاحتمال كون السؤال عن الفرد النادر المندرج في الكلي من حيث هو لا الشائع فقط ولزوم عدم المطابقة بين الجواب والسؤال لابد بعد ان المعصوم الاستفصال وعدم علمه بجهل السؤال كما هو المفروض من تعميم الحكم بالنسبة الى كل الافراد فانه اذا كان الواقع في البئر فردا نادرا فان اراد السائل من المطلق الكلي من حيث هو وانطبق وجوده في ضمن الفرد النادر وهو كان محتاجا فلا يكون الجواب عن الفرد الطاح جميع العدد المطابق فلابد للمعصوم اذا احتمل عنده ذلك في صورة عدم المطابقة مما من التفصيل اذا اختلف حكم الافراد وعدم التفصيل والحكم على الاطلاق يشمل كل الافراد وان تحد حكم الافراد فحيث انه لم يفصل مع عدم احتمال المطابقة فيعلم ان كل الافراد متحدة في الحكم **فان قلت** هذا الوجه وهو جواز ارادة الكلي من حيث هو ليندرج منه النادر موجود في المطلق الغير المسبوق بالسؤال ايضا والفرق بينه وبين المسبوق بالسؤال يحمل الاخير على العموم دون الاول تحكم **فان قلت** فيما نحن فيه يلزم الاغراء بالجهل دون الابتداء في الغير المسبوق بالسؤال **قلنا** في الابتداء ايضا يلزم نقض الغرض اذا اراد الفرد لانه لفظ لا يدل عليه الا بالقرينة في المكلف الفرد النادر في عكسه ارادة الكلي من حيث هو فلابد في الابتداء ايضا من اقامة القرينة عند ارادة الفرد الشائع اذا لم يكن قرينة حمل على العموم لانه لو كان مراده الفرد الشائع بلا القرينة يلزم نقض الغرض ومن حيث لم يقم القرينة يظهر ان مراده العموم نظير ما نحن فيه مع انكر في الابتداء الا الاجماعون المطلق على العموم **قلنا** بينهما فرق وهو انه في صورة فقد القرينة على احد الطرفين في الابتداء يلزم حمله على المخاطب بالفرد الشائع لانه المتيقن والحمل على النادر ...

فی ان الاستفصال العموم فی المطلق ...

لا بد للحمل على الفرد الشائع

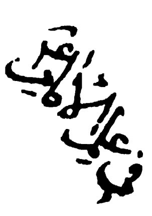
عند السؤال عن ... المسؤول

الشائع

فان كان المطلق الواقع في كلام الامام صريحا او تقديرا كما هو محل الكلام متواطيا او مشككا بالتشكيك البدوي حمل على العموم غير مشكل الا بحضور الجمالية كان الاكثار كون محل الحاجة ذلك الفرد المجمل الا ان ارادته من المطلق من غير قرينة عليه جائزة عند العرف فلو لم ينزل الجواب على العموم امكن مخالفة الجواب السؤال

٢٠

الشايع عصى ان يكون تفويت الغرض من جانب المخاطب بعد ان لو اتى بالنادر ولو اتى به مع عدم امكان الشايع لم يمكن الاتيان بالنادر ح تفويتا للغرض واما فيما نحن فيه فالاغراء بالجهل من جانب المعصوم لا غير فان قلت انّ كان اجمال المراد في مطلق المشكوك سببا للحمل على العموم عند فقد الوجه جار في كل المجملات المراد به ايضا كالمشترك اللفظي والمجازات المتعددة المتساوية فلم خصصت الحكم بالعموم بالمطلق واخرجت تلك المجملات عن افادة ترك الاستفصال فيها العموم قلنا الامر كما تقول فانه لو قال السائل للامام وقع في البئر عين فاجاب انزح دلاء او اشار او كان مراد السائل عند المسؤول مجملا واجاب لك مطلقا من دون تفصيل لكان ذلك دليلا على جريان الحكم في كل من المعاني المحتملة في السؤال كما فيما نحن فيه لكنا ندعي ان تلك المجملات غالبا محفوفة بالقراين المعينة ويكون الكلام منصبا على المعنى المعين بخلاف المطلقات المشككة فان الغالب فيها عدم الاحتفاف بالقرينة الدالة على ارادة الكلي او الفرد الشايع والدليل على الغلبة في المقامين بناء العرف فتم واما عدم افادة ترك الاستفصال العموم في المطلق المشكك بالتشكيك المضر المبين العدم بل يحمل على الفرد الظاهر فقط كغير المسبوق بالسؤال فلفقدان المقدمة الاولى من الدليل المتقدم في المضر الاجمالي وهي عدم احتياج ارادة كل من الكلي او الفرد الى القرينة فان ههنا ارادة الكلي من حيث هو يشمل الفرد النادر يحتاج الى القرينة فاذا فقد القرينة حمل اللفظ على ارادة الفرد الشايع كما في صورة التصريح به فينصب الجواب عليه لو اراد الكلي فقصّر في اقامة القرينة لكان التقصير عن جانب السائل في كيفية السؤال لا عن المعصوم في كيفية الجواب ثم اعلم انا اذا شككنا في علم الامام ع بالواقعة المخصوصة الحقنا بصورة تعدد علمه بها للاصل فيجري فيه كل ما سبق فيهما حرفا بحرف فان قلت لا صالة عدم العلم لا يجري هنا اذ بين الوقايع المشكوكة نعلم اجمالا بوجود صورة او صور علم فيها الامام ع بالواقعة ولا ريب ان الحكم فيما علم الامام ع بالواقعة هو الاجمال واذا احتمل كل من تلك الوقايع ان تكون هي الواقعة المعلومة للامام ع صار الشك في الحادث فح ان اجري الاصل في كل الوقايع المشكوكة لزم طرح المقطوع الاجمالي وان اجري في بعض الوقايع دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من عدم اجراء الاصل راسا والحكم بالاجمال مطلقا قلنا اولا انه اذا علم الامام ع بالواقعة وعلم ايضا بعلم السائل بعلمه فههنا يحكم بالاجمال وان علم بالواقعة ولم يعلم بعلم السائل بعلمه يحكم بالعموم ايضا فمجرد علم الامام ع بالواقعة لا يوجب الاجمال فح نقول نعلم علم الامام ع بين الوقايع المشكوكة في الجملة وان كان معلوما لكن علمه بالواقعة بحيث يوجب الاجمال بان يعلم مع ذلك بعلم السائل بعلمه فلا نم كونه معلوما ولو بالاجمال بل المسلم الاجمالي علم الامام ع في الجملة وهو لا يكفي في الاجمال فلا يصير الشك في الحادث فيجري الاصل مط وان سلمنا علم الامام ع في الجملة و ثانيا سلمنا الصغرى اي وجود صورة معلومة بالاجمال بين المشكوكات بحيث يصير الشك بسببه شكا في الحادث لكن نقول ان ذلك يرد عليك بعينه في اعمال الاصول العدمية كاصالة عدم النقل والاشتراك بالقرينة ونحوها بل الاصول الوجودية ايضا ضرورة وجود العلم الاجمالي بين الوقايع المشكوكة بوجود نقل او اشتراك مثلا فلم يعمل بتلك الاصول و ثالثا نجيب بالحل ونقول ان قوله ع لا تنقض اليقين بالشك شامل بالنسبة الى ما نحن فيه لكل من الوقايع بالخصوص والشبهة هنا غير محصورة والاصل فيه معتبر وان كان شك في الحادث كما عليه بناء العقلاء وقولك ان عملت بالاصل في كل الوقايع لزم طرح المقطوع اجمالا وان عملت في بعض لزم الترجيح بلا مرجح قلنا اولا نختار الشق الاول ولا دليل على اعتبار العلم الاجمالي اذا كان بين امور غير محصورة عادة والاصل عدم اعتبار هذا العلم الا ما قام الدليل عليه فان قلت الدليل قائم على اعتبار العلم الاجمالي مط وهو قوله ينقضه بيقين آخر واليقين الآخر الاجمالي موجود قلنا هذا ينصرف الى العلم التفصيلي او الاجمالي الواقع بين امور محصورة ولا ينصرف الى ما نحن فيه كما عليه العقلاء وثانيا نختار الشق الثاني ونختار العمل بالاصل في غير القدر المقطوع منه بالقطع الاجمالي فلا نعمل بالاصل في هذا القدر ونعمل به في الباقي وقولك يلزم ح الترجيح بلا مرجح قلنا حاصل ما ذكرنا من اخراج القدر المعلوم والعمل بالاصل في الباقي هو العمل بالدليلين اعني قوله لا ينقض اليقين وقوله ينقضه بيقين آخر فبمقتضى الاخير اخرجنا القدر المعلوم اجمالا وبمقتضى الاول عملنا بالاصل في الباقي ولا ريب ان مقتضى العمل بالدليلين هو التخيير في اخراج القدر المعلوم اجمالا بالنسبة الى تشخيصه والا لزم التكليف بالاطلاق بعد عدم الدليل على تعيين بعض الافراد فان اردت من فقدان المرجح ان المرجح الشرعي مفقود فلا معنى لهذا الكلام بعد ثبوت التخيير شرعا بالدليل وان اردت فقد المرجح العقلي فلا ينفك فعل المختار عن المرجح ولا اقل من الارادة فلا وجه لقولك بلزوم الترجيح بلا مرجح فان قلت بعد تسليم اعتبار العلم الاجمالي لا بد لك من طرح الاصل في الكل من باب المقدمة العلمية حتى يحصل الامتثال بالعلم الاجمالي قلنا قوله ينقضه بيقين آخر ما دل مطابقة على ترك العمل بالاصل في نفس المعلوم سواء كان العلم تفصيليا ام اجماليا لكن اذا كان العلم اجماليا كما هنا فيدل التزاما على ترك العمل بالاصل في كل الشبهات بالدلالة الالتزامية المتقدمة اما قوله لا ينقض اليقين بالشك فيدل مطابقة على العمل بالاصل فيما سوى المعلوم الاجمالي فيتغير قوله ينقضه بيقين التزاما واذا تعارض الدلالتان اخذنا بالمطابقة وطرحنا الالتزام فتم فان قلت حاصل ما ثبت انه يجب على المعصوم الاحتياط في جواب السائل بعد احتمال ارادة السائل كلا من الكلي او الفرد الشايع لئلا يخالف الجواب السؤال المحتمل ونحن نقول كما يمكن التفصي عن لزوم مخالفة الجواب للسؤال المجمل بحمل كلام المعصوم على العموم للزوم الاحتياط عليه على فرض المخالفة كذا يمكن التفصي عنه بالزام الاحتياط على المكلف بالرجوع الى الاصول الفقاهتية من الاشتغال والبرائة والاستصحاب وحمل كلام المعصوم على نفس الظاهر



او يعين العدم لعدم الجواب لفرد النادر لعدم حضوره او لعدمه بلا قرينة وان شككنا في علمه حكمنا بالاصل بالحجة بما سبق منا فيه وان علمنا بعلمه فقد حكموا بالاحتمال حتى في المتواطي ان
الكلام فيه انما هو من حيث العلم والجهل لا التواطي والتشكيك خلاف ما سبق اذ احتمال مخالفة الجواب للسؤال هنا لم يمنع لكن في المقام الاحتمال نظر منه

او على الاجمال فما وجه ترجيح احد الاحتمالين على الاخر **قلنا** لزوم احد الاحتمالين اقوى من الاخر لان خطاب المعصوم يرفع منع التطابق بين الجواب و
السؤال وكذا يرفع لزوم الاحتياط على المكلف واما احتماله فلا يرفع منع الجواب عن خلاف المراد من المعصوم نعم يرفع باحتياط المكلف التكليف
لا منع فعل المعصوم **والحاصل** ان ترك احد الاحتمالين قبيح وحكم العقل بوجوبه اتقن فيقدم **فان قلت** انه قد يجب في الفعل
الفعل يجد انا ما لا نفعل الملازمة بحكم بان دفع ترك الاستفصال العموم في صورة عدم علم المعصوم في صورة الشك في علمه نحن نقول ان كان الفرد
منهم من الخطاب العموم فالدليل تام لكن فهم العرف تم بل بما لا يلتفت المسؤول من اهل العرف الى احتمال ارادة السائل للفرد النادر فيجيب عن الفرد
من بما يسأل المفتي عن انسان وقع في البئر فيجيب بنزح اربعين ثم يقول له احد غير السائل ان الواقع كان كافرا فهو ربما فيجيب بنزح خمسين او الجميع
ويقول ليس ما قلت ولا كنت فانه لم يخطر ببالي الكافر واذا عينا العموم لا يفهمه العرف لم ينفع الدليل العقلي بل يطرح حكم العقل بقبح اكتفاء
المعصوم في مقام مخاطبة العرف بتلك القرائن الخفية العقلية التي لا يدركها الا الاوحدي من الناس في العلم فلا بد ان يحكم بالاجمال بل لو شككنا
في ان العرف هل يفهم العموم او لا لطرحنا حكم العقل وحكمنا بالاجمال لاحتمال مخالفة العرف وطريق الاحتمال الموجب للاجمال **قلنا** الجواب عن تلك يتوقف على
رسم مقامين **الاول** في بيان كيفية طريقة اهل العرف في الجواب عن السؤال بلفظ مشكك **الثاني** في احتمال المعصوم كما للعرف **اما الاول**
فاعلم انه اذا سئل عن اهل العرف هل يلزم اكرام الانسان مثلا فقال نعم يجب اكرام الانسان فيتصور لجوابه عن هذا السؤال وجهان احدهما ان المجيب
ربما لا يلتفت الى الفرد النادر فيبني جوابه على الفرد الغالب لا غير احدهما او لا يلتفت الى ذلك كون اللفظ مشككا اجمالا اذ المراد انه اذا التفت الى النادر
مما شاكله من ارادة المتكلم لانه يلزم الالتفات والشك في تماثل ما بينهما انه ملتفت الى الفرد النادر ايضا كالغالب فيجب على صحيح المكان حكمهما **قلنا** الجواب
الاخير اما التفصيل بكل حكم لا فراد يختلفا او العموم ان لم يختلف حكمه من عدم مطابقة الجواب للسؤال عمدا واما في الاول فلا يحصل المخالفة
في الجواب بنحو ناش عن الغفلة وعدم الالتفات الى النادر وانا شاك في ان جواب المجيب هل هو من الوجه الاول او الثاني لكن النتيجة تتبع اخس المقدمتين فلا يحكم بالعموم
بل بالاجمال لاحتمال الاول وكذا الاول ولا منافاة في المخاطبات العرفية في الاقسام الثلاثة بين المطلق الابتدائي والمسبوق بالسؤال عما وقع
ففي القسم الاوسط يحكم بالعموم وفي الاول والاخير بالاجمال سواء كان المطلق مسبوقا بالسؤال عما وقع او لا **واما المقام الثاني** فان قلنا
فيه بان حال الامام كحال العرف بل هو ملتفت دائما الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر اي لكل من حيث هو لم يتبدل وفي صحة الا القسم الاخير
ولا نحمل جوابه على العموم مطلقا اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا فيه كما مر وان قلنا ان حاله حال العرف وانه يمكن له عدم الالتفات الى احتمال
ارادة المتكلم الفرد النادر كما قلنا سابقا في المفتي كان جوابه ايضا في تلك الاقسام الثلاثة فلا بد فيما اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة او شككنا
فيه ان يحكم بالعموم اذا علمنا بالتفاته الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر لا اذا علمنا بعدم التفاته او شككنا فيه اذا ظهر ذلك **فنقول** الحق
ان حال الامام كحال العرف في مثل عدم الالتفات الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر فان قيل ان المعصوم ملتفت الى ما لا يعلمه بما كان وبما يكون
قلنا هذا خروج عن محل الكلام لان الكلام فيما علمنا بعدم علم الامام بالواقعة او شككنا فيه ومع ذلك لا نعلم انه ملتفت الى احتمال ارادة
المتكلم الفرد النادر ام يمكن له عدم الالتفات الا الى الفرد الغالب **فان قلت** لا محالة هو ملتفت الى احتمال ارادة المتكلم الفرد النادر لانه
عالم بكل الاشياء بل لا اقل انه عالم تفصيلا بكل الاحكام الشرعية فيعلم تفصيلا ان حكم الفرد الغالب كذا وحكم النادر كذا وان حكمهما متحد او مختلف وهذا
مستلزم الالتفات الى احتمال الكون الواقع في البئر فردا نادرا او ارادة المتكلم اياه في السؤال **قلنا** الاستلزام المذكور ممنوع عقلا وعادة لا سيما
في كونه ملتفتا الى ان حكم النادر كذا او حكم الشايع كذا ولا يحتمل عنده وقوع النادر في البئر وارادة المتكلم السؤال عنه فان لا يحمل ملتفتا لعدم
حصول غفلته اذ ربما يكون ذلك سببا لمخالفة الجواب عن غفلة فيجعل السائل جريان الحكم في النادر اذا كان الواقع في البئر هو النادر مع ضبعه عزا بالجهل — السؤال له
فعله هذا وليس هذا الا كوقوع السهو منه في الحكم كان يسئل عن الحمد فيجيب سهوا بانها طاهر ثم ان فهذا لا يجوز اجماعا مكذا الغفلة
بان يسئل عن شيء ويجيب بحكم شيء اخر غفلة فانه وان لم يكن سهوا في الحكم لكنه يجري اليه فلما كان وقوع السهو منه قد ثبت عدمه قطعا بالاجماع — ال جوازه
واما الغفلة المذكورة فلا دليل على عدم جوازه على المعصوم عقلا ولا شرعا **فان قلت** يجب على المعصوم بيان الاحكام الواقعية ويجب على الله
حفظه عن تضييع مدة اللطف **قلنا** لا دليل على وجوب هذا اللطف فظهر انه لا دليل على لزوم الالتفات الى النادر لا عقلا ولا شرعا فحاله كحال العرف
عليه فالمشكل الاجمال لعموم يحصل التشكيك للسامع بما علم لا يعلم مراد المتكلم ولا دليل على حصول الاجمال الا ما قلنا من انه يحتمل عند السامع
عدم التفات المتكلم الى النادر فيكون المراد الغالب فقط ويحتمل التفاته اليه فيكون مراده الكلي فلو علم التفاته الى الغالب حكم به او الى النادر حكم
بالكلي من حيث هو فلا يبقى اجمال في صورة العلم بالالتفات الى الغالب او الى النادر **فنقول** حينئذ اذا علمنا بكون الامام ملتفتا الى النادر دائما لزمه
الالتفات بعد كون المطلق مسبوقا بالسؤال لعدم الاحتمال الدليل فيهما واذا كان الامام ملتفتا الى النادر دائما في الابتدائي ايضا وعدمها لا بد من حمل
قوله اكرم الانسان في الابتدائي ايضا على العموم لعرض الالتفات الى النادر دائما فيحمل على الكلي ولا يحتاج الى [illegible] المطلق

نعم لا باس به في صورة اجتماع علوم خمسة وهي علم كل من الامام والسائل بالواقعة وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام بالواقعة وبه وان كان السؤال عما يقع في النوادر ويع
البدوي العدم اتفاقا فالفهم العرفي مبين العدم حمل على الشايع لاحتمال مساواة الجواب للسؤال لعله لا يحصل غيره او يصير اجمالا كما في خوله او عدمه او التفصيل بوجوه ستة نتايج

الى النادر
في الابتداء بناء على الفرد الظاهر وهذا كاشف عن انهم يعتقدون كون الامام كاهل العرف في فهمه مع احتمال عدم الالتفات فيصير ذلك سببا للاجمال لاحتمال الشك في الالتفات
الى النادر وعدمه فان قلت ليس اجمال المطلق لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر حتى نقول بالاجمال حتى في صورة العلم بالالتفات الى
النادر ايضا فان المتكلم بعد الالتفات الى النادر ايضا ان يريد من المطلق الفرد الشايع وان يريد الكلي من حيث هو من غير حاجة الى نصب قرينة لاحتمال
نحصل الاجمال من تلك الجهة ولا بد للسامع من العمل بالاحتياط لو يجوز القدر المتيقن وهذا هو سر الاجمال لا ما ذكرت واذا كان الاجمال من اجل
فيتبع عدم العموم في الابتداء اثبات دون السبق بالسؤال وهذا من محذور وعدم المطابقة بين الجواب والسؤال غير التفصيل بالمطلقات الابتدائية
قلنا لو كان وجه الاجمال امكان ارادة كل من الكلي والفرد الشايع بلا قرينة مع فرض الالتفات الى النادر للزم جواز تاخير البيان المجمل عن وقت الحاجة
في المطلقات الابتدائية لو كان اذ المفروض عدم الحاجة الى القرينة للمراد فيندرج هذا المطلق تحت المجملات المرادة مع الالتفات الى الاجمال
والحال انهم مطبقون على جواز تاخير بيان هذا المجمل ولا يوجبون البيان في المطلق المشكل اتفاقا فمنهم من عليه من كل القائلين بلزوم الحمل على الظاهر
يقولون بعدم الحاجة الى نصب قرينة سوى الظهور اما على القول بالنقل والاشتراك او المجاز المشهور او كونه بالشهرة قرينة مفهمة فواضح واما
على القول بالتشكيك فلانه لو كان هناك قرينة على احد من الكلي او الفرد لما كان الحمل من باب القدر المتيقن فظهر ان كلهم مطبقون على الظاهر مع
المرتضى وقد نقلوا بعد الحاجة الى القرينة اصلا فنقول لو كان محل ظهورهم على عدم الحاجة الى القرينة والحمل على الظاهر صورة التفات الامام الى النادر
لكان ذلك المجمل عندهم ويكون ذلك حينئذ اطباقا منهم على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة هنا وهذا الاطباق مناف لخلافهم المعروف في جواز تاخير البيان
عن وقت الحاجة في المجملات فهذا كاشف عن ان الاجمال عندهم ليس الا لاجل الشك في التفات المتكلم الى النادر وان اتفاقهم على الحمل على الظاهر وعدم الحاجة
الى القرينة ليس الا في صورة العلم بعدم الالتفات الى النادر او الشك فيه فلا يكون ح مجملا في الواقع عند المتكلم حتى يلزم تجويزهم تاخير بيان المجمل عن وقت
الحاجة اتفاقا مع خلافهم في مسئلة جوازه فان قلت محل خلافهم في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة انما هو فيما لم يكن هناك متيقن في البين
في مقام الامتثال كما لو امر باتيان العين بغير قرينة وفيما نحن فيه وان لم يكن قرينة لكن القدر المتيقن وهو الفرد الشايع موجود فلا يحتاج الى
القرينة ويجوز التاخير فلا تناقض بين الوفاق هنا والخلاف هناك قلنا ان مجرد وجود القدر المتيقن في المطلقات من حيث المراد فلا ريب في انه
مفقود اذ لو كان المراد الكلي لم يكن الفرد مرادا اصلا الا من باب المقدمة او بالعكس فالمراد اما الكلي واما الفرد وان اريد وجود القدر المتيقن في مقام الامتثال
وفي مقام العمل باتيان الفرد الشايع فهذا يمكن في المشترك اللفظي ايضا كالعين باتيان كل المعاني المحتملة فان قلت في المشترك يجب العمل بالاحتياط المستلزم
للاجمال والاجمال مستلزم للاحتياط والاحتياط مستلزم للاتيان بجميع المراد بخلاف الاحتياط فيما نحن فيه المسبب للاجمال اذ لو اتى بالفرد لم يكن اتيانا
بجميع المراد في المشترك انما هو من باب الاحتياط ولا ضير فيه والقائل بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لم يجوز الاحتياط فيلزم محذور في
الاتيان ببعض المراد مع المراد فالتفاوت من تلك الجهة لا يوجب جواز الاجمال فيما نحن فيه دون المشترك فان قلت انه لا يجوز الاحتياط بل يجوز
الاحتياط غير واجب لازم على وجوبه عدم جواز الاجمال المستلزم للاتيان بخلاف المراد بعد الامتثال اذ الامر باتيان غير معين عند المخاطب مع
عدم القرينة على تعيينهما مع عدم ايجاب الاحتياط مستلزم لجواز ترك المكلف للاحتياط بان لا ياتي بشيء مما يجوز به تكليفه بالجمل المستلزم لعدم لزوم الامتثال
بعد فرض عدم وجوب الاحتياط وهذا مناف للغرض اذ بعد الامر يجوز للمكلف عدم الاتيان فلا بد من اقامة قرينة على المراد حتى يأتي به من غير احتياط قلنا
مع ان هذا ليس جوابا بما نحن فيه اذ القائل بعدم لزوم الاحتياط مع تجويزه تاخير البيان عن الحاجة يقول بعدم وجوب الاحتياط اذ لم يقم دليل على
وجوبه واما اذا دل الدليل على وجوبه فكيف ينكر وجوب الاحتياط وقوله يشبه بعين مع الاجمال لعدم وقت الحاجة قرينة على ارادة الاحتياط
فلا منعوت للغرض لو جوز الاحتياط فظهر انه لا فرق بين المجمل وانه على فرض عدم الفرق يكون خلافهم في جواز التاخير وعدمه جاريا هنا ايضا
لو كان المراد بالاجمال فيما نحن فيه الاجمال في المراد فيلزم المنافاة بين الوفاق والخلاف هنا فلا بد من كون الاجمال هنا لاجل الشك في الالتفات
المقصود وعدمه الى النادر فيكون حال الامام كحال سائر اهل العرف فلا بد في صورة العلم بالالتفات الى النادر الحمل على العموم فيما نحن فيه بجواز
صورة العلم بعدم الالتفات او الشك فيه ثم ان محصل الجواب ان المجملات الذاتية من المطلقات المشككة قد يكون مجملا بالعرض عند المجيب كما لو علمنا
بالتفاته الى النادر ولاحتمال الارادة السائل للكلي من حيث هو كاحتماله ارادة الفرد الشايع فقط وقد يكون مجملا ذاتيا فقط كما لو علم بعدم
خطور النادر من حيث المراد مبين للعدم بالعرض وان كان اللفظ مشكلا اجماليا بالذات بحيث لو التفت لم يعلم ارادة السائل للنادر كما انه لا يحصل
الاكل الذي هو مبهم للعكس بالذات مبهم بحيث لو التفت الى النادر علم عدم الارادة ايضا كما علم بعد الالتفات انه فيما نحن فيه فانه مبين للعدم
عند المجيب وقد لا يعلم انه التفت حتى يكون مجملا من حيث الذات بالعرض ام لم يلتفت حتى يكون مبهما للعكس بالعرض ومجملا بالذات فهو
صورة يكون مجملا بالعرض ايضا فيحكم ما قد تقرر في الاستفصال العموم في الصور الاخيرتين يحكم بالاجمال واما في صورة العلم بعدم الالتفات
فالمجرى يا تبيين العدم فلا منع وفي صورة الشك في الحال فلان النتيجة تتبع اخس المقدمات **واما النزاع الثاني** اي في علم المتكلم

الامام

في اجتماع علوم خمسة

الحمل

مع المراد

فيتبع

فعلم منه بكون النادر

و اذا كان الشك لا في عارض مراد السائل كما لو وقع لفظ مشترك في السؤال فان كان في البين ما يشعر بالاقرب حمل عليه و الا فان علم الامام بما وقع من لفظ
او بمراد السائل فيما يقع من المعلق حكم بالاجمال و الا فان علمنا بان استعمال السائل كان بلا قرينة معتبر ...

الامام ع بالواقعة وفقا لواقعه بالاجمال و عدم العموم و ان كان المطلق منوطا فان الكلام في هذا النزاع انما هو من حيث لعل ... من جهة الخواطر
والتشكيك وجه الاجمال ان العموم في الصورتين السابقتين انما هو حذرا من مخالفة الجواب للسؤال و هو منتف مع علم الامام ع بالواقعة فلعله اجاب
على طبقها و تفصيل الكلام فيه انه في صورة علمنا بعلم الامام ع بالواقعة اما ان يكون السائل معتقدا بعدم علم الامام ع بالواقعة او يكون شاكا في
علمه او يكون غير ملتفت او يكون عالما بعلمه بالواقعة اما الصورة الاولى فالحق فيها افادة ترك الاستفصال العموم فلو قال وقع في بئر داري انسان
و خرجت ... بعين دلوا فقال انزح لذلك كذا حكمنا بجريان الحكم في كل افراد الانسان في الواقع و بيانه يحتاج الى ذكر امور الاول انه لا شبهة في ظهور اللفظ
من حيث هو في العموم اما اولا فلان مقتضى قاعدة اللفظ و الاستعمال هو ذلك فان الانسان موضوع للمفهوم الكلي و يكون الفرد المسؤول عنه ظاهرا
مصداقه فهذا الاستعمال من باب اطلاق الكلي على الفرد لعدم القرينة على ارادة خصوص الفرد من اللفظ و لا ريب في ان لفظ ... عن السؤال الظاهر
في السؤال عن الفرد الخاص من حيث انه انسان فلابد من صرف الجواب الى الكلي فيكون الجواب جوابا عن الفرد من حيث هو انسان و ذلك يستلزم سريان
الحكم الى كل الافراد بحسب ظاهر اللفظ الا اذا قام قرينة على الخلاف كما سيجيء في صورة الاجمال و جهة التشكيك هنا ملغاة فان التشكيك انما نشأ من عدم ... و اما ثانيا فلان ...
الكل على ان ظاهر اللفظ هو ما ذكرناه و اما ثالثا فلفهم العرف من اللفظ العموم عند فقد القرينة على الخلاف الثاني انه لا ريب في ان حكم السائل ظاهرا هو العموم اما اولا
فان اللازم عليه حمل اللفظ و قد عرفت انه ظاهر في العموم و تكليف غيره ما هو الظاهر عند تكليفه بالخطابات و الاحكام بالظاهر و اراد خلافه بغير قرينة فيلزم في المفروض
في تلك الصورة عدم الاطلاع بالقرينة الصارفة و اما ثانيا فلان الفهم العرفي هو الحجة على من تكليفه الظاهر من قولك و اما ثالثا فلانه لم ... فربما يفتي السائل
بالعموم غيره ايضا و يعمل به اذا احتاج اليه الثالث انه لا ريب في ان تكليف السائل واقعا ايضا هو العموم لان مقتضى ظاهر اللفظ هو العموم كما عرفت و اراد المعصوم
خلاف الظاهر بان يريد اختصاص الحكم بالفرد المسؤول عنه الذي يعلم به يحتاج الى نصب قرينة يطلع عليها السائل يقتضي لانها القرينة فعند فقد
القرينة لابد من ارادة الظاهر لا غير فان قلت لعل الامام ع اقام القرينة و لعله لا حاجة قلنا الاصل عدمه فان قلت الاصل عدم الاحتياج الى
تعديه الى الفرد الاخر المخالف لهذا الفرد في الحكم حتى يحتاج الى البيان فلعل عدم البيان لعدم حاجة السائل الى غير تلك الواقعة ... عدم البيان
معارضة باصالة عدم الاحتياج فمن مجرد عدم البيان لا يمكن الحكم بارادة العموم الذي هو ظاهر اللفظ قلنا الغالب بل الدائم الحاجة الى الواقعة من الافراد او وقوع
واقعة اخرى غير تلك الواقعة فالامام ع يعلم انه لا يعلم بالحاجة بعد ذلك فلابد من ارادة الظاهر او اقامة القرينة على خلاف الظاهر فحيث لا قرينة علمنا
بارادة الظاهر فيكون ذلك تكليفا واقعيا للسائل مضافا الى فهم العرف من اللفظ العموم و انه تكليف في الواقع عليه بناء العقلاء ... فنقول ما هنا قرينة صارفة
عن الظاهر ام لا و على الاخير فالظاهر ثابت و على الاول اما ان يكون قرينة الاجمال ما سوى علم الامام ع بالواقعة فالمفروض عدمه و اما ان يكون هي علم
الامام ع فنقول ان علم الامام ع و ان كان صارفا في الواقع عن الظاهر الا انه يشترط في الصارف فهم المخاطب بها بطريق الفهم العرفي والمفروض ان السائل
يعتقد بعدم علم الامام ع و بعد القرينة الصارفة فما دام لم يعلم بالقرينة لم يجز للامام ارادة خلاف الظاهر فتعين ارادة الظاهر فيكون الظاهر حكما ظاهرا و واقعيا
للسائل فيكون حكما واقعيا لنا ايضا لادلة الاشتراك فظهر ان الحق في تلك الصورة العموم و هذا الدليل يجري في الصورة الثانية و الثالثة و اما في الصورة الاخيرة
فنقول اما ان يكون المعصوم ع عالما بعلم السائل او شاكا فيه او غير ملتفت او عالما بعدمه و الاول لا ينبغي في حق الامام ع لانه لا يعتقد خلاف الواقع
بعد ارادة العلم فان ذلك جهل مركب اما الثاني و الثالث فيجري فيهما دليل العموم اذ شرط ارادة خلاف الظاهر علم المتكلم بالتفات المخاطب الى القرينة
بطريق التفهم العرفي و المفروض في هاتين الصورتين عدمه اما في الرابع فيصح الحكم بالاجمال لما ذكره القوم و هي صورة اجتماع علوم خمسة و هي كل من الامام ع
و السائل بالواقعة و علم كل بعلم الاخر بالواقعة و علم الامام بعلم السائل بعلم الامام ع بالواقعة فيهما يحكم بالاجمال و في غير تلك الصورة يحكم بالعموم
و ان شككنا حكمنا بالعموم ايضا لاصالة عدم اجتماع القيود اللازمة في الحكم بالاجمال بقي في المقام امران الاول انه هل يشترط في الاجمال قيد زائد
على تلك القيود و هي علم السائل بان الامام ع يعلم بان السائل يعلم بان الامام ع يعلم بالواقعة ام لا يشترط ذلك مقتضى ... عدم الاشتراط ان ...
كون علم الامام ع بالواقعة بعد علمه بعلم السائل بعلمه صارفا عن الظهور لا ريب ان المخاطب يجوز له حمل اللفظ على خلاف الظاهر ما لم يعلم وجود الصارف
و التفات المتكلم بالصارف و سعيه عنه عن شعور كما ان الامر كذلك في كل المجازات لحمله على خلاف الظاهر فلابد ان يعلم المخاطب بعلم الامام بعلم السائل
الامام ع بالواقعة حتى يصح له صرف اللفظ من الظاهر و الحاصل انه لا يعتبر في صرف اللفظ عن ظاهره الا اذا علم بان المتكلم بشعور الصارف و هو لا يحصل الا في
القيد الاخير و يشكل بان اهل العرف يكتفون في الاجمال باجتماع القيود السابقة و لا يحتاجون في عدم الحمل على الظاهر الى انضمام قيد اخر ...
السر فيه ان علم السائل بالصارف المذكور الذي هو عبارة عن القيد الاخير الذي هو محل الاشكال نفسه العلم الفعلي و العلم الملكي اما الملكي
فهو موجود للسائل لا محالة و ان لم يعلم فعلا اذ المراد من ان يكون الصارف بحيث لو التفت الكلام الى العرف لكان من شأنه التفات اهل اللسان
اليه بان لا يكون خفيا كما في قولك اسد يرمي فقصدوه عن المتكلم بالتفات بان لا يكون المتكلم بقول اسد يرمي و لا يلتفت
بقوله يرمي و يريد الحيوان المفترس و كان من شأنه التفات المتكلم بحسب التعارف فعند قول المتكلم من اهل العرف

المخاطبات

ملخصها

القطعي

واجاب المتكلم من دون علمه بالمراد حكمنا بالعموم في المعاني لكن مع الشك في الاقتران بالقرينة المعينة حكم بالاقتران للغلبة المقدمة على الاصل فحكم بالاجمال وكذا الكلام في الثاني فاما
من جهة ان الفعل الصادر من المعصوم هل هو لازم الاتباع ام لا فهذا داخل في باب التاسي خارج عما نحن فيه

من اهل العرف لمخاطبة اينا سدا ير بعلم كل من المخاطب والمتكلم بالتفات الاخر بقوله بري صدور عن المتكلم بشعور بالعلم الملكي اي ما من شانه العلم
مان لبس خفيا يحتاج الى التنبيه وهذا العلم حاصل فيما نحن فيه بعد اجتماع القيود الخمسة اي العلوم الخمسة التي منها علم السائل بعلم الامام وفعلا
في السائل فبعد ذلك لا يحتاج في علمه بالتفات المسؤول الى القرينة الصارفة التي هي علم الامام بالواقعة بعد علمه بعلم السائل وعلم السائل بعلمه في
الفعل بعلم الامام **الثاني** انه هل يكون علم الامام بالواقعة بحيث يجتمع تلك القيود من خصوص الفاظ امره والكلام الى هنا انما كان على
طريقة القوم من جعلهم علم الامام من جهة هو من الصوارف والا فالتحقيق انه محل اشكال فلو قلنا بانه من الصوارف اي مما يجعل الجواب مجملا من
جهة التعدي الى غير تلك الواقعة الا لدليل خارج وان قلنا انه ليس من الصوارف جاز التعدي الى غير تلك الواقعة مع انا نرى حال العرف في
ذلك مختلفا فنشك في الالتفات وعدمه ونشك في احد الامرين بان الحكم المذكور لعله مخصوص بالواقعة المخصوصة المسؤول عنها بعد اجتماع القيود
يكون بناء هم على التعدي الى غير تلك الواقعة اما من باب المقايسة والخطاء او من باب الاعتماد على ذلك اللفظ وبعد تشكيكنا لهم بامر يحكمون بالاجمال
ولا يتعدون الى غير الواقعة وانهم في الجواب مختلفون فقد يكتفون في ارادة خلاف الظاهر بالعلم بالواقعة بالكيفية المخصوصة وقد يفصلون ويثبتون اختصاص
الحكم بتلك الواقعة بعد العلم بها ولا ندري ان ذلك من باب الاختصاص هل هو من باب اللزوم ام من باب التفصيل فحال العرف لنا مشكول فلا يجوز لنا الحكم
بان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين لكن نحكم بالاجمال بالنسبة الى غير تلك الواقعة لاجل شكنا في ان ذلك مجمل عند اهل العرف ام مبين
المقام الثاني فيما اذا كان السؤال عما يعم فانك المطلق منه الطبائع مشكلا بالتشكيك المذكور حمل على العموم اتفاقا مع ان فهم العرف
كذلك وان كان مشككا بالتشكيك الغير المذكور فقيل بالعموم وقيل بالفرد الشايع ونحن نقول ان كان مبينا لعدم حمل على الشايع لاختصاص السؤال
به فلعل الجواب مساو له لا اعم فيكون حكم النادر مجملا وان كان مضمرا اجماليا فان علمنا نحن بعدم التفات المجيب الى النادر بناء على الظاهر لاجتهاد او الوضوح
واضح فان شككنا في التفاته فكذلك نحن فقاهته وان علمنا بالتفاته الى النادر فاما ان يعلم المجيب بعدم التفات السائل الى النادر لا في الان ولا
بعد ذلك حمل على الظاهر ايضا فقاهته والوجه واضح وان علمنا بالتفاته الى النادر اما عند السؤال او مدة عمره حمل على العموم في صورة الالتفات حين السؤال
فلانه يحتمل ارادة السائل الكلي والمسؤول عنه والجواب عن الظاهر جواب بالاخص واللازم عند العقلاء الجواب اما بالمساوي او الاعم من السؤال والاخص
منه لكن لا بلفظ يشمل ظاهر الغير الظاهر كما فيما نحن فيه فان ذلك مستلزم للاغراء بالجهل واما في صورة علمه بالتفاته بعد ذلك فيشعر
وجهه كذا الكلام في الحمل على العموم لو علم المجيب بعدم التفات السائل حين السؤال وشك في انه هل يلتفت الى النادر بعد ذلك ام لا فيحمل على العموم
ايضا اذ المجيب في ذلك الاحتمال لا يصح له الجواب من خصوص لفظ الملتفت اليه السائل بلفظ مطلق اذ لعل السائل يلتفت بعد ذلك الى النادر فيتكلف
في الرجوع الى ظاهر اللفظ فياخذ بالظاهر وتصير ذلك اغراء بالجهل لو اختلف حكم الظاهر والنادر فلا بد من الحمل على العموم لاجل ذلك حكمنا بالعموم لو علم
بالتفات السائل وعدم حمل على العموم ايضا والحاصل انه اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر فاما ان يعلم المجيب بالتفات السائل وبعد التفاته او يشك وعلى
التقادير يحمل على العموم الا اذا علم بان السائل غير ملتفت الى النادر وانه لا يلتفت اليه بعد ذلك ايضا فتدبر ثم ان هذا انما كان بالنسبة الى الواقع واما
بالنسبة الينا فان علمنا بعدم التفات المجيب الى النادر او شككنا فيه حمل على الظاهر كما مر وان علمنا بالتفاته فان علمنا بانه كان عالما بان السائل غير ملتفت
الى النادر وانه عالم بانه غير ملتفت الان لكن يشك انه يلتفت بعد ذلك ام لا او انه ليس بعالم بان السائل ملتفت عند السؤال ام لا بل هو شاك فيه حمل
على العموم في كل هذه وكذا اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر ولم نعلم انه كان شاكا في التفات السائل وعالما بالتفاته واذا علمنا بالتفات المجيب ولم نعلم
كان شاكا في التفات السائل او عالما بعدم التفاته اصلا لم نعلم انه كان عالما بالتفاته او عالما بعدم التفاته اصلا او لم نعلم انه كان شاكا في حال السائل ام عالما
بالتفاته ام بعدم التفاته اصلا حمل في كل هذه على الظاهر والوجه في الكل واضح بقي في المقام شيء وهو انه قد حكمنا فيما اذا كان السؤال عما وقع وعلم علم الامام
بالواقعة بحيث اجتمع في الواقعة كل العلوم المعتبرة في الاجمال بالاجمال من جهة الافراد فاعلم ان ذلك جار في المتواطيات والمشككات البدوية والاجمالية فيكون الكلام في
مجملا من حيث العلم والجهل في كل مصاديق المتواطي والمشكك العموم فان الكلام في تمام الصور قد مر من حيث العلم والجهل الا في المتواطي والمشكك فيحمل على الاجمال في الجميع في تلك الصور
في جميع افراد الظاهرة ويختص الحكم بالواقعة المخاصمة ان قضي حصر في المتواطي والمشكك لو فرضنا ان الواقعة خالية عن العلم الحمل على العموم لكن في مبين العدم في تلك
الصور لا نقول بالاجمال بالنسبة الى النادر بل نحكم بخروجه للفظ اي لا رادة وبدخول الاول في الاجمال في الافراد الظاهرة الا النادرة وذلك لظهور اللفظ في الشايع من الافراد الشايعة
وذلك يكشف عن ان الواقعة المعلومة انما هي من الافراد الظاهرة ولا يجري ذلك في المشكك الاجمالي لمنع الغلبة فيه بحيث يحصل الظن فان قلت لعل بيان العدم لاجل غلبة الاستعمال
في الشايع لا لاجل وضعه للنادر فلا يجري الغلبة قلنا مبين العدم لا يكون موجودا الا فيما اذا كان ناشئا من غلبة الاستعمال فهو مبين فتامل لا هذا كله اذا كان الشك
في غير المراد **المقام الثالث** فيما اذا كان الشك في نفس المراد كما في المشترك والمجازات ونحوهما ونفصل الكلام فيه بتفصيل اخر بان يكون السؤال عما وقع او عما
يقع وعلى التقديرين اما يعلم علم المسؤول بالمراد فيما يقع او بالواقعة فيما وقع واما يعلم عدم علمه واما يشك في علمه وعدم علمه وعلى التقادير لما ان يكون مبين المعنى المشترك
او المجازات في نحوها المشهور ام لا فهنالك اثنا عشر صورة ستة منها وهي صورة وجود المشهور الاشكال في الحمل عليه اما الستة الاخرى ففيها اشكال والحق

فيما اذا كان السؤال عما يقع فيه

بعد ذلك وان سلك في الالتفات

الوجود ... اذا كان ناشئا ... عن عليه

ارجمودة

وأما من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة إلى غيرها كما هو ثابت من جهة التعدي لعدم الدليل المفصل في اعتبار الشخصية مثل النص فإن الطواف بالبيت صلاة في إفادة
التشبيه العموم مطلقا وإن لم يكن في البين أظهر أو الإجمال مطلقا أو إن لم يكن أقوى العقد يستدل على الأول بدليل الحكمة وهو قاصر أقول الحق أنه إن كان أظهر حمل عليه الأصل العموم كأنه في مقام
مقام البيان وإلا فالإجمال وإن شك في كون المقام مقام البيان أو الإجمال فالأولى مع غلبة البيان وإلا فالإجمال فيما يظهر الحال في عموم المنزلة والبدلية وحذف المتعلق والامتنان ح

إذ مع صحة العلم بعلم الإمام لا يغني علمه بما وقع من الخصوصيات عن إيراد السائل فيما يقع من الحكم بالإجمال والوجه واضح وأما الاربعة الاخر فتفصيل الكلام فيها — من المقام الرابع
أنه إن علم بصدور الجهل عن السائل ... الأمر بينه وأجاب المتكلم من دون علمه بمراد السائل حكم بالعموم في المقام والوجه واضح سواء علم عدم القرينة من القرينة
الخارجية أم من الأصل كما في صورة الشك في القرينة الدالة على علم السؤال إذا اعتبرنا الأصل ولكن لا إشكال في أنه هل يعتد من أهل العرف اللغة
بالمشترك بلا قرينة أم لا على فرض الصدور هل يجب التكلم بلا فحص عن المراد أم لا وعلى فرض السائل هل يعتبر أصالة عدم القرينة أم لا والتحقيق أنه لا يعتد
السائل السؤال بلا نصب قرينة على التعيين عند وجود الداعي على عدم النصب كما لو سأل السائل عن المعصوم هل أخذ معاملة ربوي عن هذا الرجل
مع اعتقاد أن المال الذي هو من ضمان والحد بعد أنه في الواقع منه فلو أجاب المعصوم بقوله نعم بلا نصب قرينة على حد المثال من تكاذ لك لا بد
على جواز أخذ منها لكن لا إشكال في أن المعصوم هل يجب بقوله نعم بلا نصب قرينة على التعيين والتعميم أم لا الحق أنه ينفحص ويفصل ويصرح بالتعميم
بقوله نعم مطلقا وإن كان الصحيح الواقع الأخذ منها إذ السائل بعد اطلاعه على أن المثال متعلق يتوقف ولا يحمل كلام الإمام على جواز الأخذ منها وعليه بنا
العرف فلا بد للمعصوم في مقام الحاجة من التعميم أو التفصيل وعلامة بأنها الآن يعلم أن السائل لا يطلع على أن المثال متعلق ثم إنه على فرض السائل
في كون الواقعة خالية عن القرينة المعينة أو مخوفة فهل يمكن التمسك بها في هذا المقام أم لا الحق لا لغلبة اختفاء الجهالات المتعلقة بالقرائن المعينة في
لكن المقام العرفية فلا يحمل السائل غالبا بتلك الألفاظ إلا مع القرينة المعينة وعلى فرض سؤاله بلا قرينة فالغالب المجيب يذكر القرينة المعينة
فحصل الوصف أصل العدم الذي يجيء من باب الوصف المفيد فظهر أن الحق في تلك الجهالات إذا وقعت في كلام الشارع الإجمال ما لم يتبين وأما الكلام
في حكايات الأفعال وهو المقام الثاني فالمراد بها حكاية فعل المعصوم أو قوله في واقعة خاصة كما لو قال وضع في بئر دابة فأمر بنزح أو أمر بنزح أربعين
والمفروض فيها أيضا عدم سبقها بالسؤال بخلاف ترك الاستفصال ثم إن الكلام إما من جهة أن حكاية الفعل من المعصوم هل هو لازم الإتيان أم لا
فيدخل في باب التأسي وأما من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة إلى غيرها فيدخل الكلام من تلك الجهة فيما نحن فيه وفي تلك الجهة التي يحكى
فيها إشكال لأن بناء العرف قبل تشكيكات أحد يا هم وقبل التفاتهم بأن الحكم لعله كان مخصوصا بالواقعة الخاصة بناؤهم على التعدي وبعد الالتفات
يتوقفون فلو علم أن الإمام أمر بنزح للسنور أربعين فبناء الناس على أربعين كلما وقع سنور في بئر دم إلا أن يلتفت للشخص إلى احتمال الاختصاص
فبناء العرف غير معلوم هل هو على التعدي أم لا ولا نعلم أن تعديهم في موضع لم تشكيكهم في محله وعلى أي تقدير فالحكم لنا بجمل إلا أن يحصل لنا التعدد
لما هو معلوم من الحال **الضابطة** إذا قال الطواف بالبيت صلاة والفقاع خمر استصغره الناس فظاهر في التشبيه العموم لم يكن في البين أظهر — الوجه الثالث العموم
ورابعها الإجمال إن لم يكن في البين أظهر وقد يستدل على العموم بأن الخمر مثلا أوصاف من الحرمة والنجاسة وغيرهما فإن كان المراد التشبيه
أن الفقاع مثلها في كل الأوصاف فالمطلوب ثابت أو في بعض معين منها عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف الفرض إذ الكلام عند عدم القرينة
أو في بعض غير معين عندهما وفي الواقع أيضا فغيره أن توجه المشابهة بين الشيئين في الواقع لا يمكن أن يصير مبهما إذ الشيء ما لم يتشخص
لم يوجد أو في بعض غير معين عندهما ولكن معين في الواقع ونفس الأمر ففيه أنه مع الإبهام عندهما والتعيين في نفس الأمر إما أن يكون للمكلف ما
بالمعين لو بقي فهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق وإما أن لا يكون عليه تكليفا فهو خلاف الفرض من تعلق التكليف أو في بعض معين عند المخاطب دون المتكلم
فهو غير متصور أو معين عند المتكلم دون المخاطب فهو إغراء بالجهل ويصير الكلام بغير ثمرة ويكون التكليف فيتجه تعين الاحتمال الأول ويرد عليه
أولا أن ذلك إنما يتم إذا لم يكن بعض الأوصاف أظهر من بعض وإلا تعين الحمل عليه لفهم العرف فلو قال زيد كالأسد فالتبادر الشباهة في الشجاعة لا في البخر
والشكل بخلاف تشبيه المنقش المصور في الجدار فإن الظاهر أن التشبيه في الصورة لا غير فلا بد من ملاحظة حال المشبه والمشبه به فإن كان في البين صفة أظهر
صفات المشبه به حمل على التشبيه بها ولا يكون مثل هذا التعيين خروجا عن الفرض وثانيا أن ذلك لا يتم على فرض عدم الأظهرية فنحكم بالإجمال
وباحتمال كون المراد فردا معينا عند المتكلم مجهولا عند المخاطب حيث لا إغراء بالجهل قلنا إنما يلزم ذلك لو كان المقام مقام البيان لا الإجمال كان
يكون المقام مقام رفع السلب الكلي أعم من الاتحاد في الأحكام فإن قلت لم لا تحمل على الإجمال ورفع السلب الكلي خلاف الغالب في كلمات الشارع لأن الغالب
فيها البيان **قلنا** الغالب في التشبيهات إلى الأظهر في البين وإلا في رفع السلب الكلي أي أنه في الإجمال لا البيان وأما الكلام في عموم المنزلة كقوله تعالى
هي بمنزلة هو ... من نوع ... فالأولى المتقدمة من إرادة العموم مطلقا أو الإجمال مطلقا أو العموم إن لم يكن أظهر أو الإجمال إن لم يكن أظهر والحق فيه نظير
الكلام في التشبيه من الحمل على الأظهر إن كان وإلا فإن كان المقام مقام البيان فالعموم وإلا فالإجمال وإن شك في كون المقام مقام البيان أو الإجمال فمن
حيث غلبة البيان محمل عليها وإلا فالإجمال والدليل واضح وأما الكلام في عموم البدلية نحو بدل هو كذا فهل هو بعد الأخير الآن الأربعة المتقدمة
من تعدد الأظهر ونحوه لأنه لتفصيل المتقدم أيضا لكن لا بيان نعلم أن الاحتمالات الأربعة في التشبيه والمنزلة إنما هي بالنسبة إلى جميع الأحكام الشاملة
للمشبه وما نزل الشيء منزلته وأما في عموم البدلية فلا يحتمل العموم بالنسبة إلى كل الأحكام المبدل منه بل الظاهر من قوله الشيء الفلاني بدل عن الشيء الفلاني
إنما هو ترتب أثر المبدل منه في البدل فلو كان الأثر متعددا فجيء فيه الاحتمالات الأربعة من العموم والإجمال والتفصيلين وأما فيه البدلية

في أسباب البيان في النص

في عموم المنزلة

في عموم البدلية

الاشتقاق

اصحابنا في الخطابات الشفاهية هل الخطاب الشفاهي يختص بالحاضرين ام يعمهم والغائبين ام يعمهما والمعدومين من اقوال اعلم انه اذا ثبت حكم للمشافهين فالاصل اشتراك الغائب والمعدوم معه بالاجماع محققا ومنقولا والنصوص وبناء العقلاء والاستقراء وبذلك اندفع الاصل الاصيل المقتضي لعدم الاشتراك في بعض الصور واذا ثبت حكم للنبي فالاصل شركة الامة معه للادلة الاخيرة مضافا الى ان السند دليل شرعي متابع

في معنى التشبيه

الاشتراك في جميع الاحكام والشرائط فلا يحمل هنا بخلاف الاول لبني فيفهم من قوله الطواف بالبيت صلوة اشتراط الطواف بالطهارة مثلا كالصلوة **ثم اعلم** ان عموم التشبيه اظهر من عموم المنزلة والبدلية اذ كان التشبيه بطريق الحمل وحذف اداة التشبيه واما اذا كان التشبيه بذكر اداة التشبيه فهو كالموصوف المحذوف واما عموم حذف المتعلق **فتفصيله** ان المقام اما ينصف او منفصل فقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله انما يطهر هذا بطهر نهم لعموم يطهر لكل شيء الا ما خرج ولا يطهر شيء وقد لا يفهم العموم فلا يظهر منهم العرف في الموارد ثم اعلم انهم قالوا ان اللفظ لو كان له معنى حقيقيا ودلت القرينة على عدم ارادته فان تحد معنا المجازي او تعدد وكان بعضها اظهر حمل عليه والا كان مجملا وكذا قالوا بذلك في الاضمار فان لم يحتمل الا معنى ثبتها واحدا واحتمل اضمار اشيا وكان بعضها اظهر حمل عليه والا اجمل اللفظ ولا ريب ان حذف المتعلق داخل في احد القسمين فاما معنى قولهم بالعموم وان كان جميع المحتملات اي القدر المشترك بينها في باب حذف المتعلق وقولهم بالاجمال في ابهم التشبيه نحو زيد كالاسد وكذا عموم المنزلة والبدل ونحو حرمت عليكم الميتة كلها من باب الاضمار وحذف المتعلق في المراد من زيد كالاسد التشبيه به في كل الاحكام في البيان فما وجه عنوانهم لكل من هذه بابا على حدة مع كون كلها من حذف المتعلق ثم ما وجه قولهم بافادة حذف المتعلق العموم واختلافهم في التشبيه وعدم فهمه ويمكن الجواب عن الاول بان تعدد المجاز قد يكون نوعيا كما لو لم يكن الحقيقة مرادة واحتمل مجازان نوعية متباينة بان يكون احد المجازات لعلاقة الاول والاخر لعلاقة ما خان والاخر لعلاقة المشابهة وهكذا وقد يكون شخصيا مع اتحاد النوع كما يكون للفظ معنى مجازي علاقته المشابهة لكن وجه الشبه متعدد والذي ذكروه من ان المجاز ان كان واحدا او متعددا بالتفصيل السابق فانما هو في تعدد المجاز نوعا والكلام في باب حذف المتعلق انما هو في تعدده شخصا واتحاده نوعا فلا تناقض ويمكن الجواب عن الثاني بان الحق ان اقسامها التشبيه ومنها المنزلة ونحوهما والكلام في باب حذف المتعلق انما هو في عمومها عموما بخصوص من اقسام حذف المتعلق وخصوص العنوان الثلث الا انا اهله بخصوصه لورود الاشتباه من فهم العرف ونحو فلعل بعض من القائلين بالعموم في حذف المتعلق كقوله وانزلنا من السماء ماء طهورا قائل بالاجمال في التشبيه لانكاره العرف وهكذا واما الامتنان فهو ايضا يفيد العموم كما في قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا فان لفظة ماء نكرة في سياق الاثبات لا يفيد العموم لكن لما كان المقام مقام الامتنان ظهر ان المراد هو ان كل ما انزلنا من السماء فهو طاهر مطهر وابهام المراد اما العموم فهو المطلوب او البعض المعين عند المتكلم والمخاطب فهو خلاف المفروض او المعين عند المخاطب فقط فهو لا يتصور هنا او المبهم عندهما وفي الواقع فهو ايضا غير معقول لانه لا يمكن الابهام في الخارج من حيث هو او المبهم عندهما المعين في الواقع فهو ايضا لا يتصور هنا لان المتكلم عالم بكل الاشياء وبقوله انزلنا فلا يتصور هو عالم بالمنزل واما المعين عند المتكلم دون المخاطب فهو ينافي الامتنان اذ الاخبار بانزال ماء معين لا يفهمه المخاطب فات بنفع الامتنان فلعل الحاكم بالعموم هنا مقام الامتنان العرفي **فائدة** اختلفوا في ان الخطاب الشفاهي هل يختص بالحاضرين ام يعمهم والغائبين ام يعمهما والمعدومين على اقوال وينبغي البحث برسم مقامات **المقام الاول** انه اذا ثبت تكليف للحاضرين فهل الاصل اشتراك الغائبين والمعدومين حتى يلحقهم الحكم ام الاصل الاختصاص بهم وانه لو ثبت تكليف للنبي او المعصوم فهل الاصل الاشتراك معهم ام لا والحق في تلك المقامات من حيث الاصل الاولي يختلف بحسب ان قلنا بجواز خلو بعض الوقايع عن الحكم فالاصل عدم الاشتراك فلو ثبت حكم للحاضر وشك في شموله لغيره حكمنا بانه ليس حكم مجعول في حق غير الحاضر في تلك الواقعة فهو كفعل البهائم لان الاصل عدم جعل حكم لغير الحاضر وان قلنا بعدم جواز الخلو عن حكم فان كان الحكم الثابت للحاضر ما سوى الاباحة من الاحكام الاربعة فالاصل عدم الاشتراك ايضا لاصالة ثبوت غير الحاضر عن ذلك الحكم بل يلحق الحكم في حقه الاباحة للاصل وان كان الحكم الثابت للحاضر الاباحة فالاصل الاشتراك لاصالة عدم الجعل لغير الحاضر مع ان الجعل يقينية وانما الشك في متعلق الجعل بان كل المكلفين او خصوص الحاضرين فنفي الجعل في الحقيقة في الحادثة فالاصل بالنسبة الى الجعل اما غير جار واما غير معتبر عند العقلاء **قلنا** اصالة عدم الجعل وان لم تجر بنفسها لكن الاصل جار بالنسبة الى لازمه فان من لوازم كون المتعلق الجعل كل المكلفين استحقاق الغائبين عقابا ما كان واجبا على الحاضر مثلا وارتفاع الحالة السابقة على البلوغ بالنسبة الى الغائبين وهي تساوي الطرفين فعلا وتركا والاصل عدم استحقاق العقاب وبقاء الحالة السابقة سلمنا عدم جريان الاصل لكن لا يكون دليلا على الاشتراك لا الاختصاص فلا يجوز الحكم بتعدي حكم الحاضر الى الغائب وهو المطلوب اذ المفروض من ثمرات الاختصاص عدم جواز التعدي اما المدعى على التعدي والتعدي لا دليل عليه **فان قلت** ذا قلنا بعدم جواز الخلو عن الحكم ثبوت ما سوى الاباحة للحاضر حكمت بالاختصاص لاصالة البراءة بالنسبة الى غير الحاضر فيكون حكم غير الحاضر الاباحة **وفيه** ان هذا الاصل معارض باصالة عدم تعدد الجعل المقتضية للاشتراك في الحكم اذ لو اختلف الحاضر والغائب في الحكم لزم جعل حكمين حكما للحاضر واخر للغائب والاصل عدم تعدد الجعل وهذا الاصل مقدم على اصل البراءة فلا بد من الحكم بوحدة الحكم المجعول بالاشتراك لا يقال اصل الاباحة والبراءة معتضد باستصحاب الحالة السابقة على البلوغ بالنسبة الى الغائب فيتقدم على اصالة عدم تعدد الجعل لانا نقول اصالة عدم تعدد الجعل استصحاب موضوعي وذاك استصحاب حكمي والموضوعي والحكمي انما يقدم على الحكمي فان كان وجود قلنا ان الحكم بالاباحة ما وجب على الحاضر بالنسبة الى الذي بلغ بوجه يعد الجعل اذ الواقع احكام غالبه مجعولة من الشارع على سبيل العموم فيدفع حكم

في الخطاب الشفاهي

وإن ثبت حكم للائمة وكذا ثبت للرجال عم النساء وبالعكس أو قول وإذا ثبت للأحرار عم العبيد وبالعكس كل ذلك لبناء العقلاء والاستقراء وظهور الإجماع ثم محل النزاع في المراد من الخطاب الشفاهي
لا فيما وضع له الخطاب الشفاهي وفيما كان الخطاب جمعا لا مفردا وفي خطابات الكتاب والسنة لا مثل الحديث القدسي تنبيه

في الخطاب الشفاهي

الغائب تحت تلك العمومات كقوله كل شيء مطلق الخ فلا يحتاج في حكم الغائب لو كان هو الإباحة إلى جعل جديد بل يكفي الجعل العام فلا يجري قاعدة
تعدد الجعل فيمكن ان يقال ان الشارع المقدس جعل حكم الإباحة مع كون الوقايع مختلفة بالنسبة إلى الطائفتين بجعل واحد بان يقول أيها العباد
كل شيء لكل احد مباح الا من ترد بشيء او نهيت عنه وذلك كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي فكل من ورد له امر بشيء او نهي عنه كالحاضر
لم يكن ذلك الشيء مباحا له ومن لم يرد له امر او نهي كالغائب فيما فرضنا كان ذلك مباحا له واندرج تحت الخطاب العام فلا يلزم في الحكم بكون
ذلك الشيء الواجب على الحاضر مباحا للغائب تعدد الجعل بالنسبة إلى الإباحة بل يكفي الجعل العام ويسلم اصل الإباحة للغائب عن المعارض لكن ذلك
الجعل العام متحقق في الخارج بالنسبة إلى الإباحة كما قلنا من الحديث واما في غير الإباحة فيستلزم اختلاف الحكم تعدد الجعل فلو كان شيء واجبا على الحاضر
ومحرما على الغائب كان مستلزما لتعدد الجعل سواء جعلنا الوجوب والحرمة بالنسبة إلى الوقايع جعلا خاصا لكل واقعة ام جعلا عاما بالنسبة إلى الوقايع
الواجبة والمحرمة كان يجعل لكل الافعال الواجبة ويقول مرة واحدة ان تلك الافعال واجبة وكذا الافعال المحرمة فانه مع ذلك ايضا يستلزم الاختلاف
تعدد الجعل اذ نحتاج حينئذ إلى جعل عام للواجبات بالنسبة إلى الحاضر وجعل عام للواجبات بالنسبة إلى الغائبين لان المفروض اختلاف تحقق الواجبات
والمحرمات بالنسبة إلى الحاضر والغائب فلا يمكن ان يكون جعل الواجبات بالنسبة اليهما بجعل واحد خاص وعام ولم يرد ايضا مثل عموم الإباحة في شأن الاحكام
كان يقول كل شيء واجب على كل العباد الا ما خرج حتى يمكن فرض عدم تعدد الجعل مع الاختلاف كما في الإباحة ففي غير الإباحة يكون الاختلاف مستلزما
لتعدد الجعل لانه بخلاف الإباحة كما هو محل الفرض ثم اعلم ان كل ما ذكرنا انما هو في صورة احتمال كون حكم الغائب الإباحة واما اذا ثبت حكم الحاضر
ما سوى الإباحة ودار الامر في الغائب بين اشتراكه مع الحاضر وبين كون حكمه حكما آخر من الاحكام الاربعة سوى الإباحة مخالفا مع حكم الحاضر فصوره
سوى الصور هنا ان يكون حكم المشافه وجوب شيء ولم نعلم انه واجب على الغائب ايضا ام محرم فيحكم بالاشتراك لاصالة عدم تعدد الجعل وثانيها ان يكون
عكس ذلك فيحكم ايضا بالاشتراك لاصالة عدم تعدد الجعل وثالثها ان يكون حكم المشافه استحباب شيء وشككنا في استحبابه او كراهته للغائب وحكمه ايضا
كراهة شيء وشككنا في استحبابه او كراهته للغائب لاصالة الاشتراك لاصالة عدم تعدد الجعل ورابعها ان يكون حكم المشافه وجوب شيء وشككنا في
وجوبه او استحبابه للغائب او حرمة شيء وشككنا في كراهته وحرمته للغائب فيحكم ايضا بالاتحاد لاصالة عدم تعدد الجعل المقدم على اصالة البراءة المقتضية
للحكم بالاستحباب او الكراهة ونظيره حكم شأن الشيء مما ذكرنا والحاصل فيما سبق ان الاصل الاصيل امران فلما يجوز تخلو الواقعة عن الحكم فالاصل
الاختصاص مطلقا وان قلنا بعدم جواز ذلك واحتمل كون حكم الغائب الاباحة وكان حكم الحاضر ما عدا الاباحة فالاصل الاختصاص ايضا وان لم يحتمل
كون حكم الغائب الاباحة واحتمل كان حكم الحاضر ايضا الاباحة فالاصل الاشتراك وعلى هذا اصل وارد على الاصل الاصيل بحيث يقتضي الاشتراك
في كل المقامات الا ان الحق ثم ينهض ذلك الاجماع المحقق على الاشتراك في كل الموارد الا ما اخرجه الدليل نحو وجوب الجمعة على الغائب مع وجوبها على الحاضر فانه لأجل النزاع
في ان وجوب الجمعة مطلق او مشروط لا ان النزاع في الاشتراك وعدمه وللأخبار المتواترة معنى كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله حلال
محمد حلال الى يوم القيامة وحكم الاولين والآخرين الى غير ذلك من النصوص التي هي بتلك المضامين والمراد من الاولين والآخرين من حضر زمان النبي
والآخر فلو ثبت حكم لاحد من الاولين كالنبي ثبت للكل بمقتضى تلك الرواية فان تلك الرواية لما ثبت عن النبي صح حتى يقال انها لا ينصرف الى نفسه فبناء
العقلاء والاستقراء والاجماعات المنقولة هذا هو الكلام بالنسبة إلى المشافه والغائب لو ثبت حكم للنبي فهل الاصل الاشتراك السابق ام الاختصاص
مقول الاصل الاصيل هنا ايضا ما مر في السابق من التفصيل واما الاصل الوارد على الاشتراك المطلق موجود هنا ايضا لبناء العقلاء والاستقراء والعموم
نحو حلال محمد وغيره من النصوص وحينئذ فما تمسك اليه اجلاهم ان التأسي بل من الادلة وحجة ولا من جملة التسهيل المعصوم فلو كان احتمال الاختصاص
بالمعصوم في الاشتراك لم يكن لقولهم بعضه من الادلة وجه مع انهم مطبقون على حجيته فالاصل الاشتراك ما لم يظهر خلافه **فان قلت**
لعل قولهم بحجية قوله انما هو فيما ثبت فيه الاشتراك كما قلنا بالاشتراك في حكم شرب التتن وشككنا في انه حكمه الجواز ام الحرمة فاذا رأينا النبي شرب
التتن حكمنا بالإباحة **قلنا** هذا خلاف الظاهر منهم فان بناءهم على الحجية من دون نظر الى ثبوت الاشتراك في الواقعة وهذا بل لا يلتفتون الى ذلك الا نادرا
مضافا الى الادلة لزوم التأسي ولو ثبت حكم للائمة فالاصل الاصيل هو ما مر والاصل الثانوي هو الاشتراك ايضا لبناء العقلاء والاخبار والإجماع
على حجية السنة من الادلة وإنما التأسي بعد ضم عدم القول بالفصل والاستقراء وإنما لم نحكم بالاختصاص بالائمة مع انهم قد ادعوا وما يتوهم كون لزوم العمل
بالعلم من خصائصهم فيه كونه لو ادل لزم عليهم حق [illegible] العلم فهو لو كان الكلام وان دل [illegible] عند الامكان فقط [illegible]
لهم **فان قلت** انه لا يمكن لهم ستر العلم فلذا لا يجوز لهم العمل بالظن بخلافنا **قلنا** المراد ثبوت الاختصاص حكم المعصوم بحيث لا يتجاوز الى
غيرهم مع وجود ذلك المناط في غيرهم واما الاختلاف معهم في الموضوع فهو مسلم ونحن نقول ان للائمة احكاما كثيرة كعدم امكان سد باب العلم وعلمهم بكل
الاشياء ادراكا كالشجاعة [illegible] ولو ثبت حكم للرجال والنساء فالاصل الاصيل هو ما مر والاصل الثانوي الاشتراك ايضا لبناء العقلاء
والاستقراء **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع ومبحث **الاولى** في انه ليس هنا اصل [illegible] ان الخطاب موضوع للحاضرين [illegible]

في بيان التفصيل في الحكم [illegible] في الواقع

في بيان ان الغائب [illegible] في الاحكام

في بيان انه ليس [illegible] النبي [illegible] هل [illegible]

في بيان تحرير محل النزاع

في خطاب الشفاهي

والمعدومين او في ان المراد من الخطاب الشفاهي ما هو مع قطع النظر عن الوضع وعلى الاول يجعل المسئلة لغوية دون الاخير نظيره من كلام الاول حيث قال اصل ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس لا يعم بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب وانما ثبت حكمهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر الخلاف وقد ذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم انتهى والظاهر من قوله بصيغته ان يكون النزاع في شمول اللفظ وعدمه فيكون المسئلة لغوية لكن يكون النزاع في المراد لا في الوضع اما اولا فلظهور كلام صاحب المنية فان قوله ما وضع لخطاب المشافهة ظاهر في ان الوضع لخصوص المشافهة بما لا كلام فيه وانما الكلام في ان المراد من صيغته هل هو الموضوع له ام الاعم ولو لم يكن كما ذكرنا لكان قوله ما وضع لخطاب المشافهة تكرارا بما النسبة في قوله وتفصيلا بالتنبيه الى اصل الخلاف في ظاهر العبارة فيصير الكلام منزلة ان يقول ما وضع لخطاب المشافهة فهو موضوع لخطاب المشافهة وقيل غير موضوع له اذ بعد فرض الوضع للمشافهة لا معنى للقول بالشمول للمعدوم الا بارادة عدم الوضع للمشافهة ولئن بهذا الانفصال وجعلنا النزاع في المراد لم يلزم شيء من الامرين واما ثانيا فلظهور استدلالهم بقبح تكليف المعدوم في الخطاب اليه ولا دخل لذلك بالوضع فان مراد صاحب المنية من قولنا انه لا يعم المعدومين يا ايها الناس ان ذلك قبيح لا انه ليس موضوعا له لغة واما ثالثا فللاتفاق على ان الوضع للمشافهة لا غير فيكون النزاع في المراد ثم ان ظاهر صاحب المنية ان المسئلة ذات قولين وان الخلاف بين القائلين باختصاص الخطاب بغير من تأخر وقيل باختصاصه بالحاضر الفاهمين وقيل بشموله للغائبين والنزاع اذن في اختصاص الخطاب بالحاضر او شموله لغير الحاضر لا في اختصاصه بغير من تأخر وشموله لغير الحاضر لا في اختصاصه بغير من تأخر وشمولهم في المسئلة ثلثة الاقوال كما اشرنا اليه

الثانية عنوان المسئلة هل النزاع فيما كان خطاب الشفاه بلفظ الجمع يشمل المفرد الحق الاول لنقل عدم الخلاف على خروج المفرد واختصاصها بالمشافهة وان امكن شمولها للمعدوم كقوله ولا ينفعها الى يوم القيامة ولا يتبع المولى واما ما لا يمكن شمول لغير المخاطب من المفرد كيا ايها الرسول ونحوه فاختصاصه بنفس المخاطب واضح ولم يظهر التمثيل بقوله يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس فهو شاهد لذلك فما في كلام صاحب المنية لا يعم بصيغته هو التناول الاستغراقي لظهور لفظ العموم فيه ولو كان المفرد داخلا في محل النزاع يكون المراد من العموم فيه العموم البدلي وارادة الفرد المنتشر من لفظ العام خلاف الظاهر فتعين كون المراد العموم الاستغراقي وهو لا يكون الا في صيغة الجمع ونحوها

الثالثة نحو خطاب الكتاب في النزاع لا كلام فيه واما الخطاب الشفاهي في السنة فالظاهر خروجها عن النزاع لظهور الاتفاق عليه وظهور الاسئلة الا في خروجهما واما الحديث القدسي فهو وان جرى فيه النزاع كالكتاب بل الادلة لكن لم ار من مثله الباب من الاختصاص بالكتاب

الرابعة الخطاب توجيه الكلام نحو الغير او الكلام الموجه الى الغير كما يوجد هذا المعنى في كلام مشتمل على اداة الخطاب كيا ايها الناس ونحوكم وانتم كذا يوجد نحو قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فان هذا الكلام ونحوه وان كان من حيث الوضع خبرا الا انه من حيث الالقاء والتوجيه الى الغير خطاب فهو نحو كلام الخبر خطاب من حيث الالقاء وان كان من حيث المدلول خبرا واما يا ايها الناس فهو خطاب الفاء ومدلولا فهل النزاع في القسمين من الخطاب معا او في خصوص ما اشتمل على اداة الخطاب وجهان اظهرهما اشهر وان عنونوا بقولهم ما وضع لخطاب المشافهة ثم لو قلنا بدخول ما كان خطابا من حيث الالقاء في محل النزاع كان الخلاف فيه من حيث الالقاء يعني انه يقع النزاع في ان المتولد من القاء هذا الخطاب هل هو القائه الى الحاضر او اليهم والى المعدومين واما جهة المدلول فلا يدخل في النزاع بل المراد من الناس كل الناس في الاية المتقدمة وان قلنا باختصاص الالقاء بالحاضر فقط

الخامسة ثم ان من يقول بعموم الخطابات الشفاهية هل هو ان تلك الخطابات متوجهة الى المعدومين وانهم مقصودون بتلك الخطابات القاء وارادة كالحاضر او انها متوجهة الى المعدومين من ارادة الالقاء بان يكون مثل يا ايها الناس القاء الى غير المعدومين لكن المراد من الناس كل الناس حتى المعدومين ويكون الملقى اليه الكلام مكلفا بالتبليغ الى غيره فيكون الحاضر والمعدوم مشتركا في ارادتهم من اللفظ الى ان الالقاء مختص بغير المعدوم وذلك كان يقول المولى لبعض عبيده الحاضر يا عبيدي يجب على كل عبد من عبيدي اكرام فلان فالملقى اليه هو الحاضر من العبيد والمراد من لفظ كل عبد يجب على الحاضر التبليغ الى الغائب مراده ان الكتاب ليس من باب الخطاب بل من باب تأليف المؤلفين الذي يكون المقصود منه الالقاء الدائم لكل من يجيء بعدهم منه شيئا او الكتاب من باب المراسيل التي يبعث ارسالها ويكتب الى الغائب وان لم يبعث الى المعدوم فهو يقع وان الكتاب من باب المراسيل بل يعني شمول المعدومين الخطاب للمعدوم وشمول الخطاب النفسي القديم الذي هو لا محالة متوجه الى كل المكلفين في القدم كلهم كانوا معدومين فلا وجه لتخصيص الخطاب ببعض دون بعض وان الكلام من باب النداء المستمر والخطابات العديدة كل من يقرأ فهو من حيث قراءته مخاطب ومن حيث سماعه مخاطب او ان مراده من التعميم في الحكم والاشتراك فيه وعلى الاخير يصير النزاع لفظيا اذ اكثر الامامية القائلين بالاختصاص لا ينكرون عموم الحكم ولو بدليل خارج وكذا ارادة من لفظ بل يكون واحد الاحتمالات السابقة في هذا المعنى ومنكر ومنكر غيره ومجيد وانا مراد من يقول باختصاص الخطاب بالحاضر الفاهمين فهو في الخطاب مختص بالحاضر لو خطاب الله تعالى عبارة عن توجيه الكلام والكلام الصادر منه تعالى انما يكون صادرا بطريق خلق الالفاظ في الاجسام والكلام هو اللفظ بتلك الالفاظ والمتكلم هو اللفظ هو الموجد للالفاظ فالله هو الموجد لتلك الالفاظ في الغير متكلم ومخاطب ان الخطاب بطريق ايجاد الكلام في الغير يتصور اذا كان الصدور من الغير ويعرف باخبار الموجد المخاطب لا يصدق عليه المتكلم والمخاطب الا اذا وجد الالفاظ في الغير

ثم اعلم ان الخطاب لغة القاء الكلام نحو الغير شايع

في خطاب المشافهة

فهل هو صادق في تلك الالفاظ من تعبير جبرئيل المقاصد على الله المتكلم والمخاطب نعم لو كان الايحاء بطريق الجبر كما في شجرة طور صدق على الله المتكلم فلذلك الاولى ان كلام الله سبحانه الفائض على النبي كان مجبورا على القراءة كان النبي مختارا فيجب كون القرآن خطاب الله تعالى انما هو حين صدوره من الملك لا من النبي ولا ريب حين صدور الخطاب من الملك لم يكن كل الحاضرين سامعين فلا محيص يكون خطاب الله المشافه به كيا ايها الناس ملقى الى النبي لكن الذي يقول باختصاص الخطاب بالحاضر يقول ان المدلول انما هو الحاضرين ففيه ان المعدوم فالمراد من الناس هو الحاضرون فمراده من اختصاص الخطاب بالحاضرين واما حضرة الالفاظ في كل الخطابات مختصة بالنبي **الثانية** اتفقوا على جواز الخطاب بالموجود وعلى منع الخطاب بالمعدوم الصرف واختلفوا في صورة التعليق الذي هو ما نحن فيه لكن يشكل دعوى الوفاق على منع الخطاب بالمعدوم الصرف لان لازم الاشاعرة القائلين بعموم الخطاب هو ان يكون الخطاب بالمعدوم الصرف جائزا لان الكلام النفسي قديم والخطاب في القديم لا يكون الا الى المعدوم الصرف الا ان يقال ان النزاع انما هو في الخطابات اللفظية الكاشفة عن الخطابات النفسية وفي تلك الخطابات التي هي محل النزاع وقع الوفاق على بطلان المعدوم الصرف وجواز الموجود الصرف ووقع الخلاف في المعلق **المقدمة الثالثة** في ثمرة النزاع وله ثمرات منها ان لازم قول المعممين اثبات التسمية لنا ولازم القائلين بالاختصاص الاجمال لنا في التعميم لو فهم المعدوم من الخطاب شيئا فيقول هذا خطاب خوطب به فانا مكلف بما فهمت منه اما الصغرى فبالفرض واما الكبرى فلقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بل التصحيح فيه ولما قلنا ما قولنا بالاختصاص بالحاضر فلا يصح قول القائل هذا خطاب خوطب به مع تجويز ارادة خلاف ظاهره لا خفاء فيه بالقرينة بالنسبة الى المخاطب **فان قلت** الاصل عدم القرينة **قلنا** هذا يجري في القرينة اللفظية اما اذا كانت حالية فلا اصل للقطع بوجود حالة بين المتكلم والمخاطب فان الحالة اما ساكتة وهي قليلة واما دالة وعلى فرض الدلالة اما مؤكدة واما مؤسسة وهي اما سابقة لما صارفة او معينة او مفهمة فيمنع القطع بوجود الحالة واحتمال كونها صارفة يكون الشك في الحادث فلا يجري الاصل **فان قلت** اذا كانت القرينة حالية قلنا الاصل عدم التفات الحاضرين الى القرينة **قلنا** التفات المتكلم والمخاطب الى الحالة قطعي فالشك بالنسبة اليهم شك في الحادث فلعل الملتفت اليه صارف عن الظاهر فالخطاب مجمل **فان قلت** جرى على عدم الاعتبار باحتمال القرائن الحالية قلنا الاجماع لم يثبت فثبت الاجمال على فرض الاختصاص الا ان يدعى ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرائن الحالية بل يعملون باصل عدم القرينة مطلقا وثانيا بان لازم ما ذكر اجمال كل خطابات الكتاب والسنة لاحتمال وجود القرينة الحالية في الكل مع ان بناء الكل على التمسك ولا ينحصر في الاستدلال على الادلة اللبية وثالثا بانه لو كان هذا سببا للاجمال على القولين ولو لزم البناء لزم على القولين كما سيظهر وجه تسميتها عدم لزوم الفحص عن المخصص للحاضر على التعميم ولزومه على القول بالاختصاص اذ على الاول ذلك فهم المعدوم من الخطاب شيئا بالشكل الاول مثل ما مر في الثمرة الاولى واما على فرض الاختصاص فيتم الصغرى واما تتميم الصغرى فلعل المراد خلاف ظاهر الخطاب فيحتاج الى الفحص عما فهمه المخاطبون وطريق تحصيل ما فهموه المسلك مع عدم القرينة او عدم النقل فلا بد من تاسيس الحقيقة الشرعية والتصحيح بالاعم والنقل لما قبل المحقق بتعارض العرف اللغة واما الاستدلال بما يحصل به العلم الظاهر بما فهمه المشافهون من الخطاب كلما فهموه من الخطاب فهو حكمهم فهذا حكمهم اما الصغرى فلتلك الاصول المقتضية لكون الظاهر عند المشافه هو ظاهر المعنى مثلا واما الكبرى فلقبح الصغرى منضمة الى قبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه ثم يجعل نتيجة الشكل المذكور صغرى لشكل اخر ويقول هذا حكم المشافه وكل حكم المشافه حكم للغائب اما الصغرى فلما ثبت من الشكل السابق واما الكبرى فلادلة الاشتراك واما المعمم فلا يحتاج الى اعمال تلك الاصول والمباحث والى ترتيب هذين الشكلين بل هو بمنزلة ويكتفي على ترتيب شكل واحد كالمشافه والفرق بين الثمرتين انه على الاولى لا يحصل البناء على القول بالاختصاص حتى بعد اعمال تلك الاصول بخلاف الاخيرة فانه يحصل الاجماع على القول بالاختصاص ايضا لكن بعد اعمال تلك القواعد برفع الاجمال ثم ان تفضيلنا بكون فهم المعدوم مطابقا لفهم المشافهين انما له في الكلام اذا ظن ان المعمم في صورة القطع بالمخالفة ايضا يقول بلزوم المتابعة كالقائل بالاختصاص واما الثمرة في صورة الشك في المطابقة والمخالفة التي هي اغلب الصور فلك ابطال تلك الثمرة اولا بان بناء اهل العرف على لزوم الفحص علموا بتعلق الخطاب الى الغائب مع اختلاف الزمان فيتفحصون بعد تحصيل المشافه فلو لم يتفحص فلانه الحاضر يجب على كل غائب التفحص بحكم لتفهيم الحاضر ولا يكتفون بما فهموه بانفسهم عن فهم الحاضر وان علموا بتعلق خطاب اليهم ايضا الثاني ذلك ولا وعلى باختلاف الفهم واختلفوا فيه وثانيا بانه لا ريب في حصول الاختلاف بين زماننا وزمان المتقدمين في اللسان في حصول الخطاب في ذلك الزمان محفوفا بالقرينة بعيد زماننا من حصول النقل والاشتراك ونحوهما بالنسبة الى بعض الالفاظ بحيث اوان في خطابه الى المشافهين شيئا يعلم الفهم الحكم وهذا الاختلاف حاصل في غاية الكثرة بحيث علمنا في بعض الموارد المخالفة وفي بعضها الموافقة منها شككنا غالبا لكن نعلم اجمالا في تلك المشكوكات بحصول الاختلاف بين الزمانين في بعضها فنقول في خصوص المشكوكات الذي هي محل الثمرة ان كان الاختلاف في الواقع فهم منها الحاضر شيئا والمعدوم غيره لاختلاف اللسان في الواقع فيمكن ان يكون فيها كل من الحاضر والمعدوم مكلفا بما فهمه في زمانه ولا شيء منهم مشكوك لتعدد حكم الله الواقعي عند التبيان لاشتراك لانه لا ريب ان الخطاب في صورة الاختلاف مبني على القول بالاستعمال عند الحاضرين بمعنى انه لو كان اللفظ عند الحاضر بمعنى وعند المعدوم بمعنى اخر فلا ريب انه عند عدم القرينة على ارادة الحاضرين يحمل على المعنى الحقيقي عندهم وعلى فرض المعدوم يحمل المعنى الحقيقي عندهم فتعدد الاستعمال بلا قرينة

في ثمرة النزاع

سطلا احاط الكلام الموجه الى الغير ولا ريب انه حقيقة لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الخارجي الحاضر نحو السامع القائم للخطاب في كونه حقيقة مع تعدد بعض الشرائط
وجهان كما ان في اشتراط كونه القاء باللفظ ام يحتمل مثل الاشارة احتمالان فتأمل

في خطاب المشافهة

يختلف عندهم وكان قاعدة الاستعمال مع القرينة يختلف عند الفريقين فعند الحاضر المحتاج الى القرينة المعنى المجازي عند المعدوم وبالعكس فإذا ورد
خطاب بلا قرينة كان فهم الحاضر والمعدوم فيه مختلفا ولا ريب ان الخطاب انما ورد على قاعدة الاستعمال عند الحاضر لفهمه فيدل من الحكيم حين الخطاب
الى الحاضر ولازم ذلك ان يكون تكليف الحاضر هو ما يقتضيه قاعدة الاستعمال الحاصل من الحكيم وان اختلف فهمه فهو مراد ما من لزوم لغو المعدوم
بفهم المشافه لزوم الاخذ بما يقتضيه قاعدة الاستعمال في لسان المشافه ولا خصوصية لفهم المشافه لانه ان اختلف فهم ما يقتضيه قاعدة الاستعمال الحاصل وهو لا يكون
بفهمه معتبرا فلما علم ان قانون الاستعمال في زمان الحاضر الحاضر على فهم المشافه فاذا ثبت ان تكليف الحاضر هو ما يقتضيه قاعدة الاستعمال عنده فذلك يقتضي تعدد
الاحكام الواقعية بالنسبة الى الطائفتين وقد عرفت بطلانه من الاشتراك او لزوم التخصيص والتصويب الاشعري القائل بالتعبّد وبل التصويب فلا يبطل الثمرة عندنا
المراد اثبات الثمرة مع قطع النظر عن التصويب وليس بعض الامامية قائلين بالتعبّد فان اكثرهم يقول بالتصويب وايضا المصوبة يقولون بان الحكم المنزل لو لزم
تحصيل الظن به وتحصيل الاحكام بما يقتضيه قواعد الاستعمال عند الحاضر فهم لا ينكرون لزوم الفحص واما ان يكون الحاضر مكلفا بفهم المعدوم
فهو تكليف بما لا يطاق واما كل منهما مكلف بفهم الآخر فكذلك واما ان يكون كل منهما مكلفا بفهم ثالث فكذلك اذ لا ثالث في البين واما ان يكون
المعدوم مكلفا بفهم الحاضر وهو المطلوب فلا ثمرة في المقام **وثالثا** سلمنا عدم وجود العلم الاجمالي في المشكوكات ووجود موارد يختلف فيها فهم
الحاضر المشافه والمعدوم فلا اقل من الشك ولكن مقتضى الاشتراك في التكليف هو ان يكون كون حجية فهم المعدوم لا لاجل فهمه بنفسه بل لاجل اتباع
فهم الموجود في الاخذ على قواعد استعمال الائمة وتحصيله باعمال الاصول **ورابعا** بان نعد اتباع المعدوم للحاضر وعمل كل منهما بما يقتضيه قاعدة
الاستعمال عنده يتفرع على استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين او الحقيقي والمجازي وهو باطل وعلى فرض التسليم فلا اقل من كونه خلاف الظاهر فلا يلتفت اليه
وخامسا بانه لو لم يلزم الفحص واتباع قانون الحاضر في صورة الشك في مورد الثمرة لزم الفحص ايضا في صورة القطع بالمخالفة بين القانونين
والحال ان لزوم الفحص اجماعي بيان ذلك ان الوجه في الاتفاق على لزوم الاتباع عند المخالفة ليس الا القطع باتحاد حكم الحاضر والمعدوم في الواقع
ان الشارع حين الخطاب وبيان الاحكام الواقعية انما اجرى الاستعمال على قانون واحد ومراد واحد مطابق لقانون الحاضرين فلا بد لنا ايضا في مقام تحصيل
الحكم الواقعي اتباع ما يفهم من مراد ذلك القانون الذي يجري عليه الاستعمال ويجب على الحاضرين ايضا ذلك فلا بد لنا من الفحص عن قانون الاستعمال عند
الشارع الذي هو بعينه قانون الحاضرين فلو احتمل تعدد حكم المعدوم والحاضر ومراد كل في قانون استعماله فلم يجب في صورة القطع بالمخالفة الفحص فلم
لا يتبع كل قانون استعماله فهذا كاشف عن ان بناءهم على الاتحاد واذا كان كذلك كان المراعى هو قانون استعمال الشارع الجاري على قانون واحد وهو
قانون الحاضر سواء كانت المخالفة معلومة ام مشكوكة **وسادسا** بانا سلمنا احتمال تعدد الحكم في الواقع لكن نقول على القول بالتعميم لو لم يفحص المعدوم
وحصل قانون الحاضر وعمل به لكان ممتثلا بالتكليف الواقعي قطعا واما قبله فالامتثال مشكوك والقطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال
لاحتمال كون اختلاف اللسان والزمان المعلوم من اجمال القرينة على ارادة خلاف الظاهر بالنسبة الى المعدوم المخاطب فلا بد من تحصيل القطع بالامتثال ولا
يحصل الا بالفحص **وسابعا** بان جاعل الثمرة اما يقول بخلو الواقعة عن الحكم جوازا في حق المعدوم فلا يجب عليه الفحص بل الاصل عدم الجعل فلا فرق بين
القولين فان قال في الاول ان الخلو لانه خلاف الضرورة وخلاف تعلق الخطاب بالكل فنقول انما ثبت ذلك الاشتراك بين الحاضر والمعدوم في الاحكام
فيجب لزوم الفحص عن القانون الذي يجري عليه استعمال الشارع سواء قلنا بالعموم او الاختصاص المانع منها واما لم يثبت ذلك الاشتراك ويحتمل عدم تعلق الحكم فلا يلزم الفحص على القولين ايضا واما على قول التعميم فواضح لانه مهمل بعد الخطاب الذي لم يعلم خلافه من قرينة واما على الاختصاص فلانه لا دليل
لزوم مخصص مما خوطب به الحاضر فيرجع عند العمل الى الاصول العملية ولا يجب عليه الفحص **والحاصل** انه ان ثبت الاشتراك لزم الفحص على القولين والا
لم يلزم على القولين فلا ثمرة في البين حينئذ وقد ظهر من هذا الجواب الثالث من الثمرة الاولى من انه ان لزم الاجمال لزم على القولين وان لم يلزم فكذلك
وثامنا بانا سلمنا عدم ثبوت الاشتراك لكن تلك الثمرة لا تتم على كل الاحتمالات في قول المعمم نعم لو قلنا ان مراد المعمم هو تعلق الخطاب بكل المكلفين
القاء ومدلولا لصح ما ذكره من عدم لزوم الفحص على هذا القول لانه خطاب تعلق بهم لفظا ولا قرينة على ارادة خلافه واما لو قال بان المراد من تعلق
الخطاب لكل هو تعلقه بهم مدلولا لا القاء بل القاء مختص بالحاضرين او بالنبي ثم نرجع بعبارة بالتبليغ ولا دليل على حجية ارادة خلاف الظاهر
مع عدم نصب قرينة للغير من شمله حجية الالقاء فانه ليس بمخاطب حقيقة اذ الخطاب هو حجية الالقاء لا حجية المدلول فاذا لم يشمل المعدوم حجية
الالقاء فلا باس بارادة خلاف الظاهر بالنسبة اليه والزام الفحص عليه لا يرد انه لو قيل للبعض مثلا انه الحاضرين يجب على كل عمل الى الصدق بدل شامع
ارادة الكل مدلولا لا تخصيص الخطاب بالحاضر كما هو واقع عند العقلاء من اهل العرف فانه شامل للغائبين من العقلاء الا العمل بخطاب توجه الى
الحاضرين ولا يجوز لهم العمل بظاهره بلا فحص ولا يلزم على الاول منع فارادة خلاف الظاهر مع نصب القرينة للحاضرين دون الغائبين فعلى هذا المعنى
التعميم يمنع منع الخطاب بما ذكر وارادة خلافه بالنسبة الى الغائب وكذا على فرض كون المراد من التعميم كون الكتاب من باب التأليف فلا بد بجامع
الثمرة من التفصيل لتفسير التعميم لا الحكم بعد لزوم الفحص عليه مطلقا فتدبر **وتاسعا** بانهم اتفقوا على لزوم الفحص في عموم بحثه على الناسخ مما لم يثبت

في بيان ما يترتب على النزاع في خطاب المشافهة

في لزوم الفحص وعدمه في خطاب المشافهة

نعم هو حقيقة في الخطاب الى الشخص الغير المعين كقول المصنفين اعلم وافهم لعدم صحة السلب في آلة الخطاب كالضمائر وباوايا يجري فيها اكثر ما جرى في المادة وان لم يكن بين الحكمين ملازمة في الحقيقة والمجاز نتايج

فيشمل على الة الخطاب فيتخصص عن معنى الحج في زمان الحاضر ويتبع اصطلاحه وهكذا مع ان بناءهم هنا على التعميم مدلولا مع تخصيصها الالفاظ بغير المتقدم من النبي (ص) والحاضر وكان انفاقهم مع ذلك انهم على لزوم التخصيص كما يقول به من يعمم الخطاب في محل النزاع من حيث المدلول لا الا اتفاق لزوم تخصيص ناقض في قول المتمم بهذا المعنى هنا بعنوان من يقول بعموم الخطاب فيما نحن فيه بمعنى عمومه مدلولا لا لفظا ويقول بعدم لزوم التخصيص ايضا كيف يقول بلزوم التخصيص في نحو الاية الكريمة مع انهما ايضا بعينهما مثل ما نحن فيه بناء على هذا النحو من التعميم من يقول بالتعميم فيما نحن فيه بهذا المعنى مع قوله بعدم لزوم التخصيص كيف يقول بلزوم التخصيص الواقع عليه لو فاق في نحو تلك الاية الشريفة مع انه قايل فيهما ايضا بالتعميم بالمعنى الذي يقول به فيما نحن فيه فانه لا يجتمع القول بلزوم التخصيص في مقام دون اخر مع اتحاد المقامين فلا يصح لهذا القايل بالتعميم القول بعدم لزوم التخصيص منها ما ذكره بعض المتاخرين في صلوة الجمعة المامور بها بالاية الشريفة اذا نودي الخ تتميما كما نقل عنه انه لا ريب في وجوب الجمعة عينا على الحاضرين بطريق الاطلاق من دون تقييد باذن الامام ع وحضوره لاطلاق الاية الشريفة الشاملة للمشافهين قطعا خصوصا او عموما فالوجوب لهم ثابت بطريق الاطلاق ثابت عليهم وانما النزاع في وجوبها على المعدومين فقيل به وقيل بعدمه ويرجع النزاع في تلك المسئلة الى مسئلتنا هذه فان قلنا بتعلق الخطاب بالكل ثبت الوجوب على الاطلاق على المعدومين ايضا لاشتراكهم مع الحاضر في الخطاب فيقول المتمم وجوب صلوة الجمعة ثابت على الحاضرين على الاطلاق لتعلق الخطاب بالمشافهين مطلقا وكلما ثبت للحاضرين ثبت المعدومين لاشتراك المعدوم مع الحاضر في الخطاب واما القايل بالانحصار فلا يثبت على مذهبه الوجوب على المعدومين اذ كلية الكبرى لا يمكن اثباتها على مذهبه باشتراك الخطاب لفرض عدمه ولا بالاجماع على الاشتراك في الحكم حتى في صلوة الجمعة لفقد الاجماع على الاشتراك في مثل صلوة الجمعة لكان الخلاف في وجوبها على المعدومين وان كان الصغرى اي وجوبها على الحاضرين ثابتة مطلقا وحينئذ اوّلا ان الاجماع على الاشتراك على الاطلاق بنحو ما مرّ ثابت حتى في صلوة الجمعة وليس الخلاف فيها لاجل الخلاف في اشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم بل النزاع فيها انما هو في ان حكم الحاضر هل الوجوب على الاطلاق حتى يشترك معه المعدوم او الوجوب بشرط اذن الامام ع وحضوره حتى لا يجب على المعدوم لفقد الشرط فيها انما هو في كون الوجوب مشروطا ام مطلقا لا في الاشتراك وعدمه فمنهم من يدعي الوجوب على الحاضر مطلقا فيقول بالوجوب على المعدوم ومنهم من ينكر ذلك ويقول بعدم الوجوب على المعدوم لفقد الشرط وثانيا انا سلمنا عدم وجود الاجماع في خصوص صلوة الجمعة لكن ملة الاشتراك لا تنحصر في الاجماع كما مرّ تمام الكلام ان بعض الافاضل بعد ما بطالة تلك الثمرة بمثل ما ابطلنا قال يمكن جعل تلك الثمرة بتقرير اخر وهو بان قلنا بالاختصاص لم يظهر كون الصلوة واجبة على الحاضرين مطلقا وان ورد الامر مطلقا وبلا قيد ذلك لان الغالب في حق الحاضرين ادراك الجمعة مع الامام ع فيحتمل ان يكون عدم تقييد الخطاب لاجل الحمل على الشايع من افراد المطلق فلا يمكن الاستدلال على الوجوب المطلق عليهم باطلاق الاية الشريفة لكونه مقرونا اجمالها بالنسبة الى فقد حضور الامام ع فالقدر الثابت من الوجوب عليهم هو صورة وجود الاذن لا مطلقا فلا يثبت الصغرى في الشكل المذكور اي الوجوب المطلق على المشافهين فلا ينتج النتيجة المبنى ولا الى المشافهين في صورة فقدان اذن الامام ولو سلمنا كلية الكبرى كما هو الحق وان قلنا بعدم الاختصاص الاطلاق بحاله غير منصرف الى الفرد الشايع اذ ليس الغالب لحال المخاطبين كلهم ادراك الامام ع فيشمل افراد الحضور وعدمه بالنسبة الى الخطاب فيشملها الخطاب الاطلاق فيثبت الوجوب المطلق على المشافهين وبضم الكبرى المسلمة الاجماعية بلا حاجة الى ضمها الكتابية نفس الخطاب **وفيه اوّلا** ما مر من انه قد ثبت من ادلة الاشتراك انه لا بد لكل من الحاضر والمعدوم الرجوع الى قانون واحد وهو القانون الذي يجري استعمال الشايع على طبقه الذي هو قانون استعمال الحاضرين فكلما يفهم الحاضر من الخطاب عندهم لا بد من الرجوع اليه مطلقا مطلقا وان كان مشكلا سواء قلنا بالاختصاص او التعميم والحاصل انه لا يثبت لنا الوجوب للغائبين والمشافهين في صورة فقدان الاذن سواء قلنا بالاختصاص الخطاب او بعمومه اما على الاختصاص فلما قلنا به من الاشكال عند الحاضر في الوجوب وانصراف الاطلاق الى الشايع واما على التعميم فلما مر من ان التكليف في صورة التعميم الرجوع الى قانون استعمال المشافهين وقانون استعمالهم هو الاشكال عند فقد القرينة على الاطلاق منصرف الى الشايع فلم يثبت الصغرى اي الوجوب على الاطلاق للمشافهة في شيء من الصورتين فلا ثمرة **وثانيا** انا سلمنا ذلك لكن ما ذكره من كون الاختصاص مشكلا فلا بد من حمله على الفرد الشايع فلا يثبت الوجوب المطلق انما يتم اذا كان الاطلاق الامر من باب العموم المطلق لا من باب الالتزام فانه على الاول لا بد من الحقيقة اي الابقاء على الاطلاق المستفاد من الامر الالتزامي او من المجاز بتخصيص الوجوب بصورة حضور الامام ع وطرح المفهوم الالتزامي وهو الاطلاق ولا ريب ان اللازم حمل الحقيقة لاصالة الحقيقة المتفق عليها فيما عدا المجاز الراجح ولا ريب ان الغلبة في حق الحاضرين ليست بحيث يجعل المجاز من المجاز الراجح ونحو هنا ان الحق دلالة الاوامر على الاطلاق انما هي من باب دلالة الالتزام فلا بد من الحمل على الحقيقة وترك الشيوع فعلى القول بالاختصاص ايضا يثبت الصغرى كما يثبت على القول بالعموم فلا ثمرة وكذا يبطل الثمرة في الجواب الاول بان لزوم اتباع المعدوم لقانون استعمال المشافهين ممنوع وانما يحتاج الى ذكره فقد ومن انه لو تعلق امر كوجوب الجماعة مثلا وشك في ان تلك الامر انسب المكلفين من دون تقييد بالاستطاعة فلا ريب ان ذلك الامر صحيح سواء كان الوجوب في نفس الامر مشروطا بالاستطاعة او لا وليس عدم الاشتراط محدودا من متعلق الامر فانهم انما يكون مطلقا

ثم هذه المسئلة اصولية لا يعتبر فيها الا الادلة الظنية الا مع استلزام الظن بالحكم الفرعي واما الاصل فيها فهو اختصاص الخطاب بالحاضرين لولا اتفاقهم ولجهاداً للتوقف والظهور نحو

في الخطاب الشفاهي

مشتركا لهم بالنسبة الى فقد الاستطاعة ولا ضير فيه وكذا لو تعلق ذلك الامر بجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع كلهم بان في الجماعة من يستطيع ومن لا يستطيع فلا يبعد في صحة توجيه الامر بالحج اليهم مطلقا مع كون وجوبه مطلقا غير مقيد بالاستطاعة وعدمها فيعلم الجماعة من اطلاق الامر نفس الحاجة ووجود كل الصنفين بين المخاطبين ان وجوب الحج مطلق غير مقيد بشيء من الامرين وكذا لو تعلق الامر بالحج مطلقا بالجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع المستطيع بكون بعض المخاطبين غير مستطيع فيصح توجيه الامر بالحج مطلقا الى تلك الجماعة وان كان مشتركا بالنسبة الى فاقد الاستطاعة لكن غير المستطيع من المخاطبين يعلم ان الوجوب مطلق ولا يحصل له التشكيك فلا قبح في الامر مطلقا مع كون الوجوب في الواقع مقيدا فنقول فيما نحن فيه على فرض تعلق الامر بالجمعة الى الحاضرين فقط او الواجد للحضور ان تعلق الامر بهم فقط موجب للتشكيك في وجوب الجمعة عليهم بالنسبة الى الحاضر الفاقد للحضور ولا يعلم من الاطلاق كون الواجب مطلقا وتوهم لزوم الاعلام بالاشتراط والاطلاق عند عدم اعلام الاشتراط يحصل العلم بالاطلاق مدفوع بان ذلك مستلزم لعدم تحقق صدق اللفظ المشكل المطلق عن الشارع وهو خلاف المبادئ فيصح اطلاق الامر على المشافهين الواجدين سواء كان وجوب الجمعة في نفس الامر مطلقا او مشروطا فلا يحصل من الاطلاق العلم بكون الواجب مطلقا فينحصر بالمثال الاول من مثله الامر بالحج واما لو تعلق خطاب الجمعة بكل المكلفين من الخطاب فيقبل احد المثالين الاخرين لوجود الفاقد والواجد في المخاطبين فان اطلع المشافه الواجد بالمراد من مدلول الخطاب كل المكلفين واطلع بفقد كثير منهم الحضور دائما او غالبا لعلم كل المخاطبين حتى المشافه بان الوجوب مطلق وان لم يطلع المشافه الواجد على ذلك وكان المراد من لهم لو في الواقع هو كل المكلفين ايضا فيبقى المشافه ايضا حاله عند الحضور في حيطة الابهام واما من لم يحضر من المخاطبين ولم يدرك الامام فيعلم ان الوجوب مطلق غير مشروط فيما نحن فيه على القول بالعموم وكون المراد من لهم لو لكل المكلفين اما من لا احتمال التأخر والغائب فانه كان من الاول منهما فلا اشكال لا الحاضر فهم الحاضر والغائب من جهة التواطي وفقد التشكيك وان كان من الثاني منهما ففيه ايضا احتمال الاختلاف في الفهم لاجل التشكيك عند الحاضر لعدم الاطلاع والتواطي عند الفاقد للاطلاع لكنا نمنع لزوم اتباع المعدوم للحاضر اذ ذلك مسلم اذا لزم عدم اتباع المعدوم للحاضر احد المحذورين اما نفي الحكم الواقعي واما لزوم اتباع الحاضر للمعدوم الموجب للتكليف بما لا يطاق وكلاهما فيما نحن فيه منتفيان اذ لا محذور في كون الواجب في الواقع مطلقا بالنسبة الى الطائفتين ومع ذلك كان الامر مطلقا وفهم الفاقد التواطي واطلع بالحكم الواقعي وفهم الواجد التشكيك لعدم اطلاعه بوجود الفاقد في المخاطبين فيعمل كل بفهمه ولا يلزم شيء من المحذورين في عمل كل منهما بفهمه فلا دليل على لزوم الاتباع فيقول للفاقد هذا خطاب الى فاعمل بظاهره لعدم الخطاب اليك وان اردت خلافه فانه لو لم يجب لك على الفاقد ما دام عمره فلم يخاطبه بهذا الامر المطلق مع عدم اعلامه اياه بالرجوع الى غيره في الفهم فعلى فرض كون الخطاب عاما ثبت وجوب الجمعة على الغائب على فرض كونه خاصا لم يثبت ذلك فيثبت الثمرة على احد القولين دون الاخر وتم الثمرة لا بمراد غير جميع ويمكن ابطال الجواب الثاني بان الشك في اطلاق الامر اما ان يكون مسببا عن الشك في نفس الامر بعد تعلقه كما لو تعلق الامر بالجمعة الى المشافه الواجد ثم بعد مدة صار فاقدا للحضور فشك في ان الامر كان مطلقا فيبقى الى زمان الفقد ام لم يكن مطلقا واما ان يكون مسببا عن الشك في حدوث الامر وتعلقه كما لو تعلق امر الحج بغير المستطيع فشك في تعلق الامر منجزا او عدم تعلقه فان كان الامر مطلقا وجب عليه الحج ايضا وان كان مقيدا لم يجب الا بعد الاستطاعة فشك في حدوث الامر لاجل الشك في اطلاق الامر وهذا شك في حدوث الامر وتعلقه منجزا بعد القطع بتعلقه ولا يبعد ان اطلاق الامر بل مادة الوجوب والامر انما هو من باب المطلقات اذا كان من القسم الاول وهو من باب الالتزام اذا كان من القسم الثاني ولو لم يكن كذلك لما حصل التشكيك والتوقف لاهل العرف في الامر المتعلق بهم اذا كان من القسم الاول مع انهم يجرون فيه احكام المطلقات ويأخذون بالقدر المتيقن عند وجود الغلبة المشككة واما في القسم الثاني فيأخذون بالاطلاق ويطرحون الغلبة واحتمال الارادة المقيدة ما لم يجئ دليل عليه فذلك شاهد على ان اطلاق الامر اذا كان الشك في البقاء من باب الاطلاق والمطلقات واذا كان حدوثها اي شك في حدوث الامر فهو من باب الالتزام كما يظهر من تأديها العرفية اذا ظهر ذلك فنقول ان ما نحن فيه على تقدير كون الخطاب مختصا بالحاضر يثبت الوجوب على الاطلاق للمشافه تماما اذ الشك في الاطلاق بالنسبة اليهم بعد فقدهم الحضور انما يحصل في تلك الحال لهم اجمالا انما هو الشك في الاطلاق المتعلق اي من القسم الاول وقد عرفت ان الامر بالنسبة اليهم في ذلك الاطلاق من باب المطلقات فمع كون الغالب هو وجدان الحضور كما كان كذلك بل لم نعلم بفقد الحاضر من اهل مجلس الوحي الحضور ما دام عمره فيكون المطلق مشككا بالنسبة اليهم ويحمل على الافراد الشائعة ولا يثبت الوجوب المطلق فظهر ان الحق وجود الثمرة كما قلنا ولا يختص ذلك بمسئلة صلوة الجمعة بل نقول على القول بالتعميم يصح لنا العمل بعمومات وان حصل القطع بالمخالفة بالشرط المذكور وهو عدم لزوم احد المحذورين ولعل تلك الثمرة ايضا فرعا من فروع الثمرة السابقة من وجه لان الاولى انما هو في الثمرة السابقة على الثمرة الاخيرة انما هو عدم لزوم الفحص عند الشك ولما عند القطع بالمخالفة فيلزم اتباع طريقة الحاضرين واما في تلك الثمرة فنقول بعدم لزوم الفحص بل يقتضي انه بعد الفحص يتبع المعدوم فهمه والثمرة في المسئلة جلية ظاهرة

المقصد الرابع

اعلم ان الخطاب المقصود هو الفاء الكلام نحو الغير وقد يطلق مطلقا على الكلام الموجه الى الغير والغرض الان هو الكلام في المعنى فنقول لا اشكال في ان الخطاب

لغة

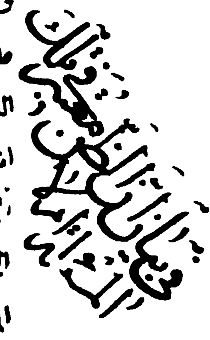
واما ثمرة النزاع فقد فرعوها على حصول البيان عند العمل بالاحتمال عند المخصص بالحاضر وفي عدم لزوم الفحص عن المخصص للحاضر على الاول ولزومه على الثاني

في الخطاب الشفاهي

لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي لسامع الفاهم للخطاب وهل هو حقيقة فيهم فيما ذكر عند بعض اهل العقول كالقاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السامع غير الفاهم او محتمل السماع او محتملها او مقطوع عدم السماع او عدم الفهم او عدمهما او الى غير الحاضر كالملفوف ومن الغائب او الغائب بطرف لعدم الاتيان حسب العقود قطعا او ظنا لا او التحق انه حقيقة في القاء الكلام الى الغير لارادة الفهم والسماع وان لم يكن الغير حاضرا ولا موجودا كما نرى من التكلم بخاطب لدى الميت بكلمات خطابية فان اراد من تلك الكلمات الالقاء الى الميت بطريق ارادة سماعه وفهمه فذلك خطاب لغة لكنه قبيح ومنع الخطاب لا يستلزم عدم الحقيقة اللغوية واما اذا اراد من تلك الكلمات التحسر والتحزن لموت الولد وكانت صورة اياه في ضمنها ملفية تلك الكلمات اليه لا بطريق ارادة الالقاء للسماع والفهم بل بمجرد التحسر فليست بخطاب حقيقة لصحة السلب والحاصل ان ما يشمله صدق التعريف فهو معنى حقيقي للخطاب اما الجامع للعقول المذكورة فبالتبادر الاولي من لفظ الخطاب واما ما سواه من الشقوق قبول الاخماد لا ان الشامل لها التعريف فبعدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا ثم ان الخطاب هل يشترط في صدقه كونه الالقاء باللفظ ام يشمل الاشارة ونحوها وجهان من انه لو حكمنا باشتراط اللفظ لزم عدم كون يا ايها الرسول مثلا خطابا الى الرسول لانه كان الالقاء بطريق الكتب مع انه يقال انه خطاب الله ومن صحة سلب لفظ الخطاب عن غير اللفظ حتى في المثال المذكور وما يتوهم بدوا من عدم صحة السلب فهو لاجل كون الكتب كالكتابة عن اللفظ ففي الحقيقة يصح السلب قطعا فهذا القوي واما ادوات الخطاب كالضمائر ويا وايا ونحوها فهل هي موضوعة لما وضع له لفظ الخطاب فتتساوق المفهوم ام مختلفان والحق ان تلك المفاهيم حقيقة في الالقاء الى الغير الحاضر الفاهم السامع كلفظ الخطاب وفي نفي الحقيقة الى غير الواجد لتلك العقود اشكال لعدم جريان ما مر من صحة السلب في المقام بخلاف لفظ الخطاب فقد تقدم ثبوته عن العقد المتيقن لاجل عدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقيا واذا لم يكن في المقام دليل على التعدد صار وضعية التبادر سليمة عن المعارض الا ان يقال بالتطابق بين المادة والهيئة لتحصيل اللغة ان تفهم الخطاب ولا يثبت الخطاب حقيقة فيما قلنا فكذا ادوات الخطاب وتوهم انحصار كلام اللغويين في الفرض الناكر الخطاب لكونه مطلقا منصرفا الى الحاضر وهو ما اجمع عليه العقول السابقة مدفوع بان الامر كذلك لو لم يكن هنا صارف من حمل لفظ الخطاب على الحاضر لانهم قالوا ان الخطاب وهو للغائب ولا ريب ان المراد من الغائب هو غير الحاضر عند الشخص وذلك لان من الغائب ليس مرادهم قطعا الا ان الحاضر عند المتكلم يرجع اليه ضمير الغائب اذا كان التكلم مع غيره من الحاضرين فالمراد من الغائب ما يعم ذلك لا ما هو المتبادر منه واذا لم يكن المراد من الغائب معنى الظاهر بل الاعم من الحاضر المذكور فكذا المراد من الخطاب ليس معنى الظاهر بل الاعم مما يشمل الغائب المخاطب بتوسط هذا من التفكيك المراد من الخطاب معنى اللغوي الشامل لالقاء الكلام الى الغائب للسماع والفهم ولو بواسطة تبليغ الغير كقول الحسن عليه السلام للحاضر يجب على كل عبد من عبيد الصمد بذمم فيقول يا عبيد يجب عليكم ذلك ثم نصف المعنى لنائب هو المتبادر اولا فلانه في القاء الكلام الى الغير ما اجمع فيه العقول مما يصدق عليه الخطاب حقيقة ثم منعه الى الاستقراء في غالب الادوات مطابقته مع مشابهتها للفظ الخطاب مطابق مع مقصد الاستقراء ثم ان لفظ الخطاب هل هو حقيقة فيما اذا اريد بالخطاب شخص معين حاضرا ام غائبا ام متعددا ام يشمل غير المعين الغير المعين كقول المصنف اعلم وقوله فان قلت ونحوهما التحقيق الاخير لعدم صحة سلب لفظ الخطاب عن ذلك الكاشف عن كون تبادر الشخص المعين اطلاقيا واما ادوات الخطاب فهي كلفظ الخطاب ايضا لعدم التنافي في اللفظ فان قلت ونحوه مع ما مر الدليل على عدم الفرق بين المادة والهيئة فيكون تبادر الشخص المعين منها لانه ايضا اطلاقيا **فان قلت** لو كان الهيئة حقيقة في الاعم من الشخص المعين المخاطب لكان الهيئة مستعملة في الكلي فيكون لفظا انشائية بالنسبة الى غير معين مستعملة في نفس الملاحظة وهذا ينافي كون وضعها عاما والموضوع له خاصا مع ان تلك الالفاظ في الكلي ولو كان مجازا فرعا بان **قلنا** ان هذا الاستعمال ايضا هو استعمال اللفظ في جزئي من جزئيات الملاحظة الا انه غير معين لانه مستعمل في نفس الكلي **الفصل الخامسة** لا شك في المسألة اختصاص الخطاب بالحاضر مدركا فقاله ولعلهما دليلان **اما الاول** فلان ذلك هو القدر المتيقن في الارادة عموما او خصوصا اذ دخول الحاضر الفاهم في المراد مسلم على كل حال ولا يلزم من الاختصاص بالحاضر بجانب الخطاب ايضا لكون الوضع عاما والموضوع له خاصا وان كان هذا غير متنافيا للتعدد فالمحتاج الى دليل والا فلابد من التوقف في المراد من اللفظ ثم ان جاء الدليل على التعميم الى المعدوم فقد ثبتنا البرهان وهكذا فيقتصر في الدليل لو اريد ظاهر الدليل **اما الثاني** فلانصراف الخطاب بالارادة الى الحاضر ولما خرج عن الفاء مخرج لخذنا ما الامر بحثه وهكذا كما قلنا ثم ان دعوانا لظهور انما هو في غير ما يكون الكلام منه الظهور كقوله يا ايها الذين امنوا ونحو ما **فان قلت** الفاء المطلوبة انما يصح اذا قلنا بكون الكلام بطريق اللفظ واما اذا كان بطريق الكتب كما هو احد الاحتمالات فلا يصح دعوى الانصراف **قلنا** تلك الالفاظ عرفية فيما مقطوع على كل تقدير حتى على الاحتمال الكتب ولذا يصح كلام لتصحيح شيئا كلما **فان قلت** ان الظهور الاولي فيما ذكر من الاختصاص متعارض بظهور المدخول الاستغراق نحو يا ايها الذين امنوا ويا ايها الناس اتقوا قلنا انها كالجمع المحلى باللام حقيقتان في الاستغراق فقط بل اعم منه ومن العهد الخارجي وموضوع

وفي وجوب صلوة الجمعة على الاول دون الاخير وفي الكل كلام اذ الظاهر ذلك فالحق عدم شمول الخطاب للمعدومين للاصلين السليمين عن المعارض وقول المعمم فاسد خال عن الدليل سواء جعل ذلك من باب تعدد الخطاب والنداء المستمر او من باب الكلام النفسي او من باب المكاتيب والمراسيل او من باب تاليف المؤلفين او من باب شمول الخطاب اللفظي للمعدومين لغة ومدلولا او مدلولا واما لو جعل من باب الشركة في الحكم رجع النزاع لفظيا وفي شمول الخطاب للغائبين احتمال قريب تنبيه

للقدر المشترك بينهما وظهوره ان الخطاب بما ذكر موقوف لاحتمال العهد فيمنع ظهور الدخول في الاستغراق للمستثنين عند القرينة على العهد فيكون المدعى من تلك الجملة مجملا ويبقى ظهور الا انه مجال لها وعنه تامل الا ان يقال ان ظهور الا انه اكثر فظهر ان مقتضى اصل التوقف والاصل بمعنى الظهور مخصصا مع بعض الاصول الاخر في بعض احتمالات التعميم كاحتمال تعدد الخطاب فان الاصل عدمه وكاحتمال الكلام النفسي الذي يقول الاشاعرة فهذه امور اما لو ثبت ذلك كانا بالقدر الذي يقولون بها فان الاصل عدم المقدمة الثانية تدبر ان النزاع في تعميم خطاب الله سبحانه واختصاصه انما هو في الكلام الملقى منه تعالى لا في جهة خطابه تعالى اي النزاع في اختصاص الكلام الموجه وعمومه لا في اختصاص التوجيه وعمومه لان جهة الالقاء مختصة قطعا ولا نزاع فيه ويشهد عليه امور الاول كلام صاحب الذي نقلنا سابقا فان قوله ما وضع لخطاب المشافهة لا يعم بصيغته من تاخر من زمن الخطاب فان النزاع انما هو في شمول الكلام الملقى لمن تاخر وعدم شموله لا في ان الالقاء والتوجيه الذي هو فعل المتكلم مختص بغير من تاخر او شامل له الثاني انهم اتفقوا على اختصاص جهة الالقاء نحو قوله على الناس حج البيت بغير من تاخر مع اتفاقهم على عمومه من حيث المدلول لكل الناس فلو كان نزاعهم في مثله في عموم جهة الالقاء واختصاصه وكان عموم جهة الالقاء منصورا عندهم فلم لم يقولوا بعموم الالقاء في المثال المذكور ونحوه بل اتفقوا على اختصاص الالقاء مع قولهم جميعا بعموم مدلوله فظهر ان النزاع انما هو في عموم المدلول واختصاصه لا غير الثالث انه لا يتصور النزاع في عموم الخطاب من جهة الالقاء اذ المراد بكلام الله اللفظي الموجود بالاصوات والحروف اما ما قرأه النبي صلى الله عليه وآله على الناس فهو باطل قطعا اذ قرائة النبي انما هي على جهة الاخبار ولا يبقى لمثل ذلك الكلام الا الحكاية انه كلام الله سبحانه كما لا يبقى لكلامنا الآن ذلك واما قراءة جبرئيل عليه السلام على النبي فهو محتمل لكن كان ذلك مختصا بالنبي لسماعه اياها واما قراءة الملك الاخر على جبرئيل فهو ايضا مختص بجبرئيل واما الصوت الموجود في اللوح المحفوظ فهو ايضا مختص بغير المكلفين من الامة وعلى التقادير كلها لا يشمل الالقاء الحاضر ولا غيره من الامة وانما النزاع في جهة المدلول ثم اعلم انه قد يتمسك في اثبات العموم ببعض الاخبار الاحاد الظنية فهل الظن معتبر في تلك المسئلة ام لا الحق انها من المسائل الاصولية لانها مما يبحث فيها عن عوارض ادلة الفقه من حيث ابتناء الفقه عليها ولهذا كان لا بد للكلام في حجية من الشارع من تلك الخطابات من حيث ابتناء المسئلة الفرعية كصلوة الجمعة وعدمه وان كانت مستلزمة للمسائل الاصولية فلا اعتبار بالظن فيها الحاصل من تلك الاخبار او غيرها مستلزما للظن بالحكم الفرعي كوجوب صلوة الجمعة كان الظن فيها حجة من باب الاستلزام والا فلا اذا عرفت تلك المقدمات ففي اصل المسئلة مقامات المقام الاول في شمول الخطاب للمعدومين في مقابل الموجودين وعدمه والحق فيه عدم الشمول للاصلين السليمين عن المعارض على المعمم الدليل واحتمالات تعميم المعمم كلها فاسدة ولما احتمال كونه من باب تعدد الخطاب وكون الكتاب مستمرا فلانه لا يخاطب للسامع مخاطبا لمن خاطبه الجهة الشخص فعليه خطاب الله سبحانه انما هو قصد من الغير بايجاد نعم لجبرئيل الصوت والصوت بالاختيار لا يصدق على كلامه انه خطابه تعالى واما احتمال الكلام النفسي فبطلانه اولا لبطلان القديم ما سواه تعالى وثانيا لبطلان قدم الطلب بطلانه لكونه امر اضافيا محتاجا في التحقق الى المنتسبين الطالب والمطلوب منه والاخر في القديم كان منفيا فلا يتصور تحقق الطلب في القديم وثالثا لانه وان سلمنا امكان قدم الطلب لكنه منتج للعلم بنفس المطلوب من الخطابات وهو الفهم والاتيان بالمقصود بل هو تكليفهما لا الايجاب فان قلت الطلب القديم كان فيهما لكن التعلق حادث قلنا المراد من تقديم وحدوث التعلق ان كان ان الطلب تعليقي فهو صحيح لكن مرجعه الى عدم تحقق الطلب في القديم وان كان ان المطلوب تعليقي وان كان الطلب تنجيزيا ففيه انه غير ما ذكرنا من انه قبيح ومحال لبطلان تحقق طلب الذي هو امر نسبي تنجيزا في القديم ورابعا لان محل النزاع هو الخطاب اللفظي لا النفسي ولا مانع من عموم الخطاب النفسي واختصاص الخطاب اللفظي بغير المعدوم وخامسا لانا سلمنا عدم وجود الدليل على بطلان القديم لكن لا دليل ايضا على صحته بل هو مشكوك فاسد فيدفع بالاصل ويمكن ترك الجواب الثاني والثالث باشتراط تحقق الطلب تماما بتحقق المطلوب منه حضورا علميا تاما احتماليا ولا يشترط التحقق الخارجي حتى الان اي ان الشخص يوصي الى اعقابه ان يفعلوا كذا في كل سنة بطنا بعد بطن فانه يحقق الطلب تنجيزا وان كان المطلوب معلقا كالامر بالحج عند الاستطاعة وتوهم كون الطلب تعليقيا اي يكون وجود الطلب معلقا على وجود المطلوب منه فاسد اذ الشخص بعد موته كيف يحصل الطلب فالطلب منه موجود قطعا ولم يوجد معلقا على شيء فظهر انه يصح منه حضور المطلوب ولو احتمالا واما احتمال كون الخطابات اللفظية شاملة للمعدومين فهو يحتمل وجوها الاول ان يكون الالقاء مختصا بالحاضر ونحوهم من النبي وغيره ويكون المعدوم داخلا في المدلول لا في الالقاء وتصير ذلك من باب التغايب كقولنا انت وزيد تفعلان كذا فان معناه انت تفعل كذا وزيد يفعل كذا فكلاهما داخلان في المدلول لكن الخطاب مختص بغير زيد ومعنى الخطاب بين واحد لهما وحصل بمجرد تعبير في اللفظ ولا ريب في ان ذلك مخالف للاصل البتة ولا دليل مضافا الى الاصلين السابقين الثاني ان يكون كل من الالقاء والمدلول متوجها الى الحاضر والمعدوم والغائب لكن الغرض منه تبليغ السامع لغيره وهو مخالف للاصلين ايضا الثالث هو التلقي لكن الغرض ليس التبليغ بل الالقاء اليهما بارادة سماع كل من الحاضر والمعدوم بلا واسطة وفهمهما اياه ولا ريب في ان ذلك قبيح عقلا ومخالف للاصلين ايضا وانكان هو وسائطه حقيقة لا مجازا واما احتمال كونه من باب المكاتيب والمراسيل نفسا او لا تقطع بعدم كونه من هذا الباب اذ المرسل لا يرسل الى المعدومين بل الى الغائبين وثانيا لانا سلمنا عدم الدليل على عدم كونه من هذا الباب لكن لا دليل ايضا على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصلين واما



وقد يتمسك للخصم بوجوه كلها مدخولة مثل استدلال العلماء بتلك الخطابات في الاعصار والامصار وانه لو اختص بالحاضر لزم على الشارع اعلام المعدوم بذلك وان النبي مفقود وان رسول المعدوم والحاضر واحد وان استحباب لبيك بعد قوله تعالى يا ايها الذين امنوا واستحباب لا بشيء من الائك ربنا نكذب بعد قوله فبأي الاء ربكما تكذبان شاهدا بعضها الى الاية الشريفة لانذركم به ومن بلغ نت يج

احتمال كونه من باب التصنيف والتاليف فهو كاحتمال كونه من باب الوصية وكلاهما فاسد لعدم الدليل على كونه من هذا الباب فيرجع الى الاصل سلمنا كونه من ذلك الباب لكن باب التصنيف والتاليف قد يكون لشخص خاص او لخاص مخصوص فخطابه يرجع الى ذلك الشخص او الاشخاص وان انتفع به شخص اخر خارج ايضا وقد يكون الباب التصنيف لعامة الناس ممن يصلح لان يقصد فنسلم كونه من باب الثاني لكن نقول يحتمل كونه من القسم الاول فلا يفيد شيئا واما احتمال الاشتراك فقد مر ان مرجعه الى لفظية النزاع فلا وجه له فظهر بطلان شمول الخطابات للمعدومين باحتمالاته **احتج الخصم** بوجوه منها ان علماء الاعصار والامصار لم يزالون يستدلون بتلك الخطابات من دون تمسك بقاعدة الاشتراك فهذا دليل انهم متفقون على عموم الخطاب **وفيه اولا** ان النقض بانهم يتمسكون بالخطابات اللفظية الكتابية وبخطابات السنة مفردا وجمعا مع انه عرفت خروجها عن النزاع وان بنا مع فيهما على الاختصاص **وثانيا** الحل بان قاعدة الاشتراك من المسلمات والمعروفات المطوية في كلماتهم ولذا لا يصرحون بها عند كل استدلال **وثالثا** ان مذهب معظم المتقدمين من الامامية اكثرهم على الاختصاص فكيف يجعل استدلالهم دليلا على العموم نعم لو تمسك الخصم باستدلال الفقهاء بتوجيه اليه لا يراد الاخير ومنها انه على الاختصاص يلزم على الشارع اعلام المعدومين بذلك لئلا يغفلوا لعدم مثله **وفيه اولا** النقض بانه لو كان الخطاب عاما لزم على الشارع اعلامهم بذلك ايضا لان اللفظ ليس حقيقة في خصوص الاستغراق كما صرح به في باب التعميم فظاهر اللفظ لما لم يفهم منه **وثانيا** ان الاعلام وبيان حكمهم ملحق بحاصل الادلة الاشتراك ومنها ان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالوفاق ولا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب **وفيه** انه ان اريد من الرسول من يلزم عليه تبليغ احكام المرسل شفاها بلا واسطة فلا نسلم ممنوعة وهي كونه رسول المعدوم ورسول الحاضر اذ ليس له رسول حقيقة لغوية ولا شرعية في ذلك وان اريد منه من يلزم عليه مطلق التبليغ وان كان بواسطة فلا نسلم حصوله لكن لا معنى لقوله انه لا معنى للرسالة الا تبليغ الخطاب ومنها ما ورد من استحباب لبيك بعد قوله يا ايها الذين امنوا ولولا الاندراج تحت الخطاب لم يكن لذلك معنى لانه جواب النداء والخطاب **وفيه اولا** ان لبيك موضوع لغة للجواب عن النداء بعد سماعه بلا فاصلة عرفية مع سماع المنادى بذلك فلو سمع نداء احد يا مع علمه بعدم سماعه لبيك متجه منه وكذا لو سمع النداء ثم اجاب عن النداء بعد يوم او يومين او ايام فانه ايضا مستهجن ومتجه من حيث موارد الاستعمالات والموضوع لكن مجازا له وباطلا وفيما نحن فيه نقول لا امر من هذا الباب لحصول النداء قبل ذلك فكيف يكون الجواب بلبيك جوابا حقيقيا فالوضع اللغوي يقتضي بان لبيك هنا ليس للجواب والاندراج تحت الاندراج **وثانيا** ان استحباب هذا الجواب لوجوده بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي مع القطع بان هذا الخطاب لم يتوجه الى المعدومين الفاقد لادراك خدمة النبي لفظ الخطاب اذا بالنسبة اليه ومع ذلك يكون لبيك مستحبا للنافذ لانه كاشف عن الجواب بلبيك ليس للاندراج تحت الخطاب الا لو يستحب هنا **وثالثا** ان الاستحباب من حيث هو مع قطع النظر عن القطع بعدم الدلالة كما في الجوابين الاولين لا يقتضي الاندراج بل هو يمكن ان يكون لاظهار الكنه خلاف الظاهر لان الجواب في الاندراج لولا الوجهان الاولان من لوازم الاعتراف ان الجواب لبيك لو كان للاندراج تحت الخطاب لكان مستحبا ايضا في مثل يا ايها الناس مع انه ليس مستحبا منه فهذا نافع لظهور الجواب في الاندراج **ورابعا** ان هذا خبر واحد وهو ان يثبت به المسألة الفرعية كوجوب الجمعة لو افاد الظن لكن لا يفيد في مقام اثبات التعميم الذي هو من المسائل الاصولية ومنها الخبر الوارد باستحباب لا بشيء من الائك ربنا نكذب بعد قوله فبأي الاء ربكما تكذبان فانه ظاهر في الاندراج تحت الخطاب **وفيه اولا** القطع بان ذلك ليس للاندراج لان الخطاب مختص بالمكذبين لكون الاستفهام انكاريا كما هو ظاهر الاحتمال لا انه او تعريضا واذا اختص الخطاب بالمكذبين فعدم الاستحباب اما مختص بغير المكذبين او اعم منهم ومن المكذبين وعلى التقديرين لا يصح كون استحباب الجواب للاندراج في الخطاب لما عرفت من القطع بخروج غير المكذبين عن الخطاب مع وجود الاستحباب بالنسبة اليه قطعا **وثانيا** انا سلمنا عدم القطع بشيء من الطرفين لكن الاستحباب من حيث هو اعم **وثالثا** انه خبر واحد لا يثبت المسألة الاصولية كما مر **ورابعا** ان غاية ما يثبت من ذلك شمول الخطابات في الموارد الخاصة وذلك لا يوجب عموم كل الخطابات ويجري مثله في الدليل السابق على ذلك الا ان يتمسك بالاجماع المركب وهو عرض من الخصم لان السلب الكلي الايجاب الكلي ومنها النصوص الدالة على نزول بعض الايات في شان المعدومين كالاية الشريفة كنتم خير امة اخرجت للناس فقد ورد في الحديث انها خير امة مع ان الائمة عليهم السلام كانوا حين النزول غير موجودين **وفيه اولا** ان الاية الشريفة يحتمل ان تكون محرفة ويحتمل ان تكون مفسرة بذلك وان تكون مؤولة اي يكون هذا المعنى من البطون وعلى الاولين يتم الدليل وعلى الاخير يخرج عن محل الكلام اذ الكلام في غير البطون نعم ربما يورث الكلام كذا في شمول ظواهر الخطابات للمعدومين واذ تعدد الاحتمال بطل الاستدلال **وثانيا** سلمنا العدم الاحتمالين الاولين لكن لا نسلم مع ذلك شمول الخطاب للمعدومين فلعلها خطاب الى علي والحسنين او هم مع النبي لكونه اماما لغة **وثالثا** سلمنا تعلق الخطاب الى كل الائمة لكن تعميم غير الائمة بهم قياس مع الفارق لانهم في حكم الحضور للخطاب فيقدم هذا الغائب لو فلا يجري في الخطاب الى غيرهم فتأمل ومنها قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وقوله اوحي الى هذا القران لانذركم به ومن بلغ ووجه الدلالة انه يمكن جعل ومن بلغ معطوفا على كم بان يكون الموصول فصل للضمير فيكون المعنى لانذركم وانذر من بلغ مرتبة الوجود او حد التكليف ويكون القران من عنده كما في القران فيشمل لا انذار القران في الموجود وفي

في خطاب المشافهة

في زمن النبي بالقرآن لا يكون الا لشمول لفظ كم في الآية الشريفة لكل المكلفين موجودا ومعدوما فانه لو اختص ضمير كم بالموجود في زمن النبي لزم الاضمار
بعد قوله ومن بلغ وهو خلاف الاصل لا يقال الضمير بدون الاضمار لا يصح المعنى لا يكون المراد بكم كل الامة موجودا ومعدوما لكن بطريق
التوزيع بان يكون المنذر للموجود النبي وللمعدومين الائمة فالمعنى لانذركم انا ومن بلغ من الائمة كل الامة بنحو التوزيع فجميعهم ينذر جميع الامة
فيكون لاجل قوله من بلغ فيكون هذا الخطاب عاما ويكون شمول الخطاب ايضا عاما لاجل قوله لانذركم فيكون عموم تلك الآية بقوله ومن
بلغ وعموم سائر الآيات بالانذار بالقرآن لمن كون تلك الآية المقتضي لعموم سائر الخطابات القرآنية فعلى التقدير من العطف ثبت العموم والجواب
عن طريق العطف بالمنصوب اولا ان الآية على خلاف الظاهر ادل اذ المراد بكم ان كان هو المجموع لزم التاكيد بالنسبة الى من بلغ من غير الموجودين
في زمن النبي المخاطبين بالخطاب بانذار النبي وهو خلاف الظاهر ان لم نقل انه لغو فسد فلا بد ان يكون المراد من الخطاب غير المعدومين
اختصاص الخطاب بغير المعدومين ويتم الكلام في غير هذا الخطاب بالاجماع المركب فان قلت مقتضى ظاهر كم الاختصاص ومقتضى الانذار العموم في سائر
الخطابات فيحصل التعارض في سائر الخطابات ما عدا تلك الآية بين الظاهرين المذكورين بانضمام الاجماع المركب قلنا ظهور كم في الاختصاص اقوى
من ظهور الانذار في العموم فيقدم هذا الظاهر ويكون الآية الشريفة على خلاف الظاهر وثانيا ان الانذار كما يكون بطريق شمول الخطاب كذلك يكون بطريق
عدم الشمول ايضا لكفاية الاشتراك في الحكم في اعلامه به بالاشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم بالاعلام جلية ظاهرة كاف في انذار الكل وان اختص
الخطاب بالبعض فان الانذار في احد الامرين اما الانذار بلا واسطة او بواسطة جلية وثالثا ان المراد بانذار النبي كل الامة بالقرآن اما انذار
كل واحد من الامة بكل آية من القرآن فهو فاسد اذ من الآيات ما ليس فيه انذار كالقصص والاحكام ورموز اوائل السور ومنها ما هو لانذار طائفة خاصة
كالآية الشريفة يا ايها النبي واما انذار كل الامة بجميع الآيات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الآية الشريفة للجميع
لاختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة بجميع الآيات ايضا لكن بطريق التوزيع بان يكون انذار الجميع اما بطريق شمول الآية
او اختصاص بعضها ببعض الطوائف فانه لو انذر كل واحد من الامة بجميع القرآن لصدق انذار الكل بجميع القرآن وان كان كل آية في شان طائفة فالآيات
موزعة على الطوائف فهو ايضا لو رود الايراد الاول في الاحتمال السابق هنا ايضا واما انذار مجموع الامة بمجموع القرآن بان يحصل صدق
انذار مجموع الامة او جميعهم بالقرآن فهو صحيح لكن لا يلازم ذلك عموم الخطابات الشفاهية التي هي محل النزاع اذ يكفي في صدق ذلك الكلام شمول
قوله الا لعنة الله على القوم الظالمين ونحوها من الآيات الغير المشتملة على الخطاب لجميع الامة واما انذار جميع الامة بكل آية من القرآن لكن غيرها
اخرجه الدليل عن كونه انذارا لجميع الامة فهو ايضا صحيح مثبت لمطلوب الخصم ولا يرد عليه النقض بما ليس فيه انذار للكل بل لا انذار لطائفة خاصة لكنه مستلزم
لتخصيص الاكثر ولا يرتاب الوجه الصحيح منحصر فيه فان الاحتمال السابق على ذلك ايضا صحيح فيدور الامر بينه وبين غيره من الوجوه الصحيحة ولا مرجح
له الا ان لم نقل بان مقتضى ظاهر اللفظ وفهم العرف هو الاحتمال الثالث كما هو الاظهر فيصير الآية مجملة وتسقط الدلالة لزوما والجواب عن العطف بالرفع
اولا بانه خلاف الظاهر لان الظاهر العطف على المنصوب وثانيا ان هذا اثبات لعموم خطاب الكتاب بنفسه لكتاب هود ونحوه مضافا عن عموم سائر الخطابات
موقوف على عموم هذا الخطاب الكتابي وعموم هذا موقوف على عموم سائر الخطابات وان كان موقوفا على غيرها فقبل الكلام اليه فان كان ذلك الغير ايضا
عموم موقوف على عموم ذلك الخطاب او سائر خطابات الكتاب جاء الدور وان كان موقوفا على غيره فلذلك نقلنا الكلام اليه ثم حدا وثالثا ان عموم كم موقوف على
عموم لفظ من في قوله ومن بلغ فهو عام فلعل المراد بعض الائمة الموجود في زمن النبي بان يكونوا ايضا مكلفين بانذار من انذره النبي دون غيرهم واما
عموم من فغير مسلم لان من شرط افادته العموم كونه متضمنا لمعنى الشرط على ما ذكره جماعة وليس هنا كذلك ثم ورابعا انا سلمنا عموم كم ولكن غاية
الباب عموم ذلك الخطاب واما سائر الخطابات فمن اين لنا الا ان يتمسك بالاجماع المركب من قال بعموم خطاب من الخطابات التي هي محل النزاع قال بالعموم
في الجميع ولم يلزم على من قال بالخصوص في موضع الخصوص ومنها الآية الشريفة آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه فان ظاهر التسمية بالكتاب كون القرآن من
تاليف المؤلفين وغيره مع انها فسرت بان المراد من الكتاب الكتب السماوية السابقة على النبوة المنزلة على الانبياء السلف وان كان ذلك بعيدا لان
الظاهر كون الكتاب معهودا موعودا ارسله الى النبي ان يكون الكتاب ممكن بوجوه الاول ان يكتب الشخص كتابا من دون سبق لفظ بل يكون
مجرد الكتابة الثاني ان يقرأ على الآخر ليكتب كالاعمى المصنف فان غرضه من القراءة ليس هو الخطاب بل حكاية الالفاظ المنقوشة الثالث
ان يتلفظ الشخص بتلك الالفاظ وكان غرضه الخطاب بلا الكتابة لكن السامع يكتبه ايضا كتابا ففي الحقيقة لا يكون ذلك كتابا بل التلفظ
بل الذي جمع الالفاظ فيسمى المجموع ايضا كتابا ولا يخفى ان التسمية بالكتاب في الآية الشريفة ليست من القسم الاول لاتفاق الامامية على حدوث
الالفاظ القرآنية ايجاده تعالى اياها بالاصوات وايضا هو تعالى متكلم بالكلام اللفظي ولاجل ذلك سمي القرآن كلام الله ولا من القسم الثاني اذ لو كان
الغرض مجرد الكتب لما احتيج الى خلق الصوت بل كان يكفي ايجاد الكتب فيكون ايجاد الصوت لغوا ظاهرا فان من جعل كتابا مما هو لاجل تحرير او كتابته
من الكتب كالاعمى ونحوه ولا يتصور ذلك في شانه تعالى فالظاهر عدم كونه من القسم الثالث فتعين الاخير فيكون تسميته الله تعالى ذلك بالكتاب مع

في اطلاق الكتاب

وقوله فليبلغ الشاهد الغائب وخصوص النصوص الدالة على نزول بعض الآيات في شأن المعدوم والنصوص الدالة على عموم خطابات الكتاب

مفتاح

في الخطاب الشفاهي

الشافهة هو الخطاب ولم يكن الغرض منه الكتاب لاجل علمه تع بانه سيكتب ويبقى ابد الدهر سلمنا عدم معلومية كونه من القسم الاخير غاية ما في الباب
تردده بين القسمين الاخيرين وعلى احدهما يكون المدلول خاصا وهو الاخير وعلى الثاني يكون المدلول عاما فيحتمل ان يكون التسمية بالكتاب
لاجل هذا ولاجل ذلك فالقدر المتيقن هو شمول الخطاب للموجود فيرجع اليه وهو الاصل المذكور فان قلت الاصل المذكور لا يعارض ظاهر
لفظ الكتاب في نظائره لكون اللفظ الصادر لاجل الكتب ولذا يبقى كتاب الله تع كما في الاخبار والاضافة فيفيد ان غرضه تع انما هو ذلك لا ان
غرضه الخطاب وحصل الكتاب بالمقارنة الاتفاقية من غير قصد قلنا ظاهر ذلك معارض بظاهر الالفاظ الصادرة قطعا الظاهرة في الخطاب فاذا تعارضا
فيرجع الى الاصل المذكور ولئن سلمنا كونه من باب الثالث لبقائه من باب التاليف المؤلف لكن باب التاليف قد يكون بشخص او اشخاص خاصة وقد يكون
لعامة الناس وفي الاول يكون المدلول والخطاب للاشخاص الخاصة فمن اين لك اثبات ان التاليف ليس من هذا القسم ودعوى غلبة كون المؤلفات
من القسم الاخير ممنوع فيما اذا كان الغرض الخطاب الى شخص خاص كما فيما نحن فيه وبعض المؤلفات سلمنا الاستقراء لكن المسألة اصولية لا يعمل فيها بالظن
فالاحتمال كاف في بطلان الاستدلال الثالث ومنها قوله ص فليبلغ الشاهد الغائب بعد قوله الست اولى بكم منكم من انفسكم قالوا بلى فقال
من كنت مولاه فهذا علي مولاه ووجه الدلالة ان خطاباتكم في هذا الكلام عام يشملها قوله فليبلغ الشاهد الغائب وفيه اولا ان هذه الرواية
المتواترة دلت على لزوم تبليغ ما جرى للشاهد الى الغائب وهو اعم من تعلق الخطاب بكل الامة وثانيا ان هذا لو تم لا يثبت التعميم بالنسبة الى الغائب المعدوم
الذي هو محل الكلام وثالثا ان هذا يثبت عموم خطاب السنة مع ان السنة مما وقع الوفاق على اختصاص خطاباتها وانما محل الكلام انما هو الكتاب
لا السنة ولعل في البين اجماع مركب ومنها ما رواه ابن بابويه في الفقيه بسنده عن الوصاف عن ابيه ان رجلا سال ابا عبد الله ع ما بال القرآن لا يزداد
على النشر والدرس الا غضاضة فقال لان الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض وفيه
انه لا يظهر من ذلك جعل القرآن لكل ناس وزمان من كل جهة فمن جهة في جعله لكل ناس جعل قراءته واعجازه وانذاره ومعرفة الاحكام به بالاشتراك
ونحو ذلك من الثمرات المترتبة على بقائه ابد الدهر لكل الناس واما جعل خطابه ايضا لكل ناس وزمان فلم يظهر من ذلك الكلام على انا نقطع بعدم
جعل بعض خطاباته من حيث الخطاب لكل ناس كيا ايها الرسول بلغ وانا انزلنا النبي ع على ان هذا خبر واحد والمسألة اصولية ومنها ما رواه الكليني
بسنده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله ع انما انت منذر ولكل قوم هاد فقال يا ابا محمد لو كانت اذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية
مات الكتاب لكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى وفيه ان الجري اعم من الخطاب والاشتراك في الحكم مع انه خبر واحد ومنها ما روي في الصحيح عن ابي
جعفر ع قال قال رسول الله ص اوصي الشاهد من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيامة ان يصل الرحم وفيه
ان هذا انما يدل على صحة الوصية الى المعدوم مع التصحيح ونحن لا ننكره انما كلامنا في خطابات الكتاب لا ننكر جواز ذلك التصحيح في الكتاب ايضا
لكن لا دليل عليه ثبوت كون هذا الخبر كذلك لا يوجب كون الكتاب ايضا كذلك على انه خبر واحد فظهر ان الحق عدم شمول الخطاب للاصلين
السالمين عن المعارض **المقام الثاني** في شمول الخطاب للغائبين وعدمه والحق الشمول لكل الموجودين حين الخطاب كما عليه الاكثر وان كان
مقتضى الاصلين الاختصاص بالحاضرين الفاهمين والدليل على الشمول امران **الاول** ان بناء العرف على ذلك في مثل ما نحن فيه اي فيما ارسل
شخص رسولا الى الجماعة وقال لهم في رسالتهم ذلك فانهم يفهمون من كلام الرسول المحكي عن المرسل انه يكون مراد المرسل من ذلك الكلام هو كل من يصلح للدخول
في الخطاب ممن يكون ذلك الشخص مرسلا اليهم فلو امر السلطان احدا من عبيده وقال يا فلان اذهب الى الهند وقل لاهله ان السلطان يامركم باعطاء كل
شيء الامر الذهب فحضر لو له فذهب العبد الى بلد من بلاد الهند واتفق ذهابه اليه في وسط البلاد وقال يا اهل الهند ان السلطان يامركم بكذا فهم
فهموا من قوله يا اهل الهند كل من هو داخل تحت ذلك اللفظ وان كان الالقاء من الرسول مختصا بالجماعة الحاضرين لكن المدلول عندهم
عام والحاصل انهم يفهمون عموم الخطاب مدلولا لكل من يصلح دخوله تحت لفظ المرسل المحكي ممن يكون الرسول مرسلا اليهم من قبله بشرط وجود
من يصلح للدخول تحت اللفظ وفهمهم من القراءة وان لم يكن حاضرا فكل من هو كذلك يفهمون دخوله تحت الخطاب مدلولا وكذا الفاهمين بالنسبة
الى الرسول ص في قوله يا ايها الذين آمنوا كذلك فيشمل اللفظ كل من يصلح دخوله تحت هذا اللفظ من الموجودين الفاهمين الى النبي **الثاني**
انه ان كان الامر كما قلنا فهو المطلوب والا فالمراد بخطاب الله تعالى الغير الحاضرين في المجلس لقراءة النبي ص فهو مع بعده لغو اذ خطاب الله تع انما
هو بالصوت المخلوق في الهواء وهو ليس بمسموع للحاضرين في مجلس قراءة النبي ص فان كان الاختصاص بمجلس القراءة فهو مسلم الا انا نقول باختصاص قراءة النبي ص الالقاء بالحاضرين لكن
ليس بخطاب الله بلا شبهة واما ذلك الصوت فنقول في المدلول في كل خطاب الى الجماعة الحاضرين بمجلس القراءة المخلوق بالنسبة الى الخطاب بان
خطاب حضره جماعة وحضر غيرهم اخرى اما ان يكون مرادا من اللفظ المخلوق حين الخلق ويكون الارادة حادثة حين قراءة النبي ص بارادته
الصوت ولم يوجد شيئا حتى قرأ النبي ص فاراد الحاضرين ولا ريب في بطلان الاخير ومخالفته للحس والوجدان وعلى الاول اما ان يكون ارادة الجماعة
قبل خصوصهم لاجل علمه تع بخصوص تلك الجماعة في ذلك الخطاب فاراد منهم حين خلق الصوت واما ان يكون ارادة تلك الجماعة قبل خصوصهم لاجل انه

في بيان ان الخطابات مختصة بالحاضرين او تعم الغائبين

اصل في التخصيص التخصيص لغة مطلق القصر واصطلاحاً قد يعرف بانه قصر العام على بعض ما يتناوله وينتقض عكسا بمثل الدرهم البيض اذا اريد به صنف خاص من الدراهم
وبمثل عشرة الا ثلثة وبمثل ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا فانا مثل وبمثل اكرم العلماء الا زيدا ان جعلنا الاسناد بعد الاخراج وبمثل اشتريت الجارية الا نصفها نتايج

٨ ٢

في بيان معنى التخصيص لغة

تعالى او ادعاء جماعة خاصة اى تلك الجماعة فانه لخصوصهم وقت القراءة من بيان القضية الاتفاقية واما ان يكون ادعاء وامر لاجل اعلامهم بخصوصها
حين القراءة باعلام النبي صلى الله عليه وسلم وارشادهم بان ارادة القراءة الى تلك الجماعة بخصوصهم وانت خبير بان كل تلك الاحتمالات تخالف الوجدان السليم فان النبي صلى الله عليه وسلم لو اراد
تلك الجماعة لكان ذلك لخصوصيتهم بل هو بما كان يحتمل اثره باجماع الاصحاب التبعية لاجل خصوصية في تلك الجماعة بل بما لم يكن عند الاعلام فيقوله
يا ايها الذين امنوا ونحوه لانه امر وعموم الخطاب بالنسبة الى كل الموجودين **المقصد الثاني** في مباحث التخصيص **ضابطة**
التخصيص لغة قصر شيء على شيء فالتخصيص لغة مطلق القصر كما في قولك خص الله بالكرامة زيدا وقولهم الوضع تخصيص شيء بشيء واصطلاحا فقد يعرف
بانه قصر العام على بعض ما يتناوله فالقصر بمنزلة الجنس وانما قلنا بمنزلة الجنس لان الجنس انما يطلق على ما كان من الذاتيات اى من الحقيقة والقصر
فعل المخصص وهو من الاعراض كالضحك للمشي بل هذا لعله يخرج قصر لم يكن باللفظ او كان ولم يكن باللفظ او كان ولم يكن باللفظ الموضوع
للعموم فان العام هو اللفظ الموضوع وقوله على بعض ما يتناوله انما هو ذكر لتعلق القصر **وفيه اولا** ان قولنا الدرهم البيض او الدينار الصفر اذا
اريد بهما صنف خاص من الدراهم والدنانير يكون تخصيصا ويكون ذلك تخصيصا اصطلاحيا مع ان الحد لا يشمله اما خروجه عن الحد فلان لفظ
الدرهم والدينار ليسا بموضوعين للعموم واما كونهما تخصيصا اصطلاحيا فلتبادر الفرد المشترك من لفظ التخصيص وهو قصر اللفظ المفيد للعموم
بالوضع او بالقرينة على بعض ما يتناوله ولعدم صحة سلب التخصيص عن قصر العام الدال على العموم بغير الوضع ببعض ما يتناوله ولان لفظ التخصيص
قد استعمل في الفرد المشترك قطعا واطلق على الخصوصيين جزما وغالب استعماله في الفرد المشترك بل لم نر استعماله في خصوص احد الفردين وهو من
في علماء المحكم هو الوضع للفرد المشترك للغلبة ولان ذلك اللفظ لا شك في كونه منقولا من اللغة الى المعنى المصطلح فيكون منقولا الى الفرد
المشترك كان اقرب الى المعنى اللغوي المنقول عنه والنقل الى الاقرب اقرب من النقل الى الابعد وهو خصوص احد الفردين لان النقل الى الاقرب
اغلب ولان الاتفاق قائم على نفي الواسطة في مثل المثال المذكور بين التخصيص والتهذيب والمجاز ولا ريب ان ذلك ليس بمجاز مقابل للتخصيص وكذا ليس
بتهذيب اذ المفروض استعمال لفظ الدرهم في كل درهم وكذا الدينار فتعين كونه تخصيصا فظهر من الوجوه الخمسة كون ذلك تخصيصا وان الحد لا يشمله
وذلك الوجوه الخمسة اغلبها جارية في النقوض الاتية ايضا في اثبات كونها تخصيصا **وثانيا** ان قولنا هؤلاء الرجال اذا اخرج منه البعض لا يدخل
في الحد على مجموع الاقوال لانه لو قلنا بمجازية الرجال في صورة العهد خرج عن التعريف ولو قلنا بانه حقيقة كما هو الحق فان قلنا المراد من قولهم العام
هو اللفظ الموضوع للاستغراق الخ هو انه اللفظ الموضوع لاستغراق ما ذكر بحسب ما يقتضيه اللفظ من حيث هو مع قطع النظر عن الضمائم الخارجية
بمعنى ان العام ما وضع للاستغراق بالنسبة الى جميع الجزئيات مثلا بحسب صلاحية اللفظ مفردا مع قطع النظر عن التركيب مع الغير فلا يكون هؤلاء الرجال
مخصصا اذا اريد منه بعض الرجال المعهودين ولا يكون ذلك تخصيصا وان كان لفظ الرجال موضوعا للمطلق استغراقه ما يراد لان المفروض ان لفظ
العام ليس اللفظ الموضوع لاستغراق ما يراد منه بل من حيث صلاحية اللفظ من حيث هو وان قلنا ان المراد من قولهم العام الخ هو ما وضع للدلالة
على استغراق ما يراد من مدلوله ليشمل العموم الوضعي المستفاد من قولنا هؤلاء الرجال على القول بكونه حقيقة كما مر كان ذلك تخصيصا اذا اريد منه
بعض المعهودين فعلى الاحتمالين الاولين يخرج المثال المذكور عن الحد وعلى الاخير يدخل مع انه تخصيص في الواقع بل على كل المذاهب فلا يصح المعرف على
كل المذاهب بل على مذهب واحد اى احتمال واحد **وثالثا** ان اسماء العدد نحو عشرة اذا اريد منها اقل من مدلولها بان يراد من العشرة تسعة فاما
يراد ذلك بطريق اخراج البعض بالاستثناء ونحوه او لا بهذا الطريق بل بقرينة خارجية تدل على ان المراد من العشرة التسعة فان كان الاخير فهو مجاز قطعا
نعم مقابل للتخصيص من قبيل اطلاق الكل باسم الجزء وان كان الاول فهو تخصيص مع انه لا يصدق عليه الحد لخروجه بلفظ العام **ورابعا** ان الاية الشريفة
ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا اذا اريد منه من الانسان الطبيعة الساذجة والاستثناء يكون تخصيصا ولا يشمله الحد والفرق بين هذا ومثل الدينار
الصفر انه قد اريد من لفظ العموم واخرج من الاطلاق وهنا قد اريد الطبيعة الا ان الا كل افراده **وخامسا** ان الظاهر من قوله قصر العام على بعض
ما يتناوله انه يراد باللفظ بعض مدلوله فيخرج عن الحد على ما هو الحق منه اكرم العلماء الا زيدا على قول من يجعل الاسناد بعد الاخراج ويقول ان العام
مستعمل في معناه فانه قد اريد من اللفظ جميع ما يتناوله **فالاحسن** جعل الحد بحيث يشمل كل ما اخرج تمامه من نحو اشتريت الجارية الا نصفها
فانه تخصيص والمراد اشتريت جميع اجزاء الجارية الا نصفها فالاولى ان يقال التخصيص ما يراد منه العموم الاستغراقي ولو مع القرينة او بطريق الحصر ان
على بعض ما يتناوله ليدخل كل ما اخرج **ثم اعلم** انا لو جعلنا التخصيص قسما من قصر العام السابق كالاية المذكورة لكان النسبة بين الاستثناء
المستلزم لكون المستثنى منه عاما ولو بطريق التبادر وبين التخصيص عموما وخصوصا مطلقا وهو بعيد لانهم جعلوا النسبة بينهما عموما وخصوصا من وجه
وجعلوا الاستثناء مجامعا للتهذيب لا مباينا معه **فالاحسن** ادراج العموم السريانية المقصودة في التهذيب لا اخراجها من التعريف بان يقال التخصيص
قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة على بعض ما يتناوله سواء كان القصر لفظيا اى جعل اللفظ مقصورا على بعض ما يتناوله او حكميا
كما يجري في رفع التنافي في الاستثناء بجعل اللفظ باقيا على معناه وجعل الاسناد بعد الاخراج وسواء كانت الدلالة على العموم حقيقة او مجازا

فان المعلوم انما هو الاطلاق على الفرد بينه

في بيان المراد من العام

الجزء باسم الكل

في بيان النسبة بين الاستثناء والتخصيص

ومرادنا

ويمثل هؤلاء الرجال اذا خرج منه البعض على بعض الوجوه ويمكن ان يعترض بانه قصر اللفظ الدال على العموم الاستغراقي مطابقة اي لا بشرط على بعض ما يتناوله قصر لفظيا او حكميا ثانيا حقيقية ام مجازية ثم نقله الى المصطلح فينبغي لا ينبغي لاصالة تاخر الحادث والنقل في مادة التخصيص لا في المشتقات الا لفظ المخصص في احتمال ثم المخصص لم يستعمل في الدلالة على القصر مقيدا والا منفصل اصلا في منتهى التخصيص في منتهى التخصيص اقوال الاصح جوازه الى الواحد وقيل الا الاكثر لزوم بقاء الاكثر وعنهم ايضا جواز استثناء الاكثر فيلزم منهم التناقض وقد يكتفى بوحدة ضعيف

شرح

ومنها من لطائفه ان لا يكون بطريق الشرط فيدخل في التعريف ما لوحظ فيه جهة العموم والاستغراق من اللفظ سواء كان الاستغراق بحسب صلاحية ذات اللفظ ام كان الغرض استغراقه لجميع صنف خاص من مدلوله الذاتي بانضمام امر خارجي كهؤلاء الرجال فيخرج عن التعريف التقييد فيما لا يكون تخصيصه في اللفظ كاللغوي ويدخل الشرط الحاكم بان الاضعاف وهؤلاء الرجال اذا اريد بعض المعهودين والمالك للناس الذين لم يلزم البعض وعلى تقدير الاولية واكرم العلماء الا زيدا لعدم اعتبار لكل خروج نحو الا ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا انما يكون عمومه بسببها ثم اعلم ان نقل التخصيص الى المصطلح فينبغي لا ينبغي للغلبة ولاصالة تأخر الحادث فان قلت الاصل المذكور معارض باصالة عدم القرائن عند الاستعمالات الكثيرة الحاصلة قبل حصول النقل التعيني قلنا الاول من الاصلين مزيل للاخر فيقدم عليه على فرض تعارضهما وتساقطهما فالغلبة سليمة عن المعارض ثم لا يخفى ان النقل انما حصل في مادة التخصيص وما اشتق منها ما بقي منها باقية على حالها اللغوية لكن يتبادر من المشتقات ايضا في الاصطلاح من حيث المادة المعنى المصطلح وان كانت المشتقة بحالها من المعنى اللغوي الاصلي من الدلالة على المضي والاستقبال او نحوهما لكن خصوص لفظ المخصص بالكسر فيقتضي المعنى اللغوي منه حيثيته انه يراد به الشخص الذي صدر منه القصر المذكور ولكنها غالبا يراد به الة القصر وسبب التخصيص فلعله نقل الى هذا المعنى من جهة الحيثية كلفظ المرجح حيث يطلق على المعنيين من فاعل الترجيح والته ثم اعلم ان المخصص اما متصل وهو ما لا يستقل في الدلالة على القصر كالشرط المتصل والاستثناء والصفة والغاية وبدل البعض واما منفصل وهو ما يستقل في ذلك كالاكرم زيدا بعد قوله اكرم العلماء وكالمخصصات العقلية لغير اللفظية كقوله تعالى خالق كل شيء فان العقل اخرج من عمومه ذاته المقدسة وهو مستقل في ذلك نعم لو كان شيء غير لفظي دال على القصر لا بالاستقلال بل بانضمام اللفظ فهل يخصص متصل ام منفصل وجهان من ان ظاهر قولهم ان المنفصل ما استقل في الدلالة وهو نحو ذلك الذي لا يستقل في المتصل بعد الواسطة في البين ومن ان ظاهر قولهم المتصل ما لا يستقل في الدلالة الظاهر او الصريح في اللفظ لاجل تمثيلهم بالامثلة المذكورة وهو نحو ذلك في المنفصل في بعض المسائل الاتية فلا بد ان يعلم انه متصل ام منفصل والحق انه منفصل وان قولهم بان المنفصل ما يستقل في الدلالة مبني على الغالب لا فتميزه ذلك بالمتصل مستنكر في الاصطلاح فهو منفصل ظاهر **ضابطة** اختلفوا في منتهى التخصيص الاكثر لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول العام وان لم كان المراد منه ليس يكون الباقي زائدا على النصف بل زيادة معتد بها بحيث يكون قريبا من العام ثم في جوازه الى الواحد والى الاثنين او الى ثلثة او الى الواحد في غير الجمع العام وفيه الى ثلثة والجواز الى الواحد اذا كان التخصيص بالاستثناء او بدل البعض والى الاثنين اذا كان بمتصل غيرهما من الشرط والصفة والغاية او بمنفصل في محصور قليل واما اذا كان بمنفصل غير محصور او محصور كثير فكالاكثر او انه يلزم بقاء جمع غير محصور **اقوال** والظاهر انه يراد القول الاخير انما هو فيما كان مدلول الجمع غير محصور فظاهر الموافقة للاكثر مقدمتا **المقدمة الاولى** في تحقيق الاكثر هنا لزوم بقاء الاكثر ومنهم في مسئلة الاستثناء جواز اخراج الاكثر مع ان الاستثناء اما اخص مطلقا من مطلق التخصيص او اعم منه من وجه فيلزم على التقديرين التناقض بين قولي المشهور فيما كان الاستثناء تخصيصا لعدم لاجتماعهما فلا بد في رفع التناقض اما القول بان النزاع في هذه المسئلة في غير الاستثناء من المخصصات وبان وجود القول في هذه بالتفصيل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما وتوهم ان المفصل من لفظ التفصيل مدفوع بانه بعد اشتهاره هذا المفصل من الجهة الى الخطا اوبان النزاع في بحث الاستثناء التخصيصي بل في الاستثناء التعقيبي كما يأتي بما تمسك الاكثر في مانعية استثناء الاكثر بوقوع مثله النهي استثناء مخصصا واعلان النسبة المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر سهو ونحله او بان النسبة الى المشهور في بحث الاستثناء الى جواز اخراج الاكثر سهو وغفلة وكلاهما بعيد او بان المشهور في المسئلتين يجعل كل مشهور سوى الاخرى بان في هذه المسئلة قول المشهور بلزوم بقاء الاكثر وقول اخر بعد لزوم بقائه ومن قال هنا بجواز التخصيص الى كثرة لم يبن في بحث الاستثناء ايضا وبعض من قال هنا بلزوم بقاء الاكثر الى الشهوة قال به في بحث الاستثناء بجواز اخراج الاكثر لكن قال بعد ذلك في الاستثناء التعقيبي وان كان النزاع في بحث الاستثناء اعم من التعقيبي والتخصيصي لكنهم لم يبين ذلك ولم يتمسك باستثناء الاكثر في بعض الاستثناء ايضا وكذا بعض من المشهور في هذه المسئلة لا يجوز اخراج الاكثر في الاستثناء لكن هو قائل ببقاء الاكثر فيما نحن فيه في غير الاستثناء ثم وان كان النزاع في المسئلة اعم من الاستثناء وغيره لكن ذلك الغالب المشهور لم يبين ذلك فعلى هذا التوجيه يختص هذا العنوان بغير الاخر كما في الاخيرين الاولين ولا اسند التناقض الى المشهور لاجل من نسب القول الى المشهور في المسئلتين لكن فيه بعد لاتكال الناقل في المسئلتين بالنسبة الى طائفتين من المشهور القائلين بجواز اخراج الاكثر في الاستثناء واما الاخير من عدد فع التناقض وابقائه بحاله يجعل المشهور في القائلين كما اسبهم وحمل الصدق لنسبتهم على المشهور والخطاء في نسبته في غاية البعد لاحتمالهم ان نقلها التناقض في جواز اخراج الاكثر ولوضوح استناجه ولما ان نقل المشهور هنا الى لزوم بقاء الاكثر غير واضح المشهور ينسب اليهم هذا القول لعارض منسبه بعض اخر القول بجواز التخصيص الى الواحد اليهم فيتعارض النسبتان واندفع ظهور التناقض **المقدمة الثانية** في تحرير محل النزاع **اعلم** ان النزاع انما هو في الجواز اللغوي لا العقلي ولا الشرعي التكليفي ولا الوضعي فلا يرد ما تمسك به من

ثم محل النزاع الجواز اللغوي وبعد دخول الاستثناء التخصيص والعمومات الجائية ومثل الجمع المعهود المخصص والنسخ الذي هو تخصيص في الازمان وكل المجازات ونحو ذلك
الجمع ونحوها ومطلق الفاظ العموم انا قلنا بوضعها للخصوص في محل النزاع وجهان ثم اطلاق العام على الواحد خارج عن محل النزاع ايضا

في مباحث التخصيص

جواز تخصيص الاكثر بالقبح فليس كما توهم منه القبح العقلي بل القبح والاستثناء العرفي ثم التخصيص اما يقع في الافراد فقط كما يكون المخصص افراد لا اصناف او في اصناف
فقط كان يكون المخصص اصناف عدد الافراد فيكون كل عدد من صنف واما يجتمع في المخصص الافراد والاصناف معا لما يكون البعض اكثر الافراد ولا اصناف
فلا يكون جوازه محل كلام من المشترطين لبقاء الاكثر بل من الكل واما ان يكون الخارج اكثر الافراد والاصناف فلا يجوز بالاتفاق من المشترطين
لبقاء الاكثر واما يكون اكثر الافراد خارجا واكثر الاصناف باقيا او بالعكس فهل المعتبر عند المشترطين لبقاء الاكثر بقاؤه في الجملة سواء الافراد
ام الاصناف ام اللازم عندهم بقاء الاكثر الافراد لا غير ام اكثر الاصناف لا غير ام بقاء اكثر الافراد ان لوحظ العام افراديا وبقاء اكثر الاصناف
ان لوحظ اصنافيا ام اللازم فيما لوحظ منه العام افراديا بقاء اكثر الافراد وفيما لوحظ صنفيا احد الامرين ام العكس وجوه يظهر من توهم لا بد من بقاء
اكثر الافراد ان اللازم عندهم بقاء اكثر الافراد لا الاصناف ويظهر من اضافة الافراد الى العام انه لا بد من بقائها لو لوحظ في العام فان لوحظ
العموم افراديا فافراد العام هي الجزئيات الحقيقية ولا بد من ابقاء اكثر تلك الافراد وان لوحظ العموم صنفيا فافرادها الحقيقية هي الاصناف
فلا بد من بقاء اكثر تلك الافراد التي هي الاصناف فمقتضى الاضافة ان يكون الاكثر تابعا للملاحظة ان صنفيا فصنفيا وان فرديا فحقيقيا
فرديا حقيقيا كما ان مقتضى لفظ الافراد من حيث هو هو الاحتمال الثاني فيتعارض الظاهر ولا يحصل من كلامهم شيء لكن يظهر من اجوبة بعض المشترطين
لبقاء الاكثر في بحث الاستثناء من ادلة المجوزين لاخراج الاكثر فيه جواز الاكتفاء باحد الامرين من الكثرة الصنفية والفردية اذا لوحظ العام
صنفيا حيث يجيبون عن الايات بتلك الطريقة فيها اذا لوحظ الصنف واما اذا لوحظ فردا فيها فقطع بلزوم الكثرة الفردية عندهم ثم ويفرع على مذهب
المشترط لبقاء الاكثر العلم به ام يكفي عدم العلم بان الباقي اقل فلو قال في نابعة جمع لا يعلم عددهم فقر بعضهم ولم يعلم لحرقها ان فهل يصح له
ان يقول الحرق كل هؤلاء الجماعة الا عشرة منهم فلان وامع احتمال كون المحرقين اقل من فرقة ام لا يصح الا مع العلم بان المحرق اكثر من بعضهم
فربما ظن من قولهم يشترط بقاء الاكثر انه شرط في نفس الامر يحيث لو لم يحصل الصحة ولم يحصل العلم بالصحة فلا يصح من العاقل التفوه الا بعد العلم
بالصحة لغة وايضا استدلالهم على لزوم بقاء الاكثر بعد المشابهة بين العام وغير الاكثر وعكس وجود علاقة المجاز يكشف عن ان العلاقة ليست
موجودة الا في الاكثر فمتى لم يعلم الاكثر لم يعلم العلاقة لم يلاحظها والحال ان ملاحظة العلاقة من شرط الاستعمال المجازي والا لم يصح اتفاقا
فمقتضى هذين الوجهين لزوم العلم بالكثرة عند اصحاب هذا القول **ثم اعلم** ان الكثرة اما تحقيقية كقولك اكلت كل رمانة في البستان الا
واحدا ومنه عشرين رمانا واما تقديرية كقولك لعبدك كل من جاء البوق اكرمه الا عشرة منهم مع احتمال ان لا يجيء الا خمسة عشر رجلا فيكون
الباقي اقل فهل المشترطون للكثرة مكتفون في مثل هذا بالكثرة التقديرية نظرا الى ان مراد المتكلم ان كل من جاء ولو الفا اكرمه الا عشرة
ام لا بد من الكثرة التحقيقية الخارجية وجهان ظاهر كلماتهم الاول **ثم اعلم** انه قد يطلق العام على فرد واحد من باب التعظيم تشبيها له بجمع افراد
العام فتنزيلا منزلته العام وهذا ليس من التخصيص في شيء وجائز اتفاقا كما في الاية الشريفة انا له لحافظون ثم ان الكل اتفقوا على جواز التقييد
بغير الاستثناء الى الواحد وليس كلامنا فيه لكن الاشكال في ان النزاع هنا في التخصيص الذي هو اعم من الاستثناء التخصيصي بحث الاستثناء بحث اخر
ظاهر قولهم هنا حتى قال لو امكن يجوز التخصيص الى الواحد لا شمول النزاع لكل افراد التخصيص ومنه الاستثناء التخصيصي مع ان بعضا منهم جعلوا عنوان هذا البحث
ذلك عنوان بحث الاستثناء لكن جعل كثيرا والاكثر له عنوانا اخر وجعلها بحثين يقتضي عدم دخوله في نزاعنا هذا مع انهم لم يمثلوا هنا بمثال مشتمل
على التخصيص الاستثنائي واما المفصل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما فلا عبرة بكلامه فان لاحظنا والحاصل ان لكل من الاحتمالين جهة رجحان
ومرجوحية فالمسئلة محل اشكال وهل يكون تخصيص الجمع المعهود كاكرم هؤلاء الرجال الا زيدا داخلا في النزاع ام لا مقتضى تعريفهم من عرف التخصيص بما لا
يشمل الجمع المعهود كان خروجه عن محل النزاع لان الظاهر تطابق العنوان مع التعريف وايضا ظاهر كلام صاحب المعالم في جوابه عن الاستدلال بالاية الشريفة الذين قال
لهم الناس الخ خروجه عن النزاع لانه اجاب بان الناس جمع معهود وخارج عن محل البحث لكن مقتضى تعريف من عرف التخصيص بما يشمل الجمع المعهود دخول
ذلك في محل النزاع وكذا مقتضى كلام من لم يعرف التخصيص مع عدم دلالة في الكلام ما يصرح بخروجه وذلك لان لفظ التخصيص من حيث هو وقد عرفت
ان الحق شموله للجمع المعهود فمن لم يخرجه من التعريف وعن البحث فكلامه شامل له وقد مر تعريفنا ايضا للتخصيص بما يشمله وهل العمومات المجازية كالدرر
البيض داخلة في النزاع ام لا مقتضى كلام من عرف التخصيص بما لا يعم ام لم يعرفه اصلا الدخول ومقتضى كلام من عرفه بما لا يشمله كان الخروج لكن
الحق ان التخصيص اعم من ذلك فيشمله ظواهر العنوانات والمعرف بالاخص غفل عن ذلك ثم هل النزاع في التخصيص الاعم من النسخ الذي هو تخصيص في الازمان ام
في التخصيص الفردي فقط مقتضى ظواهر العنوانات الدخول لكن الاقتصار على التخصيص في كلماتهم الى ما سوى النسخ فيخرج ثم النسبة بين التخصيص
والنسخ عموم من وجه يجتمعان فيما كان نسخا او تخصيصا في الازمان ويفترقان فيما كان تخصيصا في الافراد فقط وفيما كان تقييدا في الازمان بان كان اللفظ
الدال على الحكم المنسوخ مطلقا لا عاما ثم تجدد الحكم بخروج النسخ عن النزاع فليعلم ان حكم التخصيص منه متحد مع التخصيص في الافراد في جواز التخصيص
الى الواحد وعدمه **فان قلت** جواز تخصيص الاكثر في النسخ اتفاقي لاتفاقهم على جواز النسخ بعد حضور وقت العمل والعمل ولو مرة فيخرج الاكثر

الافراد

في بيان الكثرة التحقيقية والتقديرية

في بيان النسبة بين التخصيص والنسخ

وفي كفاية بقاء الاكثر تقديرا عند القائلين باشتراط بقاء الاكثر احتمالا ان وكذا في اشتراط العلم ببقاء الاكثر ام كفاية عدم العلم بان الباقي اقل ثم يمكن ان يكون مرادهم بقاء اكثر الافراد ام الانواع ام ملاحظة العام في ذلك نتايج

في مباحث التخصيص

قلنا الاتفاق على جواز النسخ بعد العمل ولو مرة انما هو من حيث الجواز العقلي وعدمه فانهم اتفقوا على عدم تقبيح العقل لذلك كما وقع في مقام اعلام حكم المنسوخ بلفظ مطلق لا عام ثم بعد العمل مرة نسخه فالاتفاق على جواز النسخ بعد العمل مرة لا يلازم الاتفاق على جوازه بطريق التخصيص اللفظي ومحل النزاع في كل الفاظ العموم المخصصة ام فيما سوى كلمات المجازات والاستثناء الحق الاول لعموم العنوان فادعوى العلامة الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فيهما كما حكي عنه ظ لا يعارض ظهور العنوان فتدبر ثم انه على فرض تعميم النزاع بالنسبة الى الالفاظ يخرج في المقاول الاخر وهو التفصيل بين كلمات المجازات والاستثناء وغيرهما فتقيد الاول بين يجوز دون غيرهما كما نسب الى من ادعى الوفاق على خروج من عن محل النزاع ثم انه لا شبهة في خروج الضماير الموضوعة بازاء المفرد والمثنى عن محل النزاع وهل ضماير الجمع الموضوع للمتكلم مع الغير داخلة في النزاع ام لا وتفصيله ان ضمير الجمع قد يطلق ويراد به الواحد ام الاثنان ولا ريب في كون ذلك مجازا وخارجا عن البحث وقد يطلق ويراد به جمع خاص كما لو قيل الجماعة حاضرة انتم عشاة فالحق انه ايضا ليس تخصيصا بل هو اختصاص بالجمع الحاضر وهو حقيقة لان الضماير موضوعة بالوضع العام لجزئيات مصاديقها وقد يطلق ويراد به ظاهرا جميع ثم يجيء قرينة على اخراج بعض منهم كان يشير بقوله انتم الى عشرة ثم ظهر انه لم يرد واحدا منهم فقولهم ليس تخصيصا بل تجاهل اما اطلاق عشرة وارادة تسعة فهو لو اقترن ذلك بقوله الا فلانا لكان مما نحن فيه كالعشرة اذا تعقبها الاستثناء الدال على الارادة الاستغراقية فلعلها من حيث هي بل اسرها خارجة عن محل النزاع ومحل النزاع هنا مختص بالقول بكون الفاظ العموم حقائق في العموم فقط ام النزاع يجري على القول بكون ثمانية بدعي وضعه للعموم موضوعا للخصوص فقط ام مشتركا بينهما بان يكون النزاع على القول بكون اللفظ حقيقة في الخصوص انه حقيقة في كل مرتبة من مراتب الخصوص ام يختص بمرتبة من مراتب الخصوص فظهر هو اسنده الا انهم من الطرفين هنا اختصاص النزاع بالقول الاول فانهم يتمسكون بعلاقة المشابهة والعموم والخصوص ويتسلسل الجواز الى الواحد بان لما اذا خلع عن العموم كل المراتب الى الواحد مجازات ليس بعضها اولى من بعض ومقتضى سنده لا نعلم يتجه اكلت كل رمان في البستان وفيه الالف ونحو كل واحد او ثلاثة وجريان النزاع على كل المذاهب لان المسئلة في نفسها حجة عقلية اي استهجان اللفظ عند العقلاء من امثال ذلك كما ادعاه بعض المسند لبن ورد كما يجري على القول بالوضع للعموم كذا يجري على القول بالوضع للخصوص لكن الحق الاخير وما يجري من جريانه الا انهم على المذهب الاول فقط فهو مبني على الغالب من المتنازعين هنا لان المشهور على المذهب الاول ولذا اجروا الاستدلال على مذاقهم ثم على فرض الاختصاص بالقول بالوضع للعموم خاصة هل النزاع مبني على القول بكون العام المخصص مجازا في الباقي او يعمه والقول بكونه حقيقة فيه وجهان يظهر من بعض اختصاصه بالقول بالمجاز تبرئة الباحث فلان الاحسن تاخير هذا النزاع عن النزاع في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز انه بعد البناء على المجازية لا بد ان يتنازع في الجواز الى الواحد وعدمه اذ على القول بالحقيقة في الباقي لا يتصور هذا النزاع لان اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم والخروج لا اقل ام الاكثر وفيه انه على القول بالحقيقة وان لم يكن معنى للنزاع الذي نحن فيه من حيث اللفظ العام المستعمل في معناه الحقيقي لكن لا ريب انه على هذا القول يكون الهيئة التركيبية مجازا الظهور ما في اسناد المسند الجميع ما اريد من لفظ العام وعلى ذلك القول يخرج من الكل ويسند الى بعض ما اريد من اللفظ وهو تجاوز يتنازع في انه هل يجوز الاسناد مجازا الى اي بعض من المراد بحيث يبعض بعض او بعض فلكون جريان النزاع على القولين

المقدمة الثالثة في ثمرة النزاع وهي تظهر في موضوعين **الاول** فيما اذا ورد خبر احد خصص بالاكثر ولم يكن في العمل به مفر ونحو ذلك **فنقول** ان مرجع اقوال المسئلة الى ثلثة جواز تخصيص الاكثر وعدم جوازه اجتهادا وعلى كل لا قول اما ان يكون الخبر منقولا عن المعصوم باللفظ ام بالمعنى ام شكوك الحال فعلى القول بالجواز يعمل بهذا الخبر في المسئلة الفقهية سواء كان منقولا او المعلوم ام المشكوك الحال الا ان يمنع من العمل بخبر المنقول بالمعنى واما من حيث المسئلة اللغوية فاما ان يعمل فيها بالخبر ايضا منضبطا لذلك القائل والا كان الخبر ساكتا عن المسئلة اللغوية ويعمل بها في الفرعية وعلى القول بعدم الجواز فاما ان يعمل بالخبر ايضا في كل الصور من حيث المسئلة الفرعية اذ المقتضي للعمل بالخبر موجود لان الدليل على الحجية انما هو الايات او الاجماع المنقول من الشيخ موجود والوصف وكلما المانع فغير معلوم اذ لم يعلم عندنا القائل ببطلان التخصيص الى الواحد بل هو يقول بعدم جوازه لعدم الدليل عليه لا للدليل على عدمه واما من حيث المسئلة اللغوية فهل يعمل بالخبر ويكون ذلك دليلا له على الجواز ام لا الحق فيه التفصيل بانه ان علم ان الخبر منقول باللفظ عن المعصوم ان هذا الخبر الواحد وكان حجة في الواقع فبيانه ليس من الراوي بل من المعصوم بان اخبر الراوي كسماع ذلك اللفظ منه فما ان يعمل هذا القائل بالظن في اللغة فيعمل بهذا الخبر من حيث المسئلة اللغوية ايضا والا فلا وان علم ان اللفظ من الراوي وانما نقل الراوي المضمون عن المعصوم ما نشأ المعنوية فيما علم ان الراوي من اهل الخبرة في اللغة او لا يعلم بذلك على الاخير لا يعمل به في المسئلة اللغوية لاحتمال خطأ الراوي لعله في مقاد المراد بتلك الالفاظ ثم يعمل به في المسئلة الفرعية وعلى الاول اما ان لا يكون بين هذا القائل وبين الراوي واسطة او يكون واسطة ولكن طريق القطع بان نعلم ان هذا اللفظ صدر منه فيعمل به من حيث المسئلة اللغوية ايضا سواء قلنا بحجية الظن في المسائل اللغوية ام لا وان كان الواسطة

في بيان ان التخصيص ... كلها او بعضها مختص ... النزاع ام يعم ... الجمع والتثنية

المنصوص

في بيان التعميم

في بيان عدم جواز ... التخصيص

١٢٢١

في مباحث التخصيص

بينه وبينه بطريق الآحاد لتمّ كما أن لو واسطة بينه وبين المعصوم بطريق الآحاد في أن قلنا باعتبار الظن في المسألة اللغوية فيعمل به وإلا فلا وأما لو صور الشارع كون النقل من الراوي بالمعنى فإن لم يعلم كون الراوي من أهل اللسان والخبرة فلا يعمل بالخبر من حيث المسألة اللغوية وإلا فإن علمنا بالظن فيها فيعمل بالخبر فيها أيضاً كما في المسألة الفرعية وإلا فلا وأما على القول بعدم جواز الاجتهاد فلا يعمل بهذا الخبر في المسألة اللغوية في شيء من الصور وأما من حيث المسألة الفرعية فهنا إن يعلم أن الراوي الخبر إلى المعصوم بلفظه فيطرح الخبر للقطع أو الظن بكذبه وأما أن يعلم أن النقل إنما هو بالمعنى فإن لم يعمل بالخبر المنقول بالمعنى أصلاً ولكن اشترط كون الناقل بالمعنى خبيراً باللسان فلا يعمل بالخبر لعدم علمه أصلاً وإن لم يشترط ذلك يعمل بالخبر من حيث المسألة الفرعية وأما إذا شك في أن النقل هل هو باللفظ أو المعنى فحاله كما لو علم النقل بالمعنى إلا أن يقال بحصول كون الخبر مطروحاً لاحتمال كون النقل باللفظ ويحتمل كونه غير مطروح لاحتمال كونه بالمعنى فلا يحصل الظن من هذا الخبر نوعاً فلا يعمل به **الثاني** فيما دار الأمر بين تخصيص الأكثر وسائر المجازات المخالفة للأصل كما في الآية الشريفة وما نهاكم عنه فانتهوا فاستدل بها بعض بأن صيغة لا تفعل للحرمة ورد قولاً بأنا لا نسلم كون صيغة لا تفعل نهياً وإن سلمنا أن قول الرسول يجب الانزجاع عنها وثانياً بأنا وإن سلمنا أن لا تفعل نهي لكن قوله انتهوا مأخوذ من الانتهاء وهو من الأفعال ومعناه قبول النهي كما نعلق أن يتأمّلها وأن تنزّه عنها فهو مرادف في الاطاعة وهذا لا يدل على أن النهي للحرمة **وثالثاً** بأنا نسلّم أن قوله فانتهوا للغير على وجوب الانتهاء فلا يدل على المنهي عنه حيث لو وما وكون لا تفعل هنا لكن الآية الشريفة بظاهرها مخالفة للإجماع إذ النهي إلى الفعل أما مقرونة بقرينة إرادة الحرمة أو الكراهة أو مجردة عن القرينة والآية الشريفة تدل على لزوم ترك ما نهى عنه إن كان مع قرينة إرادة الكراهة وهو مخالف للإجماع فلا بد إما من تخصيصها بموضوع وإخراج أكثر أفراد النهي التي هي للكراهة فيلزم تخصيص الأكثر ولا يكفي نفي أكثر الأصناف لكون العام في المقام أفراده بالأبدية من نفي أكثر الأفراد على القول بلزوم نفي الأكثر وأما حمل قوله تعالى انتهوا على الندب أو على مطلق الطلب وأما التصرف في مادة انتهوا وجعل معناها أنه لا بد من اتباع النهي كما نعلق إن نهياً فبها وإن تنزيهاً فتنزيهاً فدار الأمر بين أحد الاحتمالات الأربعة وعلى الأول يتم الاستدلال دون ما سواه فإن قلنا بعدم جواز تخصيص الأكثر طرحنا الاحتمال الأول ودار الأمر بينه وبين بعيد المجازات وإن قلنا بالجواز فلا بد من الرجوع إلى المرجحات فتظهر الثمرة هنا وكذا تظهر في مثل أوفوا بالعقود فإن المراد بالعقد هنا العهد لأنه ليس له حقيقة شرعية حتى يحمل عليه فظاهره أنه يجب الوفاء بكل عهد وهو خلاف الإجماع فلا بد إما من التخصيص وإخراج ما ثبت عدم وجوب الوفاء به عن تحت العام ويعمل فيما شك في لزومه وجوازه من العقود بظاهر الآية لكنه تخصيص الأكثر لأن كثيراً من العهود التي لا يجب الوفاء بها غير معنونة في كلام الأصحاب في أبواب الفقه والمعنون من العهود من العهود أيضاً جلها من العقود الجائزة واللوازم منها أيضاً مشروطة بكل واحد بشرائط متعددة فلو انتفى كل من تلك الشرائط انتفى اللزوم فلا يبقى من العهود إلا القليل في جنب كثير وهذا تخصيص الأكثر وإما حمل العقود على العقود المتعارفة عند المتشرعين فلا يلزم تخصيص الأكثر لكنه يسقط الاستدلال بالآية الشريفة على الأصل في العقد اللزوم فدار الأمر بين أحد المحذورين بعد دفع البد من الإجماع فمن لا يجوز تخصيص الأكثر يتعين عنده الاحتمال الأول ومن يجوزه احتمل عنده كل من الوجهين فيرجع إلى المرجحات وإن لم يوجد مرجح فإلى الأصل لكن الحق على فرض جواز هذا القسم من تخصيص الأكثر أنه أبعد من الحمل على العهد لأنه هنا خص الأكثر أنه يبقى من أفراد العام كثيرة معتد بها مشابهة للعام فيرجح على غيره من المجازات **فإن قلت** ليس في الآية تخصيص الأكثر حتى ثمرة للنزاع إذ أصناف العقود كثيرة منها تحقيقية ومنها تقديرية وعلى فرض إرادة كل الأفراد من الجمع المحلى باللام أعم من التحقيقية والتقديرية إنما يصح من غير العالم بالعواقب كما يقول المولى من أهل العرف لعبده كل ما أتوك من الرمان في هذا اليوم فأبق عشرة منها وبع الزائد عليها ولا يصح ذلك من الحكيم لعلمه بالخارج والواقع فيكتفيه بيد ما سيحكي بعلمه وقوعه من العقود والحاصل أن الشارع إنما حصر العقود اللازمة وحكم بالجواز في الباقي ولم يحصر العقود الجائزة حتى يحكم في الباقي باللزوم فيكون أكثر أفراد العقد وهو داخلة في الباقي بل على هذا داخلة في المخرج

المقدمة الرابعة في تأسيس الأصل في حمل اللفظ إذا شك في صحة تجوّز من المجازات لغيره فالأصل الأصيل فيه عدم الصحة اتفاقاً لأن اللغات توقيفية لا بد من التوقيف فيها حقيقة ومجازاً وحقيقة ثم في انقلاب هذا الأصل كلية بحيث يحكم عند الشك في الجواز بالجواز أو تقليبه في الجملة أم لم ينقلب أصلاً أقوال فقيل بأنه لم ينقلب أصلاً فكلما شك في صحة تجوّز وقت يرجع إلى الأصل الأصيل حتى يظهر الصحة وهذا هو القائل باشتراط نقل الآحاد في المجازات وحاصله أنه كما لا يجوز التعدي في الحقايق من لفظ إلى لفظ ولا من معنى إلى معنى فكذلك في المجاز كما لو ثبت أن الأسد حقيقة في الحيوان المفترس ولا يجوّزون بوضع أن اللفظ أيضاً حقيقة فيه حتى يثبت ذلك فكذلك لو وصل الواضع جوّز استعمال الأسد في الرجل الشجاع بمجاز المشابهة فلا يجوّزون أن يجوّز استعمال لفظ الغضنفر المرادف للأسد في الرجل الشجاع مجازاً حتى يثبت ذلك وكما لو ثبت أن الأسد حقيقة في الحيوان المفترس لم يجز التعدي إلى معنى آخر بأن يقال حقيقة في الرجل الشجاع أيضاً كذلك لو ثبت جواز استعمال الأسد في الرجل الشجاع بمجاز المشابهة لم يجز أن يجوّز استعماله في معنى آخر كالمنقوش في الجدار بشكل الحيوان المفترس للمشابهة حتى يثبت ذلك فيه كما أنه لا يتعدى في الحقايق من لفظ إلى لفظ آخر



قوله كل ما نهي

في بيان النهي

في تأسيس الأصل

انتهى

واما الاصل الاصيل فهلا جواز تخصيص الاكثر اذ العلائق المنصورة منها الا كعلاقة المشابهة لوجود الخصوص والكل والجزء بناء على كون تخصيص العام على مراد
منها لا يثبت جواز اخراج الاكثر على فرض الشك   شرح

في جواز تخصيص الاكثر
١

اذا ثبت التشابه ان لتعدى فكك فى المجازات فكما لو رايت لفظا موضوعا لمعنى ثبت له المشابهة فلا يجوز له الحكم بكون كل ما كان على تلك الهيئة علم
موضوعا لذلك المعنى الا بعد الاستقراء بحيث علم من وجد الغلبة كان على هيئة هذا الوزن بهذا المعنى ان كلما كان على هذا الوزن كان بهذا المعنى
فيتعدى حينئذ الى جميع ما كان على هذا الوزن كلية فكذلك لا يجوز من مجرد رؤية مجى الماضى بمعنى المضارع مجازا فى خصوص مادة كلفظ ابدا ونحوه
ان يحكم بجواز الاستعمال كل ماض بمعنى المضارع الا اذا علم من الاستقراء ترخيص الواضع استعمال كل ماض فى المستقبل فيتعدى حينئذ الى جميع ما كان
على زنة الماضى فالحاصل ان حال المجازات فى لزوم الوصول من الواضع حال الحقايق وليس مراد ذلك القايل من قوله باشتراط نقل الاحاد الى انه
لو راينا استعمال الاسد فى زيد الشجاع لما جاز استعماله فى عمرو الشجاع ونحو ذلك فانه بديهى الفساد ولكن هذا القول فاسد بل يتعدى فى المجازات من لفظ
الى اخر لقطع بان بعضا من المعانى المجازية لم يكن فى زمن الواضع موجودا ثم حدث واستعمل اللفظ فيه مجازا فحصل التعدى من معنى الى اخر وكل ربما
يكون اللفظ مستحدثا ومرادفا للفظ اخر غير مستحدث فيستعملون ذلك اللفظ المستحدث فى ذلك المعنى المجازى الغير المستحدث الذى هو معنى مجازى للفظ السابق
فحصل التعدى من لفظ الى اخر والحاصل انا نرى العرب يستعملون الالفاظ العربية الشايعة مجازا فى المعانى المستحدثة وكذلك حين اللفظ وقبل ان اللفظ قد
كلية فيجوز ما راينا اللفظ استعمل فى معنى لعلاقة المشابهة مثلا او غيرها من العلائق نتعدى الى كل معنى ولفظ ويجوز استعمال المجاز بتلك العلاقة حتى
يثبت المانع وذلك لاطلاق قول علماء البيان بان العلائق خمسة عشر او اثنى عشر او نحو ذلك فمقتضاه اذا وجدت تلك العلائق مطلقا او
دون تقييد بقيد فيظهر منه ان نوع العلاقة مهما وجد صحح التجوز وهو فاسد اولا لان من شرط حمل المطلق على العموم التواطؤ وعدم ورود
حكم اخر وههنا فى مقام التعدى فى مقام الاهمال والاجمال لا البيان هذا مع تسليم التواطؤ وثانيا الفاسد لانه كلامهم على التشكيك الا دليل على
اعتبار كلماتهم العلماء فى امثال المقامات التى مدركها البيان هو العرف فاستعمال اللفظ الموضوع فى غير معناه مجازا انما حصل من الرخصة فى الجملة
كل اللغات ولا فرق بينهما فى المجاز والعلائق كما ان الهيئات ايضا كذلك فيرجع الى العرف نعم لو كان المنقول من اهل اللغة العرب يعلم ان مدركه
في البيان كالموارد رجعنا الى اهل الخبرة ومما ذكرنا ان الاصل انقلب فى العلائق المذكورة فى الجملة بمعنى انه بعد الاستقراء انقلب الاصل مثلا استقرانا ووجدنا
فى لغة العرب انهم يستعملون اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ولكن لا فى مطلق جنس هذه العلاقة بل فى صنف منه وهو فيما كان التركيب حقيقيا وكان
الجزء مما يتقوم به الكل فلم نر بعد الاستقراء استعمالهم فى غير ذلك الصنف فنحكم بانقلاب الاصل فى مثل ذلك الصنف مثل جواز استعمال مثل ذلك الجزء
فى الكل فنحكم بالجواز للاستقراء لا فى كل كل وجزء ولو شككنا فى غير مثل ذلك الجزء مما يكون تركيبه اعتباريا او غير متقوم به الكل فنحكم بمقتضى الاصل
الاصيل بعدم الجواز هذا القول فاسد ايضا بل الحق الرجوع الى العرف من المنع هو وجود المناسبة المانوسة العرفية فلو وجدنا المؤانسة بين المعنى الحقيقى
ومعنى اخر جاز التعدى وان لم يسمع التجوز بالنسبة الى ذلك المعنى من اللغة اصلا ولا ينحصر العلاقة المصححة فيما ذكروه بل كل ما كان كذلك جاز التعدى
وان لم يوجد فيه شئ من العلائق والسر فيما ذكرنا من جواز التعدى بمجرد وجود المناسبة المانوسة وان لم يحصل الاستقراء فى موارد الاستعمال
من ابناء العرف على ذلك فلو اراد احد ان يتعلم لسان العرب فسمع الاسد معناه الحيوان المفترس فيجوز له ذلك بتعديه الى المعنى المجازى المانوس من تلك
الحقيقة فيستعمل ذلك اللفظ فى الرجل الشجاع والشكل المنقوش بل يستجاد تلك اللفظ بعد معرفة الحقيقة فى كل معنى مجازى يكون لازما من تلك اللفظ
فى عرفه لذلك المتعلم وذلك للعلوم الاجمالية بان اللغات لا تختلف بالنسبة الى العلائق والاوضاع النوعية والتصحيحية كالاختلاف بالنسبة الى الشخصية فتشبه
الامر فى كل لغة بمعنى واحد كذا هيئة التثنية والجمع وغيرهما واذا كان بناء اهل العرف على التعدى الى المجازات المانوسة بمجرد معرفة الحقيقة وان لم يطلعوا
على المعنى المجازى لذلك المعنى الحقيقى من دون استقراء من العلائق ومن المجازات فى ذلك اللسان فيظهر ان المعتبر هو مجرد وجود المؤانسة وعدمه
الاستقراء فى العلائق ونحوه فيحصل الفرق بين ما اخترناه وبين ظاهر القول الاخير من وجوه احدها انا لا نقول بلزوم استقراء موارد الاستعمال
فى لسان العرب بل يعتبر مجرد المؤانسة ولو فى غير لسان العرب وثانيها انا نقول بجواز التعدى عند المؤانسة وان كان من الموارد التى المستقرء فيها من تلك
العلاقة مثلا كالجزء والكل ولا نقول بجواز التعدى عند عدم المؤانسة وان كان المورد من الموارد المستقرء فيها فان كان المراد القول الاخير هو ما ذكرنا
فنعم الوفاق فنعم لو علم مورد او شك فيه وجود المؤانسة والمناسبة وعدم وجودها فان كان من الموارد المستقرء فيها فالاصل الجواز وان كان من غيرها
فالاصل الاصيل بحاله والاصل منقلب فى تلك الصورة التى شك فى وجود المؤانسة وعدم وجودها فيتبع فى موارد الاستقراء كما يقول هذا القايل
والحاصل انه ان علم وجود المؤانسة العرفية جاز التعدى والتجوز وان لم يكن من الموارد المستقرء فيها وان علم بعدم وجودها لم يجز التعدى والتجوز وان كان
من الموارد المستقرء فيها وان شك فى وجود المؤانسة وعدمها فلو رجع الى موارد الاستقراء فان كان منها فالاصل الجواز والا فالاصل عدم الجواز اذا عرفت
فنقول فيما نحن فيه اى التخصيص الى الواحد او الى غيره ان الاصل الاصيل عدم الجواز كما مر واما ان الاصل منقلب فى خصوص المقام المفروض بعد وجود
المؤانسة التى منقلب فلابد فيه من ملاحظة ان هذا المورد الذى نحن فيه من الموارد المستقرء فيها فى العلائق ام لا فان كان الاول فالاصل الثانوى
الجواز وان كان الثانى فالاصل الاصيل بحاله لكن الحق ان الاصل الاصيل على فرض الشك باق بحاله ولم يوجد سند يعتمد فى الموارد المستقرء فيها الا

في بيان عدم توقف صحة المجاز على نقل الاحاد والنوع بل يكفي

ومن معنى الى اخر

في بيان انقلاب الاصل في العلائق في الجملة

في بيان الفرق بين ما اخترناه والقول الاخير

فان كان مراد القايل ... الموارد المستقرء فيها

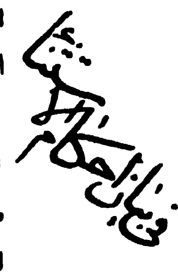
في عدم جواز التخصيص الى الواحد

واما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور هنا اذ العام الاصولي ليس كليا لافراده انا اظهر ذلك فاعلم ان الدليل على الجواز الوقوع عند العرف في بعض المقامات وفي صورة عدم العلم بقدر المستثنى منه وان استنكار العرف في مقام القبح عقلي لا لفظي مع ان العرف يجوزه اذا كان الباقي جماعة غير محصورين عادة فتامل ثم انه على فرض جوازه مرجوح عند التعارض بل لا يكاد يوجد ثمرة بيننا وبين المانعين في الاحكام الشرعية بالنسبة الى التخصيص الى الواحد نتايج

في تخصيص الاكثر



العلائق المتصورة في استعمال العام في الخاص ثلثة علاقة المشابهة وعلاقة العموم والخصوص وعلاقة الجزء والكل بناء على كون دلالة العام على افراده تضمنية واما علاقة الكلي والجزئي فلا يتصور لان العام الاصولي ليس كليا بالنسبة الى افراده فتلك العلائق الثلث كلها موجودة وان كان الباقي اكثر واما اذا خصص الاكثر الى الواحد فعلاقة المشابهة منتفية والاخريان موجودتان لكن علاقة الكل والجزء مبنية على قول ضعيف وهو كون الدلالة تضمنية مسلما صحته لكن العمدة المستعمل فيه من تلك العلاقة هو ما كان التركيب فيه خارجيا لا اعتباريا كما هنا مسلما الاهمية من ذلك لكن الفرد المتيقن هنا من صحة تلك العلاقة انما هو صورة بقاء الاكثر واما علاقة العموم والخصوص فالفرد المتيقن المستقر منه ايضا هو ما كان الاكثر فيه باقيا فظهر ان صورة خروج الاكثر التي هي محل الكلام خارجة عن الموارد المستقر فيها وقد عرفت ان المرجع هو الاصل الاصيل الذي هو عدم الجواز فظهر ان الاصل في المسئلة عدم الجواز اذا تمهد تلك المقدمات **فاعلم** ان الحق في المسئلة جواز التخصيص الى الواحد لوجوه الاول الوقوع عند اهل العرف في بعض المقامات كمقام السخرية فيقول الشخص في مقام المزاح اكرم كل اهل المجلس ثم يقول الا هذا والا هذا والا ذاك الى ان يبقى واحد او يأتي بالقرينة المنفصلة اي المخصص المنفصل ويعلم المخاطب ان المراد واحد منهم نعم مثل ذلك بدون الداعي مستهجن وقبيح واما مع الداعي فلا وعرضنا اثبات الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي لكن ندعي هذا الايجاب الجزئي في مقابل كل من الاقوال فيبطل كلها الا المختار وايضا يقول القائل اكرم العلماء احدهم وهو صحيح غير مستهجن اصلا مع انه تخصيص بالمنفصل الا ان يقال ان مثل ذلك خارج عن محل الكلام وانه ليس بتخصيص حقيقة ولم يرد هنا القصر وليس مراد الاكثرين من لزوم بقاء الاكثر لزومه في مثل هذا المثال اعني اكرم العلماء احدهم نعم يقول القائل ان فلانا يجمع كلام الناس ويفعل هكذا اذا قال احد لفلان افعل هكذا ولا يريد بذلك التعهد بل ربما يقول ذلك لكن ذلك الشخص القائل معلوم المتكلم بل المراد التخصيص ويحتمل الاية الشريفة الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم من هذا الباب اذ المراد بالناس نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين والقول بان هذا من باب التشبيه خلاف الظاهر لعدم ملاحظة الشبه وتبادره في الانظار من الاية الشريفة بل هو من باب التخصيص ونقل صاحب [illegible] انه من باب العهد واراد شخص معين من العام من باب التخصيص ايضا خلاف الظاهر **فان قلت** لا ريب في استهجان تخصيص الاكثر في كثير من الموارد **قلنا** الاستهجان فيما لم يكن فيه داع انما هو الاستهجان العقلي العرفي اذ يعد امكان تادية الكلام بالاخصر يستهجن التطويل عقلا ولذا لا يكون استهجانا عند وجود الداعي ولو كان الاستهجان عرفيا لكان موجودا في المقامين **الثاني** انه لو لم يجز تخصيص الاكثر ولزم بقاء الاكثر لما كان ذلك جائزا عند عدم العلم بقدر المستثنى منه واحتمل كون الخارج اكثر لان من شرط التخصيص العلم بوجود العلاقة اي المشابهة ومع عدم العلم بالعدد لا يعلم بوجود العلاقة فلا يحكم بالصحة مع ان اهل العرف يصححون ذلك كما مر في مثال الحرق فيصح ان يقول احرقت كل من في الدار الا عشرة منهم فيصح مع احتمال كونهم في الواقع احد عشر فيكون في الواقع الاستثناء تخصيصا الى الواحد **الثالث** انا نصحح الاستثناء الى الواحد لغة فيما يكون مستهجنا والدليل عليه ان في موارد الاستهجان انما ينسبون القائل الى الجهل وارتكاب خلاف العقل ولذلك ينسبونه الى السفه لا الغلط فذلك كاشف عن الصحة لغة فيه ايضا فتدبر **الرابع** انه لو لم يجز الاكثر لما صح ذلك فيما كان افراد العام غير محصورة وكان الباقي الاقل جماعة غير محصورة عادة مع انه يصح بلا استهجان اصلا كما يقول اعط هذا المال اهل بلد الحسينية الا الاغنياء منهم او لا تعط الفقراء ثم في تحريم المحول الى الواحد للوجوه الثلثة الاول يزيد بطلان حد جواز تخصيص الاكثر مطلقا بالوجه الرابع **ثم اعلم** انه بعد ما جوزنا التخصيص الى الواحد لا ثمرة بيننا وبين المانعين في مقام العمل لان ثمرة طرح الخبر عند تخصيصه طريقة التخصيص الى الواحد لا تكاد توجد في الاحكام الشرعية واما ثمرة التعارض بينه وبين مجاز اخر فكذلك ايضا اذ لا يوجد مورد كذلك في الشريعة والتركيب عرفت انه موجب لتخصيص الاكثر الى الواحد من غير الاستهجان وانه لا يصح عقلا الا بعد وجود داع كالسخرية والتقليد ومثل هذا الداعي لا يجوز في كلام الملك العلام ولا في كلام امنائه في مقام بيان الاحكام نعم يتصور ذلك عند عدم العلم بافراد العام وذلك ايضا لا يتصور في مقام بيان الاحكام من الشارع وامنائه الكرام **فان قلت** فكيف وقع في كلام الله التخصيص الى الواحد كما مثلت بالاية الشريفة **قلنا** لفظ الناس متعارف فيه ذلك مطلقا لا الالفاظ الاول والحق عدم تمامية ادلة الجواز الى الواحد بل لعل الفرد غير معلوم لنا والامثلة المذكورة يمكن تاويلها الى غير التخصيص ومثال السخرية لو تم لتم في المستغرق ايضا فلا اصل لفقاهته فيقضي عدم الجواز الى الواحد نعم الرابع من الادلة صحيح لا انه التفصيل **ضابطة** في بيان شطر من احكام الاستثناء بالمعنى الاعم الشامل للاستثناء التمهيدي **فاعلم** ان المستثنى ان لم يكن باقيا من المستثنى منه فهو الاستثناء المستغرق سواء كان المستثنى منه كله على عشرة الا عشرة ام زاد منه كله على عشرة الا خمسة عشر وان كان اقل منه ما ان يكون الخارج مساويا للباقي او ذا بداع من الباقي او ناقصا عنه كله على عشرة الا خمسة او الا تسعة او الا ثلثة فظهر ان الاستثناء اما مستغرق واما غير مستغرق فههنا مقامان **المقام الاول** في المستغرق فنقول انهم قالوا الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا ولم يعلم ان محل كلامهم واتفاقهم هل هو عدم الجواز العقلي ام اللغوي فان ظاهر عنوانهم ذلك في مباحث الالفاظ وذكرهم الخلاف في جواز استثناء الاكثر والمساوي بعد حكمهم





عمر الاول

اصل: استثناء النصف والأكثر في الاستثناء الأعم من المخصوص بصفة كما مر ان المستثنى ان ساوى المستثنى منه او زاد عليه فالاستثناء مستغرق والا فغير مستغرق فهل الاول
لغو اتفاقا لو صدر ممن علم بعدم الجواز فعلا او عدم الصحة لغة او الامر يتعدى وما غيره فاستثناء الأقل من النصف صحيح اتفاقا

في تخصيص الأكثر

تتمة في بيان معنى لغوية المستغرق

هذا الوفاق هو كون محل الوفاق عدم الصحة اللفظية ولكن في قولهم لغو هو القبح العقلي وان امكن ارجاعه ايضا الى الغلط اللفظي بان يكون مرادهم من اللغوية انما هو عدم افادته منه المستلزم للقبح العقلي ويكون ذلك لبيان علة عدم الصحة لفظا اذ الواضع ... لكون ذلك لغوا لا يرضى في استعماله ولا يوضع بازائه لفظا لا وضعا شخصيا ولا نوعيا لا حقيقيا ولا مجازيا الا ان تنزيل كلامهم على ذلك خلاف الظاهر بل الظاهر هو القبح العقلي لا غير فيعاد عن الظاهر ويعبر كلامهم فلا بد لنا من التكلم في الجواز العقلي وعدمه ثم في اللفظي واعلم ان الاصل الجواز ان كان الكلام في الجواز عقلا وعدمه وعكسه الجواز ان كان في الجواز اللفظي وعدمه والوجه فيهما مر مرارا واعلم انهم جعلوا ثمرة كون المستغرق لغوا انه لو قال له علي عشرة الا عشرة دام لزمه العشرة ولا يسمع منه الاستثناء لانه لغو والصحيح هو جملة المستثنى منه فيؤخذ بها او لانه انكار بعد اقرار فلا يسمع وفيه نظر لان حكمهم بلزوم الاخذ بما دل عليه الكلام المشتمل على المستثنى منه مجمل وذلك لان لصدور مثل ذلك الكلام عن المتكلم وجوها منها ان يكون على وجه السخرية والمزاح ومنها ان يكون على وجه اللغو كمن يتكلم لا عن شعور ويتفوه بالهذيان ولا يريد بكلامه معنى فيخرج عن الاقرار والاخبار رأسا ومنها ان يكون قوله الا عشرة رجوعا عن القول الاول وقوله علي عشرة وهذا يتصور على قسمين **الاول** ان يكون الاخير الانكار بعد الاقرار عمدا **والثاني** ان يكون قوله الاول عن سهو واشتباه ثم تذكر في البين ورجع فمرادهم من لزوم الاخذ بالمستثنى منه بعد صدور ذلك الكلام ليس في صورة العلم بانه من باب القسم الاول ولا الثاني ولا الاخير ايضا ظاهرا فلا يظهر الثمرة في تلك الصور واما في الصورة الثالثة فالامر كما ذكر الا ان هذا ليس لاجل لغوية الاستثناء المستغرق بل لو فرضنا كون الاستثناء صحيحا لاخذ منه ايضا حتى لو قال له علي عشرة الا ثلثة وعلم ان ذلك من القسم الثالث فهو ايضا حكمه كحكم المستغرق فظهر ان ذلك ليس من ثمرات اللغوية بل من ثمرات الانكار بعد الاقرار بل صورتان يحتمل كونهما محل الثمرة **احدهما** ما لو دار الامر بين كون قول الشخص من باب القسم الثاني او الثالث **والاخرى** دوران الامر بين الاخير والثالث اما في الاولى منهما فالحق انه لا دليل على لزوم الاخذ من اقراره بل بمجرد تفوهه بذلك مع احتمال الهذيان او توهم انه خلاف الظاهر من المكلف مدفوع بان الانكار طريق الانصاف كذا ايضا خلاف الظاهر واما في الثانية منهما فاشكال لعدم الدليل على اللزوم ولكن ظاهر كلامهم في مقام الثمرة انما هو تلك الصورة **والحاصل** ان الثمرة خفية جدا فلنرجع الى اصل المسألة **فنقول** الحق الجواز العقلي في بعض الصور وهو صورة النفع والمزاح للاصل ولو وقوعه من العقلاء واما اللغة فالحق ايضا الجواز لعدم قبح الاستعمال وغيره وان كان الاصل خلافه وذلك لوجود المؤانسة العرفية وعدم الاستنكار بحيث يعد انه خارج عن اللسان بل هو مأنوس عندهم ومن اللسان وعكس الجواز في غير المأنوس لعدم الدليل بل هو على ... لغة كما هو الحق حقيقة او مجازا الحق ان الهيئة مجاز التبادر كون الخارج اقل من هيئة الاستثنائية فاذا قيل ... المستغرق ... من هذا الجواز على عشرة الا عدة عاما عن الخروج تبادر الى ذهنه ... من المستثنى منه فهكذا التبادر والتناقض دليل المجاز **المقام الثاني** في غير المستغرق فاعلم انه يشترط

تتمة الكلام في غير المستغرق

الاقل من النصف صحيح اتفاقا واختلفوا في الاكثر والمساوي فقيل بلزوم بقاء الاكثر وقيل بجواز اخراج الاكثر وقيل بجواز الاخراج الى النصف وقيل بجواز الاخراج ما لم يصل الى حد الاستهجان وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان العالم منهم واحدا ثم النزاع كما في جواز تخصيص الاكثر والاصل الجواز عقلا وهذا الجواز لغة ومحل النزاع هو الجواز اللفظي وفي مطلق الاستثناء الاعم من المتصل والمنفصل لكن الاشكال في ان النزاع هنا هل هو في صحة استثناء الاكثر وعدمها من حيث الاستثناء ومن جهة بحيث لا يكون صحة جهة الاستثناء ملازما لصحة جهة المستثنى منه لو كان عاما فلو قال اكرم العلماء ثم استثنى الاكثر لكان ذلك صحيحا من حيث استعمال اداة الاستثناء فالجهة الاستثنائية في اخراج الاكثر لكن المستثنى منه المستعمل في اقل افراده غير صحيح لغة لعدم جواز التخصيص الى الاكثر مثلا ام النزاع في صحة الكلام المشتمل على الاستثناء الذي كون ... في بقاء المستثنى منه لغة فان قلنا بان النزاع في جهة الاستثناء من حيث هو فلا تناقض بين قول المشهور هنا وفي بحث جواز التخصيص الى الاكثر اذ لا تنافي بين صحة الكلام من جهة وبطلانه من اخرى فيكون ذلك وجها اخر في رفع التناقض ولكن ظاهر كلماتهم الاخير فلا يندفع التناقض من تلك الجهة اذا ظهر لك فهنا مرحلتان الاولى في صحة استثناء الاكثر لغة والثانية في انه على فرض الجواز هل يكون اداة الاستثناء حقيقة ام مجاز **اما الاولى** فالحق فيها الجواز اما اولا فلقضية الاصل عدمه ولا يلزم بقاء الاكثر وذلك للوجوه الاربعة المتقدمة الدالة على جواز تخصيص الاكثر مضافا الى انه ... المستغرق لغة في غير مورد الاستهجان غير المستغرق بالاولوية القطعية والاجماع المركب مضافا الى وقوع ذلك في الكتاب العزيز في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ولا ريب ان الغاوين اكثر من الباقين ... واما ثانيا فلقوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين واما ثالثا فلقوله تعالى حكاية عن ابليس لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فالغاوون ان كانوا اكثر ثبت الحكم في الاية الاولى او قل والمخلصون اكثر ثبت الحكم في الاية الاخيرة فبضميمة الاثنين يثبت جواز استثناء الاكثر وعليه فيه يمكن كونهما متساويين فلا يثبت جواز الاكثر من تمسك باحد الوجهين بالتساويين ولعل القول بان المراد من الناس العام من الجن والانس والملائكة ومع ذلك يكون الباقي اكثر او القول بان الاستثناء منقطع لان المراد من العباد في الاية تشريفهم المخلصون في الواقع والنظر الى الاضافة اليه تعالى الدالة على التشريف لا غير ...

تتمة في بيان صحة استثناء الاكثر لغة

وبما عدا مخلاف واقوال وآلتمسح والاصل مامر في المسئلة السابقة وعلى النزاع الجواز اللفظي لكن في كون النزاع صحة الكلام وخصوص جهة الاستثناء وبهما تم الحق جواز استثناء

الاكثر لما مر بقا مصنافا الى وقوعه في الكتاب الكريم ثم في كون اداة الاستثناء حقيقة ام مجازا احتمالان ثم في دفع التناقض لوارد هنا وجوه ابعدها اوجهها ارتكاب استاد بن حامد

ووافقه ومنه يظهر دفعه عن سائر اقسام التخصيص نبيح

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

او القول بان الثاني هو الاكثر وانكار الخارج اكثر في الواقع والخارج وذلك لاجل تشبيه المخاطبين بالكل وتنزيلهم منزلة الكل وتنزيل الشاذ منزلة الاقل او المعدوم فيكون الباقي اكثر ايضا بالنظر الى ملاحظة المتكلم فكلها تما لا ينبغي الالتفات لكل خلاف الظاهر والظاهر هو المجاز ولا شاعة عنه فالحق اذن تجويز ونمنع الجواز ابانفاق الفقها على الزام الواحد على من قال له علي عشرة الا تسعة لا يدل على الحكم كما هو ظ وكذا الحديث القدسي كلكم جايع الا من اطعمته لا يدل على الظهر اذ المراد من الحديث ليس جعل الناس صنفين الجايع وغيره وبيانا ان من سوى من اطعمته جايع والباقي غيرها يعم بل المراد انه لا يقدر على الاطعام احد الا انا في الحقيقة يكون الثاني اكثر واما **المرحلة الثانية** فالحق الحقيقة لوجهين الاول تنصيص اهل اللغة بان الا للاستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق الاخراج للتبادر وعدم صحة السلب فلا يصح ان يقال ان اخراج الاكثر ليس باستثناء ولا ريب ان لفظ الاستثناء مطلق بالنسبة الى افراده من استثناء الاكثر والمساوي والاقل ومشكك بالتشكيك البدوي واذن لا يكون معنى قولهم الا للاستثناء الا المطلق الاخراج والقول بانه يحتمل ان يكون مرادهم كونه لبعض اقسام الاستثناء فلا بد قولهم هذا على ان الا لمطلق الاستثناء كما ان قولهم هل للاستفهام مثلا لا يدل على انه لمطلق الاستفهام حتى التقريري مع ان لفظ الاستفهام المطلق طلب الفهم اعم من التقريري فاسد لا نا نقول ان لفظ الاستثناء متواطئ بالنسبة الى اقسامه بخلاف لفظ الاستفهام بالنسبة الى التقريري **فان قلت** التبادر من ادوات الاستثناء اخراج الاقل فلو سمع من وذا الحد على عشرة الا مع عدم سماع الفد المخرج لتبادر الى الذهن كون الخارج اقل **قلنا** التبادر اطلاقي **فان قلت** الاصل كونه وضعيا لا صالة عدم القرينة **قلنا** نعم لكن بعد ملاحظة ظ كلام اللغوي يحصل التعارض بين اصالة وضعية التبادر وبين ظ كلام اللغوي فنقول ح اما ان يكون المقطوع اتحاد العرف واللغة في نفس الامر او يكون المقطوع تخالفهما او يكون الاتحاد والتخالف مشكوكا الاول لزم طرح الاصل لانه فقاهتي وظ كلام اللغوي اجتهادي فيقول الاصل في التبادر الى الاطلاقي ولا يقول كلام اللغوي الى ارادة بعض موارد الاستثناء اقول **فان قلت** انك تمعنا بحكم بطرح اللغة عند وجود الماخذ العرفي فلم هنا تحكم بطرح العرف **قلنا** انكان طريقة العرف معلومة بطريق الاجتهاد اخذنا بها ان ثبتنا اتحاد العرف واللغة وان لم يثبت الاتحاد حكمنا بالحد وطرحنا اصالة عدم النقل وحكم بان في اللغة معنى وفي العرف الآن بمعنى غلبة عدم النقل بخصوص الضمائم المقامية بحيث يحصل الظن بالاتحاد فبطرح اللغة **والحاصل** انه على فرض اجتهاد به يحكم بالاخذ مط اما مع طرح اللغة كما لو كان الاتحاد مقطوعا او مظنونا بملاحظة اصالة عدم النقل بخصوص المورد واما مع اخذ اللفظ ايضا كما لو قطعنا بالاختلاف وشككنا فيه ح عدم الظن بالاتحاد واما اذا كان العرف فقاهتيا كما هنا حيث ثبت الوضع في العرف بالاصل فيقدم اللغة ثم وانكان الثاني فيرتفع التعارض بينهما ونعمل بالامرين ونحكم بان معنى اللغوي مطلق الاخراج والعرفي الاخراج الخاص للتبادر بضميمة اصالة الوضعية وانكان الثالث فهو مشكل لاقتضاء كلام اللغوي حمل التبادر على الاطلاقي واقتضاء اصالة الوضعية حمل كلام اللغوي على بعض صور الاستثناء واقتضاء اصالة اتحاد العرف واللغة حمله ايضا من النقل التوجيه لاحد الظ فبين اما الاصل الاول واما اللغة لكن الحق ان شيئا من اصل الاتحاد واصل الوضعية لا يكافؤ ظ كلام اللغوي فيؤخذ بظ كلامه ويحكم بان معنى اللغوي مطلق الاخراج وح لا بد من ترجيح احد الاصلين اما العمل على وضعية التبادر والحكم باختلاف العرف واللغة وطرح اصالة الاتحاد واما طرح اصالة الوضعية والحكم بالاتحاد بان التبادر اطلاقي ولا يخفى ان الارجح هو اصل الاتحاد لان النقل اقل من التبادر الاطلاقي ولان ارتكاب النقل مستلزم خلاف التناسب لاحدهما رفع اليد عن الموافقة السابقة والاخر حصول الموافقة اللاحقة فيقدم اصل الاتحاد ويحكم بان التبادر اطلاقي **والثاني** من الوجهين تبادر مطلق الاخراج عند التخلية التامة وعدم وجود المنافرة في اخراج الاكثر كعدمها فرقة الطلاق الاثنا على ذي الواسطتين فالحق جواز استثناء الاكثر حقيقة وليس للخصم ما يعول عليه الا الاصل الذي لا يعارض الدليل الاجتهادي ولا الاستهجان ان اريد به الاستهجان العرفي فمسلم في بعض الموارد ولا يضر بالجواز اللغوي وان اريد به الاستهجان اللغوي فممنوع واسافة في المقام فانه مطارح الافهام **ضابطة** من العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز ونتبيح البحث برسم مقدمات **المقدمة** الاولى في بيان ان المراد **الاول** في ان توقف دلالة اللفظ على معناه الحقيقي على انتفاء القرينة كدلالة الاسد على الحيوان المفترس هل هو لاجل كون عدم القرينة جزء الدال على المعنى الحقيقي بمعنى انه جزء المقتضي بان يكون اللفظ مع ملاحظة عدم القرينة دالا على معناه الحقيقي بمعنى انه جزء المقتضي لا لانه كاشف عن الارادة او لاجل كون عدم القرينة شرطا بان يكون المقتضي للدلالة هو المركب من اللفظ وعدم القرينة ومقتضى الثالث ان يكون المقتضي هو اللفظ فقط لكن لا مستقلا بل بشرط ملاحظة ان القرينة مفقودة فيكون المقتضي اللفظ المشروط بنحو دخول التقييد وخروج القيد ويحصل المعنى الذهني بعد ملاحظة عدم القرينة ومقتضى الثالث كون المقتضي هو ما في اللفظ من دون احتياج الى ملاحظة شيء بحيث لو التفت بالقرينة كما يرى لكان بين اللفظ والقرينة معارضة ومناقضة بان اقتضى الحمل على الحقيقة والقرينة الحمل على المجاز واما في الاحتمالين الاولين فلا يحصل التعارض والتدافع عند مجيء القرينة عن الحالة العدمية وجود المقتضي للحقيقة ح حتى يصير معارضا مع القرينة اذ المفروض توقف المقتضي على حصول القرينة مع شرط طلب عدم القرينة وملاحظة بحيث وجدت القرينة لم يتحقق المقتضي للحقيقة حتى يعارض مع غيره والحق الاخير فلذلك لحصول التعارض اللفظي

والتفاضي

في بيان ان استثناء الاكثر حقيقي

في التعارض بين كلام اللغوي وبين اصالة وضعية التبادر

في التعارض بين اصالة العرف واصالة التبادر

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز

في ان توقف دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي على عدم القرينة

اصل في كون العام المخصوص حقيقة او مجازا في كون العام المخصوص حقيقة مطلقا ام في جهة شموله خاصة ام في المخصص الغير المستقل خاصة ام في اللفظي خاصة ام ان حصر لشرط او استثنا اما كان الثاني غير محصور ام مجاز مطلقا اقوال

في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

وللتناقض عند وجود القرينة وقد عرفت ان ذلك من لوازم الاخيرة فبعد التعمق في الفرق بين التناقض وبين لحاظ اللفظ وقرينة المجاز فقد يرجح بعد التناقض جانب المجاز لكونه اصرح كما في اسد يرمي وقد يرجح جانب الحقيقة وقد لا يرجح شيء من الطرفين كالمجاز المشهور على القول بالوقف مضافا الى انهم يسمون قرائن المجازات بالصارفة وذلك كاشف عن انها مانعة مضافا الى انهم اتفقوا على دفع التناقض في باب الاستثناء وذلك لا يكون الا اذا كان الاستثناء مانعا ثم انه قد يقال ان ثمرة كون عدم القرينة جزء ام شرطا ام وجودها مانعا تظهر في صورة الشك في وجود القرينة فان قلنا بان عدمها جزء ام شرط فمع الشك في القرينة يشك في وجود المقتضي فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة لان الاصل عدم وجود المقتضي واما اذا كان وجودها مانعا فالشك في وجود ما يصير شكا في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضي فمقتضى الاصل عدم وجود المانع فيحكم بالحقيقة لوجود المقتضي والفرض وفقد المانع بالاصل وفيه نظر اذ الشك في القرينة اما بطريق الشك في حدوث القرينة او بطريق الشك في كون الشيء الحادث قرينة وعلى التقدير لا ثمرة في البين اما على الاول من الاحتمالين اي الشك في حدوث القرينة فلجريان اصالة العدم فيه سواء كان عدم القرينة جزءا ام شرطا ام وجودها مانعا اما على كونها مانعة فلما اعترف به القائل واما كون عدمها جزءا ام شرطا فلان الاصل وجود المقتضي اي عدم القرينة فان المقتضي امر عدمي والاصل بقاء العدم وليس وجوديا حتى يكون الاصل عدمه وجود المقتضي بل وجود المقتضي مطابق للاصل فمن جزء المقتضي وشرطه امر عدمي والاصل وجود اي تحقق المقتضي فيجري اصالة عدم القرينة سواء كانت القرينة مانعة ام عدمها جزءا ام شرطا فعلى جميع الاحتمالات يحكم بفقد القرينة بالاصل ويحكم اما لان الاصل فقد المانع او لان الاصل وجود المقتضي فحصول المقام اما على الثاني من الاحتمالين اي الشك في كون الحادث قرينة فلا يجري الاصل على شيء من الاحتمالات فلا ثمرة في البين **فان قلت** ثمرة صحيحة اذ لو شك في حدوث القرينة على فرض كونها مانعة حكم بعدمها بالاصل وبحكم الحقيقة وعلى فرض كون عدمها جزءا للمقتضي ام شرطا جزء الاصل ايضا لكنه معارض بمثله وهو اصالة عدم وجود المقتضي فنقول المقتضي هنا عدم القرينة فحقق المقتضي والمقتضي هنا عدم وجود المقتضي لكون وجوده مشكوكا للشك في المقتضي عند تحقق المقتضي والمقتضي ههنا معارض الاصل فيتوقف ولا يمكن الحكم بالحقيقة بخلاف الفرض الاول فالثمرة موجودة قلنا اولا ان التعارض موجود في المقامين لان الشك في المقتضي كما ينشأ من الشك في وجود المانع فيلزم التوقف على كل الفروض فلا ثمرة وثانيا ان اصالة عدم القرينة مزيل لاصالة عدم المقتضي فيقدم عليه فلا توقف في شيء من الفروض فلا ثمرة **الثاني** هل يكون وجود القرينة في المجاز من باب جزء المقتضي للدلالة على المعنى المجازي ام لا فيه وجوه يمكن ان يكون المقتضي للدلالة على المجاز هو لفظ الاسد مثلا في اسد يرمي ويكون عدم القرينة من الموانع ولازم ذلك ان يكون الشخص بمجرد الالتفات الى الاسد ملتفتا الى المعنى المجازي وان لم يكن ملتفتا الى فقد القرينة او وجودها لكن بعد الالتفات الى عدم القرينة يكون ممنوعا من الحمل على المعنى المجازي ويمكن ان يكون المقتضي للدلالة على المجاز هو القرينة كيرمي في المثال لكن يكون تحققه بوجود لفظ الاسد من موانع المجاز ويمكن ان يكون المقتضي للمجاز مركبا من اللفظ والقرينة بان يكون كل منهما جزءا من المقتضي ويمكن عكس ذلك ما الاحتمال الاول فيظهر فساده بما مر في الامر الاول فان مقتضى تلك صيرورة المعنى المجازي قرينة حقيقيا وهو خلاف الفرض واما الاحتمال الثاني فكذلك لانهم عرفوا المجاز بانه استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولازم ذلك ان يكون المجاز من الاسد لا من يرمي فكيف يكون مقتضيا للدلالة على المعنى المجازي الدال عليه يرمي واما الاحتمال الثالث والرابع والخامس فيتردد الامر بينها بعد بطلان الاولين فنقول بينها دور الامر بين تلك الثلاثة اما من جهة ان ارادة معنى المجاز هل هي من اللفظ ام القرينة ام المركب واما من جهة ان الامر الكاشف عن ارادة المعنى المجازي بينها فلا نعم ان الكاشف عن ارادة المجاز من اللفظ هل هو نفس اللفظ ام القرينة ام المركب فان وقع الكلام في الجهة الاولى فالحق بينها ان ارادة المعنى المجازي انما هي من اللفظ للتبادر العرفي ولدلالة تعريف المجاز بانه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له عليه لان المجاز منا هو الاسد لا القرينة ولا المركب ونفهم ذلك غاية الوضوح اذا كانت القرينة صارفة وان وقع الكلام في الجهة الثانية فالحق فيها التفصيل بيانا ان المجاز يحتاج الى قرينة صارفة دالة على عدم ارادة المعنى الحقيقي ثم يحتاج الى قرينة دالة على ارادة معنى من المعاني المجازية وهي المعينة والحاكم بانه بعد عدم ارادة الحقيقة لا بد من ارادة المجاز لئلا يلغو كلام الحكيم ثم بعد حكم العقل اجمالا بارادة معنى مجازي لا بد من قرينة معينة لتعيين المجاز كما ان العقل عين منع المجاز فلك القرينة المعينة لتعيين المجاز اما في تعدد المجاز ونحو ما في مثل ذلك العام يكون الكاشف عن ارادة المعنى المجازي القرينة حقيقة لا اللفظ ولا المركب واما اذا كانت القرينة مثل الاقربية الى الحقيقة عند تعدد المجاز فالكاشف عن ارادة المجاز هو الاقربية بعد ملاحظة اللفظ والمعنى الحقيقي وان هذا اقرب اليه فيكون المعنى مركبا في الكشف لاجل الحاجة الى ملاحظة زيادة على ملاحظة العلاقة بين الحقيقة والمجاز فالكاشف هو المركب فليعلم ما ذكرناه لكن يبقى الاشكال انه في مثل قولنا اكرم العلماء الا زيدا الكاشف عن ارادة الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ ضرورة لا الاستثناء الا زيد لا على عدم ارادته فبعد ما ان الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ فسر لا يحتمل ارادة غير تلك المرتبة فلا بد من علته الا زيدا لان اخراجه بالعلم من ارادة جميع الباقي او بعض منكورا الكاشف من ارادة جميع الباقي هو نفس اللفظ بفهم العرف وحكم الوجدان فهو مثل اكرم العلماء الا زيدا لانا نعتمد ولان يستفاد منه بعد الاستثناء ارادة الباقي من اللفظ ونحو الجمل الخطابية كاكرم ربنا انهما له بعد ذلك

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

على عدم ارادة المفهوم فلمعين لارادة المنطوق هو نفس الجملة فانها استفيد منها اثبات المنطوق ونفي المفهوم وبعد انتفاع احدهما بالقرينة بقي الاخر بلا
القرينة كان تقول لا بل النسبة الى الباقي وبهذا يظهر كلنا تمام في مثل المقام بان المعارض قد دفع المفهوم وبقي الجزء الاخر سليما عن المعارض فيستند
في بقاء الجزء الاخر الى نفس اللفظ وعدم وجود المعارض بالنسبة اليه يتعين ما لو كان هناك دليلان مستقلان رفع المعارض احدهما وسلم الاخر
منه وهذا كاشف عن ان المعين لارادة البعض الاخر من اللفظ لو لم يكن هناك دليل واحد او تعدد لا لان كالعام المخصص والجمل التعليقية المفيدة للمفهوم الموافقة
او المخالفة هو نفس دلالة الدليل عندهم كما في الدليلين المستقلين **الثالث** في القرائن المعينة وهي في المشتركات اللفظية فاعلم ان الدال على المعنى
في مثل قولنا عين باكية هو نفس اللفظ والدال على ارادة معنى من معانيه هو نفس اللفظ فان لفظ العين بمجرد التلفظ به يدل على كل معانيه وبدل
بالوضع ايضا على ان واحدا منها مراد المتكلم لكن المعين لذلك هو قوله باكية فالقرينة انما هي لتعيين شخص المراد من تلك المعاني المعلومة اجمالا
نعم لو قلنا المشترك في كل معانيه لصار شأن المشتركات العموم لكنه خلاف الظاهر فالحق ان التعيين انما هو من القرينة صرفا لا من اللفظ ولا من المركب
الرابع من الامور في القرائن المفهمة فاعلم ان هذه القرينة انما هي في المشتركات المعنوية فان استعمل المطلق واريد منه المعنى الحقيقي اي الطبيعة لم
يكن الفرد منظورا من اللفظ اصلا ولكن دل قرينة على ان الطبيعة وجدت في ضمن الفرد انتقل بتلك القرينة التي هي مفهمة ويكون ارادة الفرد
المعين وتعيينه من القرينة ليس الا لا من اللفظ ولا من المركب وكذلك الدلالة على سنخ وجود الكلي في ضمن فرد خارجي انما هي ليس من القرينة لا من
اللفظ ففي مثل قولك جاء رجل ليس اللفظ مستعملا الا في الطبيعة وقولنا جاء يدل على تحقق تلك الطبيعة في ضمن جزئي خارجي وبعد ذلك يحتاج
الخارجية قرينة اخرى تعين ذلك الفرد الخارجي فتلك القرينة الخارجة عن مدلول اللفظ تسمى قرينة مفهمة وان استعمل المطلق واريد به خصوص الفرد
من اللفظ مجازا فهو يصير من باب المجازات ويصير القرينة من الصوارف لكن هنا يصير المعين للفرد والكاشف عنه هو القرينة لا اللفظ ولا المركب كما
لو كان القرينة في المجاز هي الوحدة **المقدمة الثانية** في رفع التناقض الوارد في الاستثناء فان القائل بمجرد قوله له علي عشرة ثبت مجموع
العشرة في ذمته ظاهرا ثم بعد قوله الا ثلثة انكر بعضا من العشرة فاثبات الاجمال الكلي ثم رفعه وهذا تناقض واما وجه تخصيصهم النزاع
في رفع التناقض بمبحث الاستثناء مع ان التناقض الظاهري وارد في جميع المخصصات بل كل المجازات هو ان النزاع في الاستثناء في دفع التناقض
انما هو في ان التناقض والمعاندة بين الاستثناء وارادة الحقيقة من المستثنى منه موجود ام لا فاثبت بعض المعاندة وحكم بمجازية المستثنى منه
وانكرها بعض وحكم بحقيقته وهذا النزاع لا يمكن جريانه في مثل اسد يرمي وبحر من الفضيل وكثير الرماد وجبان الكلب ونحوها والحاصل ان النزاع هنا
ليس في الاستثناء على فرض المعاندة للحقيقة قابل للاعتراض كما ان النزاع في المجاز المشهور والامر الوارد عقيب الحظر انما هو في ذلك اي في قابلية
القرينة بعد وجود التعاند بين الحقيقة والشهرة او لوقوع عقيب الحظر والنزاع في ان التعاند بينهما ايهما اقوى ولكن فيما نحن فيه نفس وجود الصغرى
اي التعارض والتعاند مشكوك والا فعلى فرض التعارض لا ريب في قابلية الاستثناء للصرف كما في اسد يرمي وكذا ليس النزاع هنا في محل الصرف بعد
بل النزاع انما هو في سنخ وجود التعاند ولا ريب ان هذا لا يجري في كل الموارد اذا عرفت ذلك علم انهم اختلفوا في كيفية رفع التناقض الظاهري
في الاستثناء على اقوال فالقاضي على ان مجموع العشرة الا ثلثة اسم للسبعة فلها اسمان مفرد ومركب فلا تناقض اصلا حتى في الظاهر فانكر التناقض
راسا واكثر المتاخرين ومنهم السكاكي على ان المراد بالعشرة السبعة وحرف الاستثناء قرينة المجاز والعلامة على ان المراد بالعشرة معناها الحقيقي
ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي فلم يبق الكلام الا اسنادا واحدا واقعيا فلا تناقض وقال بعض وان تريد انه يخرج من
النسبة الى المتعدد بانه يريد جميع المتعدد وينسب الشيء اليه ثم يخرج منها بالاستثناء والاخراج من النسبة فلا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة بالاعتقاد
ولم يرد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد النسبة ليخرج منه شيئا ثم تفيد الاعتقاد انتهى ومراده ان مثل له علي عشرة الا ثلثة فيه اسناد ظاهري
غير مطابق للاعتقاد وواقعي مطابق للاعتقاد اما الظاهري فهو متعلق بمجموع العشرة بمعنى انه اراد من العشرة معناها الحقيقي واسند اليها الحكم
ظاهرا اي بارادة ظاهرية غير مطابقة للاعتقاد نحو الارادة الحاصلة للمتكلم في الجمل لكن بنيته وانما فعل ذلك للاخراج منه ثم بعد الاخراج اسند
الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الباقي واتى بذلك كاشفا وهو الاستثناء والفرق بين هذا والمشهور انهم يقولون بان العام مجاز وهذا يقول
حقيقة كالعلامة والفرق بينه وبين قول العلامة ان العلامة لا يقول بالاسناد الظاهري بل الاسناد عنده واحد بالنسبة الى الباقي ثم ان
قول المشهور فاسد لانه مستلزم لاحد المحذورين اما الاستخدام واما التسلسل في مثل اشتريت الجارية الا نصفها لان ضمير نصفها ان رجع الى الجميع
الجارية بمعناها الحقيقي لزم الاستخدام لان الضمير حقيقة فيما كان مرادا من المرجع بارادة واضحة ام مجازية وههنا ليس المراد من الجارية معناها
الحقيقي على القول المشهور لا ظاهرا ولا واقعا وتوهم ان الضمير حقيقة فيما يكون المرجع حقيقة فيه فلا يكون في الضمير مخالفة الظاهر مدفوع بان الظاهر
من كلام العلماء واطلاقهم بعد تمهيد دليل على ان المراد من علم اصول الخاشعين منهم انما هو رجوع الضمير في قوله واطلاقهم الى العلماء الخاشعين
لا الى كل العلماء مع انه لو كان حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيما كان المرجع حقيقة فيه لكان الظاهر رجوعه الى كل العلماء وبذلك فالاستخدام وارد

في كيفية دلالة لفظ المشترك على معانيه

في بيان القرينة المفهمة

في بيان رفع التناقض

في بيان الفرق بين قول العلامة والمشهور

الخارجية

مقصود از

المشهور

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

هذا المذهب غير

المشهور على هذا التقدير انه هو مجاز فلا بد ان يكون خلاف الظاهر مع انا لا نرى خلافه نعم في اشتريت الجارية الا نصفها بالنسبة الى الضمير وان يرجع الى العام هو المراد من الجارية بان يكون الاستثناء عن المراد لزم التسلسل لانه اذا كان المراد بالجارية النصف ثم اخرج النصف بقوله الا نصفها على المراد وهو النصف لكان المراد من الجارية الربع فلا يرد رفع التناقض الى الربع واذا كان المراد الربع فيكون الاستثناء من الربع اذ المفروض ان الاستثناء من المراد فلا بد من اخراج نصف المراد وهو الربع فيكون المراد من الجارية الثمن فلا بد من اخراج النصف منه فيكون الاستثناء من المراد فينبغي نصف الثمن بعد الاخراج ويكون هو المراد من الجارية فلا بد من الاستثناء منه وهكذا فمذهب المشهور فاسد مع انه مخالف للاصل من وجهين من جهة ذكر الجار في العاء من جهة اداة الاستثناء لان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وان الاستثناء للاخراج نص للغو وعلى هذا المذهب لا اخراج حقيقة اذ المفروض ان المراد من العام اولا هو الباقي ولبس ظاهره مراد الا ظاهرا ولا واقعا وحمل كلامهم على ان المراد هو الاخراج الظاهري اي في نظر المخاطب خلاف الظاهر ومذهب العلامة فاسد لانه مخالف للاصل من وجهين الاول من حيث الهيئة التركيبية لان ظاهر كلام العلماء ان المراد هو تعلق الاسناد ثم الاخراج لا العكس نعم لو قال العلماء اخرج منهم زيدا واكرم من سواه لكان الظاهر الاسناد بعد الاخراج لكنه خارج عن محل الكلام الثاني ان لفظ الا تكون للوصف لا الاخراج فالمعنى العشرة الموصوف بخروج الثلاثة له على هذا خلاف الظاهر في وضع الا وعلى هذا لا يكون الاستثناء الا اثباتا ونفيا وهو خلاف الحق ومذهب القاضي فاسد لانه ان اراد من كون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة انها كالسبعة في الدلالة بمعنى ان جزء اللفظ لا يدل على جزء المعنى فهو مع انه يرد الفساد بحكم التبادر مخالف للاصل اي قاعدة الوضع الجديد لذلك التركيب وان اراد غيره لذلك يكون مرجع قوله الى الاقوال الاخر فكان مرجعه الى الحق فنعم الوفاق والا ورد عليه ما ورد على القولين الاخرين فالحق ان القول الاخير لوجوه الاول انه من ذلك التركيب هو ما ذكرنا بحكم الوجدان الثاني انه الموافق للاصل اذ لا تجوز فيه اصلا لا في العام ولا في الاستثناء ولا في الهيئة التركيبية

فان قلت المتبادر من اكرم العلماء هو تعلق الاسناد بالجميع فما الا ظاهرا مع انك قلت ان الاسناد ظاهري لا واقعي وهو خلاف الظاهر فهو خلاف الاصل لكونه مجازا **قلنا** وان كان الظاهر هو كون الاسناد حقيقيا الا ان خلاف الحقيقي اعني الاسناد المخالف للواقع ليس مجازا الا انه خلاف الظاهر من غير الحقيقة ووجه عدم مجازيته انه لو كان ذلك مجازا لزم كون القضايا الكاذبة نحو زيد قائم مجازات مع انها حقائق قطعا فظهر ان كون الاسناد ظاهريا لا يخرج عن الحقيقة وان كان خلاف الظاهر الا ان خلاف الظاهر الذي ارتكبه القوم من المجازية في احد الثلاثة اقوى في عدم الظهور

الثالث ان القول بمجازية العام مستلزم اما للاستخدام او التسلسل واما نفي التناقض بحاله في مثل اشتريت الجارية الا نصفها كما مر واما على مذهبنا فلا لرجوع ضمير نصفها الى المعنى الحقيقي الذي هو مراد ظاهرا عند المتكلم فلا استخدام وهذا الفرق يكفي في حقيقة العام لكن هذا الدليل انما يرد على المشهور فقط **فان قلت** يرد عليك على العلامة الاستثناء تخصيص اذ قصر العام على بعض ما يتناوله وانما قد نفيتم العام على حقيقته وما قصر تماما على بعض افراده فلا يكون تخصيصا مع انه تخصيص قطعا **قلنا** هذا تم على تعريف المشهور للتخصيص واما على المختار من ان التخصيص قصر العام او حكم العام على بعض ما يتناوله فلا لان الحكم المطابق للاعتقاد مقصور على بعض الافراد ثم اعلم ان مراد القاضي من قوله ان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة ان السبعة تستفاد من ذلك المجموع المركب مع بقاء دلالة الاجزاء بحالها او عدم ظهور ان وضع جديد للمركب فمرجعه الى قول العلامة فان على قول العلامة تستفاد السبعة من المركب بخلاف قول المشهور فان السبعة عنده يراد من العام ويكشف عنه الاستثناء وكذا على المختار لان السبعة تحصل من المركب الا ان العام في ضمن ارادة الجميع بالنحو الذي مر واما على مذهب العلامة فيستفاد هذا المعنى اعني قولنا عشرة موصوفة بخروج الثلاثة عنها من المركب بطريق يكون الاسناد بعد الاخراج وان كان مراده طريان الوضع الجديد اما بطريق الاعلام كعبد الله فهو بين الفساد واما بطريق اسماء المركبات لكن مع وضع جديد للمركب كالبعلبك [illegible] يستند على وضعا الاجزاء في السبعة مثلا الا ان تقول بان الوضع نوعي بان وضع الواضع المركب من الاستثناء والمستثنى منه او من المخرج والمخرج وان لم يكن استثناء الباقي لكل خبر بالظاهر كون مراد القاضي هو الاول لوضوح فساد الاخير فتحصل الاقوال ثلاثة واما الصفة المخصصة نحو اكرم العلماء الهاشمية فالتحقيق فيه ان العلماء بحكم التبادر هنا مستعمل في الباقي على سبيل العهد وهو مع ذلك حقيقة اما كونه مستعملا في الباقي فللتبادر مضافا الى ان المتبادر في قولك اكرم العلماء الصالحين اطلاعهم رجوع الضمير الى الصالحين من العلماء ولا نتناقض فيهم ولو كان العام مستعملا لا في الباقي لكان الظاهر الرجوع الى الجميع الا بالاستخدام الظاهر فيكون الرجوع الى الباقي على هذا استخداما ما انه مخالف للظاهر مع انه لبس [illegible] الظاهر من المستعمل فيه هو الباقي ولا استخدام **فان قلت** يا نحن نقول يكفي في لتعيين نقول وانما الفساد منهم فلا نكرهم فان نعتبر فيهم هنا راجع الى الجميع بالتبادر من غير تنافر فهذا يكشف عن كون المستعمل فيه هو الجميع والا لزم الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر في الرجوع الى الجميع والاختلاف ظاهر لان هذا الكلام **قلنا** القرينة هنا على الرجوع الى الجميع موجودة والثاني فلو لزم الاستخدام لما واما كونه حقيقة فلما مر او لما ثبت ان العام من الجمع المحلى باللام حقيقة في الاستغراق ان لم يرد من الكلام كاعهد خارجيا كاكرم هؤلاء العلماء او ذهنيا العهد مصبوب والاستغراق بالنسبة الى المعهود حاصل فلا تجوز فيه اما الثاني والعائد فلبيان المخصص حقيقة وان عدد مما منها بل هما من المقيد لا الاطلاق الاسناد ولا يعمل بالمقام وبالمقابل البعض كالاستثناء في ان المستعمل هو المعنى الحقيقي بل لا معنى لا ظهر نحو اكرم العلماء الا زيدا منهم واما المنفصل من المخصصات من لفظيات الشهيات الفرق

في بيان بطلان قول المشهور

بطلان مذهب القاضي

في بيان حكم العام المخصص بالمنفصل

فيه يكون النزاع مختصا بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك او الوضع للخصوص وجوه كاحتمال كون النزاع صغرويا ام كبرويا ام بينهما فكونه فيما عدا الاستثناء او في الاعم منه وفي لفظ العام او في الهيئة التركيبية وتظهر الثمرة في جوازه الى الواحد على الحقيقة وفي حجية العام المخصص وفي نحو المعارضة وفي كل كلام والاصل يختلف باختلاف محل النزاع والحق في نفس المسألة الرجوع الى العرف ويختلف فيه المقامات

ان المستعمل فيه هو الباقي مجاز التبادر ويكشف عنه المخصص الذي بعد الكلام الاول **المقدمة الثالثة** في تحرير محل النزاع وفيه جهات **الاولى** هل النزاع في هذه المسألة مختص بالقائلين بوضع الالفاظ للعموم فقط ام يعمهم والقائلين بالاشتراك او الحقيقة في الخصوص فقط وجهان اقواهما الاول اذ لا ريب في كون العام حقيقة في الباقي على القولين الاخيرين **الثانية** هل النزاع هنا في حقيقة العام ومجازيته صغرويا وبعضهم ان نزاعهم ان المستعمل فيه هو الجميع فيكون حقيقة قولا واحدا ام على فرض الصغرى اي كون الاستعمال في الباقي تنازعوا في كونه حقيقة ام مجازا وجهان ابتنيهما على الاخير عنوانا تهم بمثل قولهم هل العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز كما يشهد ابهم قول المفصل هنا بانه حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار ويشهد على الاول نزاعهم في الاستثناء في دفع التناقض في ان المستعمل فيه هو الجميع او الباقي فتمسك بعض القائلين بالحقيقة هنا بان العام قد استعمل في معناه الحقيقي وهو الجميع فالحق اذن ان النزاع واقع في الصغرى والكبرى معا **الثالثة** هل النزاع هنا في كل انواع المخصصات ام مختص بغير الاستثناء يشهد على الاول اطلاق العنوانات وقول المفصل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما ويشهد على الاخير خروج الاستثناء نزاعهم من حيث الصغرى في خصوص الاستثناء في دفع التناقض فدخوله في النزاع هنا الذي هو ثمار بالنسبة الى الصغرى والكبرى تكرار للنزاع في الاستثناء من حيث الصغرى فضلا عن ان من جملة الاقوال في الاية قول القاضي ولم يذكر في هنا فلا يكون الاستثناء داخلا هنا ومن جملة الاقوال هنا الحقيقة والمجازية من الجهتين ولم يذكروا ذلك في بحث الاستثناء فلا يكون الاستثناء داخلا هنا لكن الحق دخول الاستثناء في هذا النزاع من حيث الكبرى فقط كما ان النزاع في رفع تناقض الاستثناء من حيث الصغرى فقط وتعيين النزاع هنا بالنسبة الى الصغرى والكبرى انما هو في الجملة لا مطلقا فلا يلزم من الدخول تكرار ومن هنا ظهر وجه عدم ذكر قول المفصل من الجهتين في بحث الاستثناء لان هذا التفصيل انما هو في جهة الكبرى والنزاع في بحث الاستثناء انما هو مختص بجهة الصغرى واما عدم تعرضهم قول القاضي فهو لاجل كون مرجع قوله الى العلامة المستلزم للقول بالحقيقة في النزاع الصغروي فلا باس بعدم ذكر قول القاضي هنا بخصوصه **فان قلت** فلم ذكروه هناك الا هنا فما الفرق في المقامين او ترك ذكره في المقامين والرجوع الى قول العلامة مشترك الورود **قلنا** لما كان قول القاضي مشتبها فلم يعلموا ان مراده وضع المركب كعبد الله او مراد العلامة فذكروا قوله مع الاشتباه في بحث دفع التناقض لحصول الغرض الاصلي وهو دفع التناقض على كلا الاحتمالين فلا يضر ذكره هنا وجعله قولا مستقلا وتركوه هنا لكون ذكره مشعرا بقول اخر غير سائر الاقوال وهو القول بحقيقة الهيئة التركيبية لا لفظ العام ولم يكن القول بذلك من القائلين معلوما لهم فتركوا ذكره فالحق عموم النزاع للاستثناء من جهة الصغرى **الجهة الرابعة** هل النزاع هنا في استعمال لفظ العام وكونه حقيقة ام مجازا ام النزاع في حقيقة الهيئة التركيبية ومجازيتها فلا يكون لفظ العام حقيقة ولا مجازا قيل ويظهر من بعض الحقيقة في الهيئة التركيبية والحق كون النزاع في لفظ العام لظاهر العنوانات ولعدم التعرض لذكر قول القاضي هنا **المقدمة الرابعة** ثمرة النزاع تظهر في موارد منها انه لو قلنا بان العام المخصص حقيقة في الباقي لكان الاصل صحة تخصيص العام الى الواحد ولو قلنا انه مجاز فيه فلا اصل حينئذ الى ان يقوم عليها دليل **وفيها** انه على الاول يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي فالمقتضي للاستعمال موجود والمانع منه مفقود اذ المانع لو تحقق فانما يمنع عن الحقيقة وهو خلاف الفرض فيكون الاصل الجواز بل يكون اجتهاديا لما ذكر عدم تحقق الشرط بان المانع على هذا الفرض واما على الثاني فان اشترطنا نقل الاحاد واقتصرنا على موارد الاستعمال فلا اصل على الجواز وان قلنا بكفاية نوع العلاقة وانقلاب الاصل الاولي باساس فالاصل ايضا الجواز كما على القول بالحقيقة لكن بينهما الفرق من وجهين **الاول** انه على القول بالحقيقة دليل الجواز على الاصل على المجازية دون الحقيقة لكون هذا اجتهاديا كما في سائر الحقائق والاصل فقاهتيا **الثاني** انه يتصور وجود المانع عن الجواز بناء على المجازية دون الحقيقة لما عرفت ان هذا الاتم على الاطلاق انما على قول القاضي فان قلنا ان مراده الوضع الجديد على الهيئة التركيبية للباقي فلان القول في رفع التناقض بان الكل موضوع للباقي لا يستلزم من حيث هو كون كل مركب موضوعا للباقي حتى لو كان الباقي واحدا وان فرضنا قول القاضي مبنيا على الاطلاق لا الاطلاق كلا من فلنا بانصرافه لكن هذا القول لذاته لا يستلزم ذلك واما على قول العلامة او القاضي ان قلنا بان مرجع كلامه الى كلام العلامة فلان القول بالحقيقة في العام لاجل استعماله في معناه الحقيقي انما يدفع المانع عن التخصيص الى الواحد من حيث لفظ العام لكن المانع من جهة اخرى يتصور اذ قد عرفنا انه يلزم عليه المجاز في الهيئة التركيبية وفي اداة الاستثناء فيمكن منع جواز التجوز فيهما بطريق التخصيص الى الواحد فلا يصح القول بترتب الثمرة المذكورة على القول بالحقيقة والمجاز على الاطلاق نعم على التحقيق من كون الكلام بجميع اجزائه حقيقة من العام والهيئة والاداة يصح ذلك فالتحقيق ان يقال يتوجه الثمرة المذكورة بين القول بالتحقيق وسائر الاقوال اللهم الا ان يقال بترتب الثمرة المذكورة بين مطلق القول بالحقيقة وبين القول بالمجاز كما ذكرنا اولا لرجوع قول القاضي كما مر الى قول العلامة وعلى قول العلامة المقتضي للجواز وهو الحقيقة موجود والمانع المتصور اما المجاز في الهيئة واما المجازية في اداة الاستثناء وهي الاداة اما المجازية فيهما وشيء من المذكورات غير قابل للمنع والمانعية اما المجاز في الهيئة فلمنع كونها موضوعة في مثل ما نحن فيه اي فيما سوى المركبات الاضافية بوضع على حدة للاصل او الوضع انما هو للمفردات او المركب يفهم منها بعد التركيب فلا يتصور المجاز في الهيئة اذ لا وضع لها ثم سلمنا المجازية لكن تلك الجهة غير مانعة عن جواز التخصيص الى الواحد بالوفاق ويشهد عليه عدم تمسك احد في منتهى التخصيص في عدم الجواز بتلك الجهة سلمنا عدم الوفاق لكن الدليل القطعي موجود على ان ما نحن فيه ماخوذ للمجاز لو وقع

في بيان ان النزاع هل هو مختص بالقائلين بالوضع للعموم او يعم

بعد ذكر القول بالحقيقة

في بيان ثمرة النزاع

في بيان الفرق بين القولين

كبرت

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

كثير في الهيئات التركيبية فكثيراً ما يسند الحكم الى شيء ظاهراً ثم يسند الى خلاف لفظ كما في بدل الغلط ونحوه مثل اكرم العلماء الصالحين اكرم العلماء زيداً مع انه لا مجاز في تلك الهيئات قطعاً واما المجازية في الا على مذهب العلامة المحصلة بانها توصيفية فجواب عنه هو الجواب الثاني عن مجازية التركيب واما على المختار فقد عرفت عدم المجازية اصلا لما في الالفاظ فلانها للاخراج وهي هنا على مذهبنا ايضا مستعملة فيه ولو سلمنا مجازيتها في نحو الاخراج الى الواحد فلما بعد مضر بما لما مر من لو ثاق واما الهيئة فلما مر ولو سلمنا المجازية فجوابه بما مر في تحقق ثمرة بين القول بالحقيقة فيلزمه جواز التخصيص الى الواحد وبين القول بالمجاز فيلزمه عدم الجواز الا ان يقوم دليل عليه نعم يشكل ذلك على المفصل بين ما اذا بقي الافراد الغير المحصورة فيكون حقيقة في الباقي وبين مجازا فانه على هذا القول من الحقيقة لا يتصور لزوم في التخصيص الى الواحد لانه يقول بالمجازية اذا بقي منحصر نعم ان قلنا بالحقيقة في الباقي مطلقاً اذا لم يستعمل في العام وحتى اذا خصص الى الواحد لتوجه لزوم جواز التخصيص الى الواحد لكن يقوى القول بان المستعمل فيه هو الجميع منهما انه ان قلنا بالحقيقة لزم القول بحجية العام المخصص في الباقي لكون المعنى الحقيقي وهو الجميع متبينا وان قلنا بالمجاز امكن القول بالاجمال لاجل تعدد مراتب المجاز بعد سلخ العام من معنى الحقيقي كما يشهد به ما اسند الى بعض الفاضلين بعدم الحجية ويمكن ان يقال الامر بالعكس فالقول بالمجاز يلازم الحجية لما مر في المقدمة الاولى من انه بعد صرف القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي يكون الاقرب لارادة المعنى المجازي وهو تمام الباقي هو نصوص اللفظ كما في الجمل التعليقية اذ ما قرينة على عدم ارادة المفهوم فعلى هذا يكون المجازية ملازمة للظهور والحجية واما على الحقيقة فيمكن الاجمال ما على مذهب من يقول بالحقيقة في الباقي فلتعدد مراتب الحقيقة واعتبار البعض منها واما على القول الفاضل فلاحتمال ان يقول بان المركب اسم للخصوص وان لم يكن تمام الباقي ولا ريب ان مراتب الخصوص متعددة منها تمام الباقي فيكون مجملا اذ لم يرجح قول الفاضل الى قول العلامة واما على قول العلامة فوجه الاجمال ان اللفظ وان استعمل في معنى الحقيقي الواحد لكن الظاهر الاولي كان تعلق الحكم الواقعي المطابق للمستعمل الى الجميع لما قام القرينة على عدم ارادته ذلك الظاهر فيحتمل تعلق الحكم الواقعي الى جميع الباقي والى بعض منه فيحصل الاجمال وهكذا على مذهبنا فظهر ان الامر بالعكس لكن هذا لا يدفع ترتب الثمرة فالاحسن في منع ابطال الثمرة ان يقال بالحجية والظهور على المجازية والحقيقة معا اما على المجازية فلما مر واما على قول العلامة فلانه بعد اخراج البعض يكون الظهور الاولي وهو تعلق الحكم الواقعي الى الجميع باقيا بحاله بالنسبة الى الباقي فيكون نص اللفظ ايضا متعينا للارادة كل الباقي في الحكم المتعلق بالاعتقاد وكذا على مذهبنا ومذهب الفاضل يرجع الى مذهب العلامة مع ان كلامه على فرض الوضع الجديد انما هو الوضع لتمام الباقي نعم يشكل على قول من يقول بالحقيقة في الباقي مطلقا اذا بقي غير محصور وذلك لان مراتب الحقيقة على المذهب كثيرة وليس بينها متعدد الى ان يبقى واحد وكذا على القائل بالمجاز في تمام الحصر الا ان يدعى بينهما بان اقرب الى الظهور تمام الباقي من مراتب الحقيقة ما لم يتم دليل على تعيين بعض المراتب كما انا نقول بحقيقة العام في الاستغراق والعهد ونحمله على الاستغراق الا ان يقوم قرينة على العهد فالحق الحجية على كل المذاهب فلا ثمرة ومنها انه لو وجد معارض للعام المخصص كان دلالة المعارض على سبيل الحقيقة فان قلنا بحقيقة العام المخصص كان مثل المعارضة من تلك الجهة والا لترجح المعارض وكذا يظهر الثمرة اذا كان دلالة المعارض مجازية وعندلوه انا لا نسلم كون الحقيقة من المرجحات مطلقا الا ان الترجيح لا يتبع الا لزوم قوة دلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز وذلك كليته ثم بل قد يكون دلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز وذلك كليته ثم بل قد يكون دلالة المجاز اقوى فلا بد من اتباع خصوص الموارد وثانيا سلمنا صحة النسخ لكن في خصوص المقام لا يتفاوت الامر في الحقيقة والمجاز اذ العام المخصص دلالته واحدة يقول بعض انها حقيقة وبعض انها مجاز فالدلالة في مرتبة واحدة من الظهور فلا يختلف الحال باختلاف الاقوال في كونها حقيقة او مجازا والقول بانها ان قلنا انها حقيقة صار الدلالة اقوى بين الفساد

المقدمة الخامسة في تأسيس الاصل فان كان النزاع صغرويا بمعنى ان يكون النزاع في المستعمل فيه هو الجميع يكون حقيقة في الباقي او يكون مجازا فالاصل الحقيقة بالقول الذي اخترناه في رفع تناقض الاستثناء لانه تمكن الحقيقة من المجاز فالاصل اي الظاهر الحقيقة انما فرق بين حين الاصل في اداة الاستثناء الحقيقة وهي الاخراج الجميعي الذي لا يتصور الا على المختار في رفع التناقض فان قلت المراد بالاصل ان كان من باب الوصف فالوصف هنا على ارادة العموم لما حوجاصل لان قولنا اكرم العلماء الا زيدا فهو ظهوره **الاول** ظهور العام في معنى الحقيقي **الثاني** ظهور الا في معناها الحقيقي **الثالث** ظهور تركيب الاستثناء في اكرام الجميع العلماء باستثناء واحد مطابق للاعتقاد ولا بد بعد ملاحظة الاستثناء من رفع اليد عن احد تلك الظواهر اما الاول كما عليه المشهور ولانه كما من رفع اليد عن الثاني ايضا لكن الهيئة يجب بحاله لان المسند اليه هو البعض المراد من لفظ العام مجازا او الاستثناء اليه مطابق للاعتقاد واما رفع اليد عن الهيئة كما اخترناه لانا جعلنا المسند اليه تماما في نظر المتكلم والمخاطب هو الجميع مرادا ومطابقة للاعتقاد كالقضايا الكذبية لكن يبقى العام على الاخراج مجازيا لهما واما رفع اليد من اداة الاستثناء فقط كما عليه العلامة وظاهر الهيئة ايضا يبقى بحاله لان المسند اليه هو البعض مطابق للاعتقاد فنقول ان التعارض بين احد تلك الظواهر موجود لكن متعلق التعيين معلوم بتعيين العام كما يحتمل ارادة من جعل الوصف على بقاء العام على عمومه وان كان من باب التعبد المقيد فلا نسلم الحمل على الحقيقة عند الشك لانه لا ترجيح لحقيقة المرجوح في المجاز المشهور وفي الوصف وان كان من باب السببية المطلقة فيرد عليه ما يرد على السببية المقيدة بطريق اولى قلنا ان العمل عليه من باب الوصف والوصف حاصل مانحن المرجوح

في بيان ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام لا

موضع الحيثية كما اخترناه وذلك لا تظهر المثبتة في المعنى المذكور الملاقي والا لزم المجاز في الفضل اللكن بتة واما ظهور انما اولا ارتجعيني وقيل وبعد
الشاف فالظاهر الاضعف فيها ان مقتضى اصالة الحقيقة في العام وفي الاداة الحقيقية في الكلام بالنحو الذي اخترناه في دفع التنافي وقد يتوهم جريانها
اصل النحو اعتبارية على ان الاصل الحقيقة كما قلنا وذلك لان يجوز سماع اكرم العلماء بعض الذين اراد المعنى الحقيقي من العام ويتعلق التكليف ثم يمكن من
لو قال المولى لا تكرم زيدا فشك في بقاء ارادة المعنى الحقيقي وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء وفيه ان الشك والاستصحاب غير معتبر هذه في النزاع
في الصغرى وان كان في الكبرى فنقيضه ان القول بالحقيقة في الباقي كالحقيقة في العام يمكن ان يكون بطريق الاشتراك اللفظي فالاصل على هذا المجاز بل مرجحية
الاشتراك اللفظي ويمكن ان يكون بطريق الاشتراك المعنوي كما اخترنا في نحو اكرم العلماء الصالحين نظرا الى انه كالعهد وان العام موضوع لاستغراق ما يرد كما
هو مقتضى قول المفصل بين كون الباقي محصورا ام غير محصور فان مذهبه الاشتراك المعنوي في مرتبة غير المحصور وعلى هذا يحصل التعارض بين المجاز
الاشتراك المعنوي ولا اصل في البين ولا بد من التوقف اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم ان في المسئلة اقوالا الاول انها حقيقة من جهة الشمول والمجاز من جهة الانقضاء
ولعل مدركه على الحقيقة من جهة الشمول ان بعد اخراج المستثنى يكون لدلالة على ارادة الباقي نفس اللفظ وفيه انه لا ينافي المجازية و رابعها الحقيقة
في المخصص بالغير المستقل بدون غيره وخامسها الحقيقة في المخصص اللفظي متصلا ام منفصلا وسادسها الحقيقة ان خص بشرط او استثناء او صفة وغيرها وسابعها
الحقيقة ان كان الباقي غير محصور والحق المجازية ان كان المخصص منفصلا لما مر من التبادر وان خص بمتصل فان كان من قبيل الاستثناء والصفة وبدل
البعض مع وجود ضمير يرجع الى العام كاكرم العلماء بعضهم فالحقيقة للاصل والتبادر في الاستثناء وبدل البعض واما في الصفة فلا اصل لما مر التبادر
خاصة لكن في بدل البعض انما ذكر المتكلم لفظ العام واراد منه خطور المعنى في ذهن المخاطب ليجيء ببدل البعض ولم يرد الاستغراق الظاهر انه كما في الاستثناء
على مذهبنا ولا الاستغراق الواقعي الى بعضهم كما هو مذهب العلامة في الاستثناء فبينه وبينها فرق وان اشترك الكل في الحقيقة وانما بدل البعض لا بنحو
الضمير كاكرم العلماء زيدا فالمتبادر المجاز واما الشرط والغاية فقد عرفت خروجها عن التخصيص فلا وجه للتكلم فيهما هنا فظهر ان الحق الحقيقة الا في
في مثل اكرم العلماء بعضهم بطريق الاستعمال في الجميع في مثل اكرم العلماء الصالحين بانهم لكن بطريق الاستعمال في الباقي واما في المنفصل والقسم من بدل
البعض فمجاز ثم القائل بالحقيقة اما يقول ان المستعمل فيه هو الباقي وانه حقيقة او يقول انه الجميع بطريق العلامة او بطريقنا او يقول اني لا اعلم المستعمل فيه لكن
اعلم بالحقيقة لجما لا او يقول ان العام وشاء المفرد استعمله لكن المثبتة وصف لكنا بوضع متحد والكل ضعيف اما الاول ففيه ان الصغرى اي الاستعمال
في الباقي والكبرى اي الحقيقة على فرض الاستعمال في الباقي كلتاهما مسلمتان في الصفة وممنوعتان في الاستثناء وبدل البعض الراجع فيه الضمير الى المبدل والكبرى
فقط ممنوعة في المنفصل والقسم الاخر من بدل البعض كل ذلك لفهم العرف فان قلت المتبادر من العام المخصص هو الباقي نحو اكرم العلماء المتعقب بقوله
لا تكرم زيدا قلنا نقطع بان التبادر من القرينة وهي المخصص ولولا لتبادر الباقي بدا والمخصص ايضا وليس كلما مع ان تبادر الباقي كله في نحو الاستثناء ممنوع
سلمنا ان المتبادر هو الباقي وانا لا نقطع بانه من القرينة لكن يحتمل كونه من القرينة فيسقط الاستدلال ولا يجري اصالة عدم التبادر لان ذلك حيث
شككنا في حدوث القرينة او في الالتفات لهما واما اذا قطعنا بها وشككنا مع ذلك في كون التبادر وضعيا كما هنا فلا بد من التوقف فان قلت
ان الباقي كان في ضمن الجميع قبل التخصيص حقيقة فنستصحب قلنا اولا انا نقطع بمجازية العام في الخاص اي الباقي فكيف يثبت الحقيقة بالاستصحاب
بعد الدليل الاجتهادي سلمنا عدم القطع لكن القرينة ذلك كما مر في اول البحث من ان النزاع هنا من القائلين بحقيقة العام في العموم فقط سلمنا لكن
الاستصحاب غير جار لان الباقي في ضمن الجميع قد ذهبت ذاته قطعا واما المنفرد فحقيقة من الاول كانت مشكوكة واما بطلان الثاني فواضح
ببطلان مذهب العلامة وثانيا بعدم صحته في المنفصل والصفة في نحو اكرم العلماء العدول واما بطلان الثالث فبالجواب الثاني في ابطال الثاني
واما الرابع فلا وجه له الا الاستصحاب وقد ظهر جوابه واما الخامس فبالبداهة واما السادس فبالاصل وفهم العرف فانهم لا يفهمون مدخلية جميع
اجزاء الكلام في ارادة الباقي واما المفصل بين جهة التناول فحقيقة وجهة الاقتصار فمجاز ففيه انه اما يقول بوضع العام للخصوص فقط او
الاشتراك اللفظي فلا وجه لقوله بالمجازية في جهة الاقتصار واما يقول بالوضع للعموم فقط لكن بطريق كل واحد من الافراد موضوع له اللفظ
بشرط الانضمام فلا وجه لقوله بالحقيقة من جهة التناول واما يقول بذلك لكن الموضوع له كل واحد بشرط عدم الانضمام او لا بشرط شيء من الامرين
فلا وجه للمجازية من جهة الاقتصار ايضا واما المفصل بين بقاء غير محصور وعدم بقائه تمسكا بان معنى العموم كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد
ففيه انه اما يقول بذلك في مادة العموم او في صيغته فان اراد الاول ففيه اولا ان مادة العموم خارجة عن محل الكلام وثانيا ان هذا
لا يتم ان اراد من العموم الاجماعي او المنطقي وان اراد الاصولي ففيه ان الكلام ليس فيما مصطلح الاصوليين بل في الحقيقة والمجاز لغة المخصص
اهل اللغة وليس لبيس معنى العموم عند الاصوليين ذلك فان معناه قد مر وان اراد العموم اللغوي ففيه اولا ان المعنى اللغوي هو الشمول وان لم يكن
غير محصور وليس معنى العموم لغة هو لب الشمول لا ان اللفظ الدال عليه ولا دلالة للفظ عليه وان اراد الثاني اي الصيغة ففيه ان معنى الصيغة هو الدلالة
على الاستغراق بالنحو الذي مر والنسبة بينه وبين غير المحصور عموم من وجه فقد يكون العام حقيقة وغير محصور نحو اكرم هؤلاء الرجال العشرة بكون العشرة

كرم شاس

في حجية عام المخصص المجمل

اكرم الناس او العلماء الا الفساق او غير مخصوص ثم قال لا تكرم زيدا وقد يجتمعا اي الحقيقة وغير المخصوص نحو اكرم العلماء من غير مخصص بنفسه نظرا الى الاقوال ثم اذكر **ضابطة** اختلفوا في حجية العام المخصص في غير محل التخصيص اذا لم يكن المخصص مجملا على اقوال وتمهيد الكلام فيه ان المخصص اما مجمل من جميع الوجوه كقوله احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وقول القائل اقتلوا المشركين الا بعضهم واما مجمل من جهة ومبين من جهة كقوله اقتلوا الكفار الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود ومبين من جميع الوجوه كقوله اكرم العلماء الا زيدا والذي يظهر من عبائر القوم ان النزاع انما هو في المخصص المبين واما المخصص بالمجمل فعدم حجيته وفاق في حجيته الاجمال نعم قد يحكى عن بعض الحنفية فيه ولا يعبأ به واما في المخصص بالمبين فعن المشهور الامامية بل ادعى بعضهم اتفاقهم على ذلك هو حجيته وقال بعض من العامة انه حجة ان كان المخصص متصلا والا فلا ومن اخر الحجية ان كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كقوله اقتلوا المشركين بالنسبة الى الحربي بعد خروج الذمي والا فلا مثل قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا فانه لا ينبئ عن السارق لاقل النصاب اي ربع الدينار من الحرز فلو فرضنا ان سرقة ... من الدينار من الحرز لخرج عن كونه موجبا للقطع لما صح التمسك بعمومه لا ثبات على لزوم القطع اذا كان المسروق ربع دينار من الحرز لكونه من الافراد النادرة والحاصل ان المتكلم وان كان غير منبئ في العموم قبل التخصيص لكن بعد مضى ... بخلاف انه لو لم يكن الباقي من الافراد الظاهرة ومن نفي الحجية اذا كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كما مثل المشركين بخلاف مثل اقيموا الصلوة قبل خروج الحائض لاجمالها كما كيفما اذا ظهر لك هذا علم ان الاصل هو الحجية في محل النزاع مطلقا وان نفي الاصل الوهن لتوقف تفصيله لدلالة لان وذلك لانه لو لم يكن حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفا على دلالته على المخرج فانكان دلالته على المخرج ايضا موقوفا على دلالته على الباقي لزم الدور والا الترجيح بلا مرجح وفيه نظر واضح لان المتبادر منه تمام الباقي ولان لك بعد نعبد عاصيا لو اهمل في اكرام كل الباقي لو قال المولى اكرم العلماء الا زيدا ولان العلماء كانوا يحتجون بالعمومات المخصصة قديما وحديثا من غير نكير وذلك يفيد القطع بالحجية والظن كاف في دلالة الالفاظ ولان العام قبل التخصيص كان ظاهرا في كل فرد بظهورات متعددة بحسب تعدد الافراد المخصص اخرجه عن الظهور في الفرد المخرج قطعا وشككنا في بقاء ظهوره في الباقي كما كان وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** بعد التخصيص خرج العام من الحقيقة والمجازات متعددة احدها الباقي ولا مبين للتعيين

قلنا بعد تسليم مجازية العام بعد التخصيص انه لما اخرج البعض كان المعين للباقي هو نفس اللفظ ولا يحتاج الى قرينة معينة كما مر سابقا لكن قرينة الباقي الى العام تعينه وتوهم ان الاقربية معارضة بكون الاقل عددا متيقنا في الارادة مدفوع بانه لا معارضة بينهما لامكان الجمع بين ارادة الاقل وغيره فنقول ان الاقرب يراد وكذا الاقل داخل لانه فرد منه **ضابطة** اختلفوا في حجية العام وجواز العمل به قبل الفحص عن المخصص وتفصيل الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في اصل الجواز وعدمه فنقول الحق عدم الجواز كما هو المشهور لان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل وهو بعد الفحص لان الدال على حجية العام من الاجماع او العقل ونحوهما لم يدل على ازيد من ذلك ولانا نقطع باشتغال الذمة بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة فيقتضي القطع بالامتثال وهو لا يكون الا بعد الفحص ولان العلم الاجمالي حاصل بتخصيص العمومات ما كثرة وبنا العقلاء يعتد ذلك العلم الاجمالي على العمل بعد الفحص لا قبله ولظهور اتفاق الامامية على ذلك الا من شذ من متاخر المتاخرين كالمدقق الشيرواني والسيد صدر الدين والدليل الاخير وان لم يكن مفيدا الا الظن مع كون المسألة اصولية لكن الظن لو وافق للاصل حجة في الاصول ويمكن التمسك للخصم انه اذا شك المجتهد بعد العثور على العام في المخصص فيقول الاصل عدمه وفيه انه بعد العلم الاجمالي بان اكثر العمومات مخصصة صار الشايع الحادث فلا يتمسك بالاصل ولمثل ذلك من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي يعمل فيها بالاصل مع العلم الاجمالي لان ذلك فيما كان المعلوم بالاجمال قليلا في كثير لا كثير في كثير مثل ما نحن فيه فان العمومات وان كانت غير محصورة الا ان المخصصات ايضا كثيرة وغير محصورة وقد يقرر في دفع هذا الاصل انه من العمومات والعمل بها قبل الفحص من مقاصد لا ثبات عدم لزوم الفحص في العمومات وفيه نظر **فان قلت** ان ديدن اصحاب الائمة كان على العمل بالعمومات بمجرد العثور عليها فلو كان تشاجر بعضهم مع بعض فيتمسك احد المتخاصمين بعام لم يقبل له الاخر انه عام ولا بد من الفحص عن مخصصه فصرح تنفحص **قلنا اولا** نمنع كون ديدنهم على ما ذكرت وثانيا بالفرق بيننا وبينهم بفقد المعارض بالنسبة اليهم فقد العلم الاجمالي لهم بتخصيص اكثر العمومات فلذا كانوا لا يتفحصون لا يقال ان تقرير المعصوم اصحابه على العمل بها قبل الفحص عن المخصص مع علمه على ان كلامهم غير جامع لكل اصل بل يعمل بما عنده من يمكن واصلين يشهد على عدم لزوم الفحص لانا نقول اولا انه لا اصحابهم كانوا عالمين اجمالا بوجود المخصصات الكثيرة فلعل فريهم الامام وثانيا نمنع علم الامام ع اجمالا او تفصيلا بوجود المخصص لتلك العمومات لعاملة بها الاصول حتى يمنع وثالثا انا نقول لعل التقرير كان لمانع ورابعا نقول لعله ردعهم عن ذلك **فان قلت** ان طريقة اهل العرف على العمل بالعام قبل الفحص فلو قال المولى لعبده اكرم العلماء ونحوه بلا فحص ... **قلنا** ان علمهم كان مسلما فيما لا يعلمون اجمالا بوجود مخصص بحيث العمومات الصادرة من مولى الحكيم علم لسنة واحدة والذي يشك بخلاف عرفي محل الغرض لا يقال ان البناء انما التنبيه عن خبر العدل نبهه والفحص عن المخصص بتبين لا ... لا نمنع دلالة الاية على حجية خبر العدل وثانيا ان المنفي بالاية هو التبين عن صدق العادل وكذبه لا عن ... فلا نه نحن

في ان الاصل ... في المسألة

في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

في ... الى ... في ... العمل

الفاسق بمقتضى منطوق الاية الشريفة والفحص عن المخصص فحص عن فهم مراد العدل من العام علما او ظنا لاجل احتمال ارادة خلاف اللفظ كما في الاوامر
وذلك لان بحيث الاية وثانيا ان العلم الاجمالي حاصل بان العدل انوا بالخبر المخصص كما انوا بالعموم فكما انه بعد العلم الاجمالي بانها تنهم عمومات
الموجودة في الكتب المعتبرة لزم الفحص عنها والعمل عليها كذلك لزوم الفحص عن المخصصات المعلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي اتى بها العدل فعدم
لزوم الفحص مما ينافيه مدلول الاية لانها حاكمة بوجوب العمل بخبر العدل بخبره وانا عالم بان العدل اتى بالمخصص فلا بد من الفحص عنه مقدمة حتى يحصل
ومن هنا يظهر الجواب عما يتوهم من ان اية النفر مطلقة في حجية خبر العدل فلا يجب الفحص **المقام الثاني** القائلون بلزوم الفحص اختلفوا في اشتراط الفحص
الى ان يحصل له القطع بفقد المخصص وعدم اشتراطه فيكفي الظن بعدمه والاظهر الاخير لان تحصيل العلم التفصيلي بالنسبة الى عدم المخصص في اغلب العمومات متعذر
في اكثر الظن بالعدم كافيا فهو المطلوب وان كان اللازم تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق والعمل بالاحتياط فهو مستلزم للعسر والحرج المنفيين او
الرجوع الى البراءة فهو خروج عن الدين **ثم انه** هل يكفي مطلق الظن ام الاقوى فيه قولان **والاظهر** ان يقال ان تحصيل الظن الاقوى
مما حصله ان يجر الى تعطيل الاحكام بملاحظة انضمام هذا الموضع الى سائر المواضع فهو حرام سواء كان مع ذلك مستلزما للحرج المنفي ام لم يكن وان لم يجر
الى التعطيل كون ذلك لزوم التعطيل في الفحص حتى يحصل الاقوى لكنه لا يجب ما لم يجر الى شيء من الامرين لزم تحصيل الاقوى **المقام الثالث**
اما مقداره — اعلم ان العام الذي يجب الفحص عن مخصصه بمسئلة هي عام البلوى تعرض لها الفقهاء او متعلق بمسئلة لا يكون كذلك في الاول يكفيه في الفحص ملاحظة
الكتب الاربعة بل ربما يقال بكفاية التهذيب لبعد خبر مخصص في غيره مع وجود عامه فيه مضافا الى ملاحظة بعض كتب الفقهية الاستدلالية وفي الثاني
زيادة على الاول بملاحظة الكتب الاربعة وغيرها من الخصال والعيون والامالي ونحوها ومطالعة الكتب الفقهية للقدماء والمتاخرين ثم انه ينبغي للمجتهد في تحصيل
مخصص العام المتعلق بالعام بمسئلة من مسائل الطهارة مثلا ملاحظة كل باب يظن بدخلية تلك المسئلة في من سائر ابواب الفقه وكتبه مثل ملاحظة باب
في كتاب الصلوة — لباس المصلي فان له ربطا تاما الى احكام الطهارة وغسل الثياب كما لاحظ كتب اصولنا سبقه تامة بالنسبة الى احكام الحيض والاستحاضة وكذا في سائر
المسائل والابواب **ضابطة** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او مفردة ام مركبة منهما متعاطفة بالواو او غيره وصح رجوعه الى
كل واحد من تلك العمومات فلا نزاع في كون الاخير مخصصه وانما الخلاف في غيرها والمراد من الجمل ان يكون المتعدد في العام فاشتمالها اختلاف الاحكام
مع اتحاد العموم بالذات بمعنى انه لو قطع النظر عن اختلاف الاحكام لاتحد العام كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم ومن المفرد هو ان يكون العمومات
بانفسها متغايرة بالذات سواء كانت الاحكام مختلفة كقوله اكرم العلماء والق الاصدقاء من الجهال ام غير مختلفة كقوله اكرم العلماء والاصدقاء والجهال
ومن المركبة ما اشتمل على الجهتين كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم والاصدقاء والصلحاء والشعراء الا واحدا ويظهر من بعضهم ان المراد من الجمل
هو ما ذكرنا ومن المفرد ان يكون الاختلاف في العموم بالذات لكن مع اتحاد الحكم في الجميع كالمثال الثالث من المثالين اللذين ذكرناهما في المفرد واما
الاول من هذين المثالين اعني ما اختلف فيه الاحكام كاختلافها فهو المركب والفرق بين القولين واضح اذا ظهر ذلك **فاعلم** ان تحقيق المسئلة
يقتضي رسم مقدمات **الاولى** اعلم ان الوضع باعتبار نفسه ينقسم الى الحقيقي والمجازي وباعتبار الواضع الى اللغوي والعرف العام او الخاص وباعتبار
الموضوع الى الشخصي كما اذا كان الموضوع شخصا معينا من الالفاظ والنوعي كما اذا وضع نوعا من الالفاظ مثل ما كان على زنة فاعل للمعنى
الفاعلي وباعتبار المراد ملاحظة الى ما كان الوضع فيه خاصا والموضوع له كذلك ولا ريب في وجوده كما في الاعلام الشخصية والى ما كان الوضع فيه عاما
والموضوع له كذلك ولا شك في وجوده ايضا كما في اسماء الاجناس لا الاعلام الجنسية والى ما كان الوضع فيه عاما لعموم الالة الملاحظة والموضوع له خاصا
لكونه هو فرد ذلك العام كما في جميع المبهمات من اسماء الاشارة والموصولات وغيرها من الافعال الناقصة والتامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى
الفاعل وذلك على مذهب اكثر المتاخرين واما القدماء فجعلوها من القسم الثاني وانكروا وجود هذا القسم راسا والاظهر ما عليه المتاخرون لتبادر
الخصوصيات منها والاتفاق من الفريقين على انها لم تستعمل الا في الخصوصيات فلو كانت حقايق في المعاني الكلية لزم المجاز بلا حقيقة وهو اما غير ممكن او غير
واقع او نادر على الاقوال الثلثة فيه فعلى التقادير لا يجعل ما نحن فيه منه لعدم امكانه او لعدم وقوعه او لندرته لان لفظ من وابتداء وعلى لو كانت موضوعة
للابتداء الكلي والانتهاء الكلي والاستعلاء الكلي لا ينتقض تعريفا الاسم طردا بل لا يكون الحرف مصداقا في الخارج فلم يبق فرق بين الاسم والحرف
لترادف من ولفظ الابتداء وهكذا غيرها من الحروف مع ان اهل العربية اطبقوا على انحصار الكلمة في الثلثة لا في الاثنين والقول بان ما نصه ثلث
الاقسام من حيث الاستعمال لا الوضع فاسد جدا لان تقسيمهم انما هو من حيث الاستعمال لا الوضع فاسد جدا لان تقسيمهم انما هو من حيث
الاستعمال لا الوضع الدالة الوضعية كما يشهد عليه جعلهم المقسم الدالة الكلمة واذا ثبت ذلك في الحرف ثبت في المبهمات ونحوها مما لا يستعمل الا
في الخصوصيات بالاجماع المركب ولاتفاق الفريقين على معرفة المبهمات في صحة استعمال تلك الالفاظ في المعنى الكلي ولو كانت موضوعة لها لما صح استعمالها فيه
فان قلت يمكن قلب تلك الدليل عليه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لما كان استعمالها في الكلي مجازا لوجود علاقة الكلية والجزئية مع انه
لا يجوز **قلنا** ان العلاقة وان كانت موجودة لكنها غير معتبرة في المقام لان تلك العلاقة معتبرة فيما كان الوضع للجزئيات منفصلا لا الجملة الا ولى

او معلقه بالنوع كقولنا اكرم العلماء واخلعهم كلهم كما تقول لا زيد يرجع الى الاخير ان لم يكن فرد اسم كالفرد في هذا التفصيل تقول اكرم العلماء واخلعهم واصفهم الا يوم الجمعة ...

العلماء واصفهم وخلعهم مخلعهم الا يوم الجمعة فالظاهر في مثل الا رجوعه الى اتحاد الحكم نوعا واختلافه شارح

في حجية عام المخصص بالمجمل

اهل العربية بان كلمة في مثلا حقيقة في الظرفية ومجاز في السببية ولفظ الحقيقة حقيقة في الكلمة المستعملة فيما وضع له تلك الكلمة والاستعمال فيما عين في الخصوصية فوضعها في للظرفية محمول على الخصوصية مضافا الى انه لو كانت تلك الالفاظ حقيقة في الكلي لما كان لتلك الاقوال معنى لان المعاني الجزئية كلها اما مجاز ان يجعل بعضها حقيقة وبعضها مجازا ترجيح بلا مرجح **فان قلت** لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للجزئيات لزم نصور الامور الغير المتناهية من الواضع في الزمان المتناهي وهو محال والظاهر لزم على ذلك كون تلك الالفاظ متكثرة المعنى في الحقيقة والمجاز والمنقول والمرتجل والمشترك وهذه الالفاظ خارجة منها اجمع اما من غير المشترك فظاهر واما عنه فلاشتراطه تعدد الوضع فيه وهو ها هنا واحد والظاهر عبارات اهل اللغة مطلقة في قولهم على الاستعمال والحمل لانهما وهكذا **قلنا** اما عن الاول فبانه لا يتم اذا كان الواضع هو الله تعالى مع انه يكفي الملاحظة الاجمالية في الوضع وهو ها هنا ممكنة للغير ايضا لانه يجعل الكلي مرآة لملاحظة الافراد اجمالا ثم يضع اللفظ للجزئيات من هذا الكلي واما عن الثاني فبان خروجها عن الحصر غير مضر بالمطلوب **اقول** ولعل وجهه انه بعد ما يكثر المعنى في غير تلك الالفاظ وجعلهم اياها من متحد المعنى مبني على ما ذهب اليه من جعل وضعها عاما والموضوع له كذلك وعن الثالث واضح **ثم اعلم** ان وضع المشتقات اي اسماء الصفات ليس شخصيا لان الوضع الشخصي منها اما بطريق ملاحظة كلي من قام به الضرب ووضع الضارب بازائه وكذا العالم لمن قام به العلم وغيرهما من المشتقات هكذا فهو مستلزم للغوية بعد امكان الوضع النوعي واما بطريق ملاحظة كلي من قام به الضرب ووضع الضارب بازاء جزئياته من زيد وعمرو وبكر ليكون وضعه عاما والموضوع له خاصا وكذا الحال في كل واحد من المشتقات كل واحد بوضع مستقل ففيه الحدة والسابق وانهم مضافا الى انه خلاف المتبادر لان المتبادر من لفظ الضارب مثلا ليس خصوص الاشخاص واما بطريق ملاحظة خصوص الضارب مثلا ثم ملاحظة مطلق من قام به المبدأ ثم ملاحظة من قام به الضرب ليكون الكلي الاول عنوانا لملاحظة الكلي الثاني ثم وضع اللفظ للكلي الثاني اعني من قام به الضرب وهكذا في كل مشتق فهو لغو من جهتين احدهما ما سبق والاخر انه لا احتياج بعد كون الوضع شخصيا الى ملاحظة الكلي الاول وهذا كله مبني على ما ظهر من اتفاقهم على كون وضع المشتقات نوعيا وبعد ما ثبت كون الوضع نوعيا **فاعلم** انه ليس الموضوع له هو الكلي المنطقي يعني مطلق من قام به المبدأ ليكون معنى هيئة ضارب ذات ثبت له المبدأ من دون دلالتها على خصوص الضرب لان المتبادر من الضارب هو من قام به الضرب لا من قام به المبدأ الكلي المتحقق في ضمن الضرب بان يدل الهيئة على الكلي والمادة على تحققه في ضمن الفرد الخاص بل المتبادر اولا هو من قام به الضرب ولانه لو كان الموضوع له هو الكلي لزم اللغو اذ ثبوت مبدأ ما للذات لا احتياج وعدم خلوها عنه جميعا من الاحتياج بحيث لا يحتاج الى الاعلام ووضع اللفظ للاخبار عنه فلا بد ان يكون الموضوع له هو الكلي الاصولي اي لمصاديق المنطقي تحت ذلك العام المنطقي الذي هو آلة لملاحظة تلك الجزئيات ليضع اللفظ بازاء تلك الخصوصيات اي كل لفظ لخصوصية من ذلك الكلي المنطقي كالضارب لمن قام به الضرب المطلق والعالم لمن قام به العلم وهكذا وحينئذ يصير الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا اي الخصوصيات الاضافية والحاصل ان الفاظ المشتقات غير متناهية بمعنى انها غير محصورة وغير منضبطة بحيث يوضع كل بخصوصه والاحاطة على كل وضع فلا بد في جانب الموضوع من ملاحظة قدر مشترك بين تلك الالفاظ ليجعل ملاحظة تلك الالفاظ اجمالا الا ان هذا القدر المشترك هو كل ما كان على زنة فاعل مثلا وهكذا الامر في جانب الموضوع له فالقدر المشترك هو كلي من قام به المبدأ الخاص الذي يتحقق الهيئة في ضمنه وجزئياته هي كل من قام به المبدأ الخاص ومن الحال الخصوص الافراد في الطرفين بطريق الاستغراق والعام الاصولي بخصوصه هذا الكلي المنطقي فيهما وجملة ان الملاحظة هو الكلي المنطقي والموضوع له فرد من هذا الكلي يعني من قام به الضرب فيتغاير الملاحظة مع الموضوع له وكلما كان كذلك فهو من باب الوضع العام والموضوع له الخاص فما توهم بعضهم من ان الوضع فيها عام كالموضوع له فاسد لان كون الموضوع له الكلي الاصولي في الوضع النوعي لازمه كون الموضوع له خاصا اذ الوضع عاما وقد تقدم الى هنا ان الموضوع له لا بد ان يكون هو الكلي الاصولي لا يجوز ان الوضع عام والموضوع له خاص وقد لا بد ان يكون الموضوع له ايضا هو الكلي الاصولي كما قررنا ام يجوز فيه فرض الكلي المنطقي من دون ملاحظة الكلي الاصولي كما يجوز الكلي الاصولي اينما قيل الاول لعل الاول ايانا من كلامهم ان المستعمل هو افراد هذا الكلي المنطقي فلو كان الموضوع هو النوع اعني هيئة فاعل وكان المستعمل افراده لانفسه لزم عدم كون استعمال ضارب حقيقة لان خصوص تلك الهيئة غير موضوع لهذا المعنى ولا مجازا لان اعتبار استعمال اللفظ الموضوع في غير ما وضع له لمناسبة الاستعمال للفظ الموضوع في المعنى الذي وضع له لفظ اخر لمناسبة بين اللفظين لكون احد اللفظين فردا للاخر وبالجملة الخروج عن الطرفين بحسب المعنى فهذا الاستعمال من جهة اللفظ والعلاقة الملحوظة في المجاز انما هي بين المعنيين دون ما بين اللفظين لكون حد اللفظين كليا والاخر فردا له والحاصل ان المستعمل لا وضع له اصلا حتى يكون استعماله حقيقة او مجازا وقد عرفت بان الوضع الكلي لا امر الا انما مستلزم الوضع الجزئيات لما اوقيا المستعمل ايضا هو نفس الكلي لكن لما لم يكن وجوده الا في ضمن الفرد كان استعمال الجزئيات من باب المقدمات والامر في المقابلات بقوله اذا كان العام المنطقي موضوعا فاما ان يكون لا بطريق التوزيع في سلسلة المشتقات بمعنى ان يكون هيئة المشتق على الوضع الكلي موضوعة لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص فيلزم خروج المدلول في اللغات بمعنى كون هيئة الضارب مثلا معنا للمعنى الفاعل والشارب وغيرهما ولا ريب في بطلانه وانما

تعريق

في حجية عام المخصص بالمجمل

بضربها التوزيع بمعنى وضع الهيئة لكل دان نثبت له المبدا الخاص الذي ينتزع منه الهيئة منه فهذا صحيح لا انه راجع الى العام الاصولي ثم ان المحققين
من الاصوليين ذهبوا الا ان ادوات الاستثناء كلها حتى الاسم والفعل منها مفيدة الاخراج بالوضع العام مع كون الموضوع له خاصاً لكن اختلفوا في ان
الموضوع له جزئيات الاخراج عن مطلق المتعدد والمتعدد الواحد والاظهر الاول فلا يكون مجازاً في ارجاع الاستثناء الى جميع العمومات السابقة او لم يدل
عليها المتبادر من الا ونحوها مطلق الاخراج وانه لا تنافي في الارجاع الى اكثر من متعدد واحد **المقدمة الثانية** في بيان صلاحية المستثنى
لكونه مخرجاً عن الاخير فقط وعن الجميع علم انه اذا تعدد العمومات فاما ان يتعدد الحكم فقط مع اتحاد العام ام لا فالاول كقوله اكرم العلماء واخلع عليهم وضفهم
امكن حصول الصلاحية للاخيرة وعلى كل واحد بكون المستثنى مما كان وضعه عاماً كالموضوع له كقولك الا رجلاً بعد المثال المذكور او كان الوضع عاماً
كالموضوع له كقولك الا زيداً في المثال او كان الوضع فيه عاماً والموضوع له خاصاً كقولك الا الذي شتمك في المثال واذا كان التعدد من غير تعدد العمومات
ما لذات كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء امكن فرض الصلاحية للرجوع الى الاخيرة والجميع فيهم بكل واحد من الامور الثلثة المتقدمة نحو في المثال
الاول ان يقول الا رجلاً او الا الذي دخل داري او الا زيداً اذا كان زيد جامعاً للعلم والشعر والظرافة وكذا في المثال الاخير نعم في بعض الامثلة لا يمكن
فرض الصلاحية الا بما كان وضعه عاماً كالموضوع له او كان الموضوع له خاصاً مع كون الوضع عاماً لكن لا من قبيل الاشارة كقولك اكرم بني تميم
وبني اسد وبني دوس الا رجلاً او الا الذي دخل داري بخلاف الا زيداً او الا هذا اذا كان زيداً والمشار اليه من احد الطوائف لا غير فهذا ما امكن فيه فرض
الصلاحية لمحل النزاع واما ما لا يمكن فيه الرجوع الى الاخيرة فقط والى كل واحد منها كما لو علمنا تعدد وجه المستثنى الا في الجملة الاخيرة كقولك الا زيداً
بعد العمومات ولم يكن مسمى بزيد الا في الاخيرة وكما لو كان المستثنى معنى لا يقبل الرجوع الى جميع ما سبق وكما لو كان المستثنى متعيناً لجميع وعلى لم يكن على
المعنى العلمي الا الاخير كقولك اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الا زيداً مع مسمى بزيد في الظرفاء لا غير ومسمى زيد بعد واحد في كل طائفة وكما كان له معنيان
من احدهما لا يصلح الا للاخيرة ومن الاخر يصلح لاتصاله لكل واحد منهم كقوله الا فارساً في المثال المذكور مع وجود مسمى بها في الاخيرة
فقط وكما كان له معنى قابل لاجله للرجوع الى الاخيرة فقط لزم المجاز والتخصيص في لفظ المستثنى فيحكم بعوده الى الجميع حذراً منه كقوله بني تميم وبني اسد
وبني دوس الا العلماء وكما لو كان المستثنى علماً كزيد لكن ان جعلنا مستعملاً في زيد من معنى رجع الى الجميع لا غير وان جعلنا مستعملاً في معنى واحد رجع الى
الاخيرة لا غير كقوله الا زيداً في المثال مع كون المسمى بزيد واحداً في كل طائفة والتحقيق صاحب الصلاحية وحصرها فيما كان الوضع عاماً
والموضوع له ايضاً عاماً او خاصاً وقد عرفت انه يمكن فرضها فيما كان الوضع ايضاً خاصاً كزيد وانه هو مورده حيل المشترك من موارد الصلاحية وقد
عرفت خروج ما كان له معنيان عن محل الفرض والصلاحية **المقدمة الثالثة** اعلم انه اذا تميز معنى الحقيقي من المجازي فكلما اطلق اللفظ
بلا قرينة فالاصل الحقيقة لكن هل العمل بهذا الاصل من باب الوصف فلا يحمل اللفظ على المعنى الحقيقي الا اذا حصل الظن بارادته ام من باب السببية
المطلقة فيحمل عليه ما لم يعثر على دليل معتبر على عدم ارادته سواء كان ارادته مظنونا ام مشكوكا ام موهوما ام من باب السببية المقيدة فيحمل عليه ما لم يظن
على الخلاف سواء حصل الظن بارادته ام شك فيه او من باب جعل للعبائر الشاعد لقرينة مقيدة والامر دائر بين الاصل فان جرى علمنا بالحقيقة وان لم يجر
الاصل كما لو قطعنا بحدوث امر وشككنا في كونه قرينة فلا يحمل على الحقيقة سواء كان الحقيقة مظنونة الارادة ام مشكوكها ام موهومها والاظهر الاول
لبناء العرف عليه ولا دليل على القول بالسببية مطلقة ام مقيدة من الكتاب والسنة وغيرهما ثم ان مقتضى الاصل في مسئلتنا هذه ان يبقى بالجمال كل العمومات
ما عدا الاخيرة والكلام توقيفية فلا بد من توقفنا الى مجيء الدليل فان **قلت** ان ما عدا الاخيرة قبل مجيء الاستثناء كان ظاهراً في العموم فنستصحب
الظهور بعده او نقول ان ما عدا الاخيرة كان حجة في العموم قبل اداة الاستثناء فنستصحب حجيتها او نقول ان الاصل عدم كون الاستثناء قرينة صارفة
عما عدا الاخيرة **قلنا** ان الدليل على اعتبار الاستصحاب اما الاخبار او بناء العقلاء فعلى الاول يمنع دلالتها على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة
وعلى الثاني نقول ان بناءهم على عدم اعتبار ذلك الاستصحاب بعد الشك على المخصص الصالح بل الرجوع الى كل واحد فيبطل استصحاب الظهور والحجية معاً واما الجواب
من الثالث فبان الشك انما هو في الحادث ثم اعلم ان اداة الاستثناء باقية على وضعها في ضمن تلك الهيئة فهي لمطلق الاخراج لا لجزئياته
ولم يطرء عليها وضع اخر هنا للاصل **المقدمة الرابعة** في بيان الاقوال والفرق بينها وبظهور الثمرة لتبيين بعد ظهورها فنقول ان من الاقوال
رجوع الاستثناء الى الجميع بمعنى ان الهيئة التركيبية وضعت للاخراج عن كل واحد من العمومات السابقة بحيث لو استعملت في الاخراج عن الاخير
فقط او الاخير كانت مجازاً وقول الحنفية انها حقيقة في الاخيرة فقط وفي غيرها مجاز وقال المرتضى انها مشترك لفظاً بين المعنيين وقيل انها
بالوقف فلا يعلم ما وضع له للهيئة قال بعض المدققين ان قول السيد موافق لقول الحنفي في تمام الحكم وانما يخالفه في المأخذ فيحمل كل منهما
الاخيرة على التخصيص وما عدا ما على العموم لكن مأخذ الحنفي في حمل ما عدا الاخيرة على العموم رجوع الاستثناء الى الجميع مجاز الا ان ما اليه لابد له
وهو غير موجود ومأخذ السيد انه لما كان اللفظ مشتركاً بين الرجوع الى الاخيرة فقط والى الجميع حصل لنا الشك في تخصيص العمومات السابقة
الاخيرة متيقن من المعنيين للمشترك فيحكم من باب القدر المتيقن بان الاخير مخصص فيعمل فيه على اصالة الحقيقة والبقاء على العموم فحصلا

واختلفت غير فرد وكذا ان اختلف الحكم والا فالى الجميع او صفة او بدل بعض فالى الاخير او شرطا او غاية مع اتحاد الاحكام نوعا فالى الجميع والا فالى الاخير ـــ تبحج

بيان مذهب صاحب المعالم

وفيه نظر لان غاية ما ينسبقا من عبارات الاصوليين في نقل مذهب السيد موافقة الحنفي لتبرئة انه قال بتقييد الحكم بالتخصيص فيما عدا الاخيرة وهو اعم من الحكم بالعموم والاجمال **فان قلت** نحن لا نتمسك في اثبات العموم فيما عدا الاخيرة بمجرد قول السيد بتقييد الحكم بالتخصيص حتى يرد علينا ما ذكرت بل نتمسك بدليل اخر وهو اصالة الحمل على اللفظ وهو ابقاؤه على معناه الحقيقي **قلنا** التمسك بهذا الاصل في المقام لا يتم الا بعد القول بالعموم من باب السببية فقد عرفت نفيها فظهر ان قول السيد موافق لقول الحنفي في الجملة لا في تمام الحكم وفي الحنفي لم يمكن نبوت وضع جديد للهيئة مثل ذا الانتهي موضوعه لجزئيات مطلق الاخراج فبعد طرو المخصص علم اجمالا ان الاخير مخصص لكونه قدرا متيقنا ولاحتمال الرجوع الى الجميع مع كونه حقيقة واحتمال الاختصاص بالاخيرة ايضا فيكون حقيقة ايضا فيحصل الشك في تخصيص العمومات السابقة ويحصل الاجمال بينهما فهذا الذي انهل كالسيد وتوهم تمسكه باصالة الحقيقة مجوب عنه وقال الفاضل القمي ره بعد الوضع الجديد للهيئة التركيبية ايضا لكن الاداة موضوعة لجزئيات الاخراج عن متعدد واحد سواء كان هو الاول او الوسط او الاخير والاستعمال في الاخراج عن ازيد من واحد خارج عن الحقيقة فلا بد من ارجاعه الى الجملة واحدة لكن يحتاج في تعيين تلك الجملة الى القرينة المعينة وهي في المقام موجودة للاتفاق على تخصيص الاخيرة ولكونه اقرب الى الاستثناء

مذهب فاضل القمي

والاظهر في المسألة التفصيل بان يقال ان المخصص اما الاستثناء او غيره فان كان الاول فاما ان يتعقب الاستثناء عمومات جملية بان كان التعقيب بها مع اختلاف الاحكام لا غير واما ان يتعقب عمومات مفردة بما مضى لذكر المراتب لاشارة وهو ان يكون التعدد في العمومات فيهما سواء كان اتفق الاحكام ام اختلفت فان كان متعقبا للعمومات الجملية فهو على اقسام اربعة لان المستثنى اما فرد من المستثنى منه لا وعلى التقديرين اما الاحكام متحدة بالنوع اي كلها اخبار او انشاء ام غير متحدة فان كان المستثنى فردا والاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الا زيدا رجع الى الجميع وان كان المستثنى فردا والاحكام مختلفة بالنوع كقوله اكرم العلماء واخلعهم وكلهم كاتبوا الا زيدا رجع الى الاخير وان كان غير فرد مع اتحاد الاحكام نوعا كقوله اكرم العلماء واضفهم واخلعهم الا يوم الاثنين رجع الى الجميع ان اختلف الاحكام كقوله اكرم العلماء واضفهم ولحملهم مخلعهم الا يوم الاربعاء رجع الى الاخير والحاصل ان المرجع في الرجوع الى الجميع او الاخير في تلك الاربعة هو اتحاد الاحكام نوعا واختلافها وان كان الاستثناء متعقبا لعمومات مفردة فان كان المستثنى فردا من المستثنى منه رجع الى الاخير خاصة اتحد الحكم ام اختلف وان لم يكن فردا رجع الى الاخير ايضا ان اختلف الاحكام والا رجع الى الجميع وان كان المخصص غير الاستثناء وكان صفة كقوله اكرم العلماء والشعراء والظرفاء الصالحين او بدل بعض كقوله بعد هذا المثال احدهم رجع التخصيص الى الاخيرة خاصة وان كان شرطا او غاية وكانت الاحكام متحدة بالنوع كقوله اكرم العلماء والشعراء والظرفاء ان دخلوا دارنا والى ان يغلو رجع الى الجميع والا رجع الى الاخير كقوله اكرم العلماء واخلعهم واضفهم الى الليل او ان جاؤني والمدرك في التفصيل المذكور هو العرف ثم ان ما يتخيله الحنفية امور منها ان الاستثناء خلاف الاصل فلا يرتكب الا في القدر المتيقن وهو الاخير وفيه انه ان اريد بذلك الاصل الظهور فممنوع كون عدم تخصيص العمومات السابقة اصلا بهذا المعنى لانه بعد عروض ذلك المخصص القابل للرجوع الى الاخير والى كل واحد حصل الشك في ارادة العموم فلا ظهور وان اريد به استصحاب الظهور الموجود قبل عروض المخصص او استصحاب حجية تلك العمومات فقد مر انه لا دليل على اعتبار الاستصحاب في مثل المقام من العقل والنقل وان اريد به عدم اصالة القرينة فقد مر ان الشك في الحادث وان اريد به الاطلاقات الكلية الشرعية لان الاستثناء انكار بعد اقرار فلا يسمع **ففيه** ان الاتيان بالاستثناء قبل قطع الكلام لا يعد عليه الانكار بعد الاقرار عقلا وعرفا لان للمتكلم ان يلحق بالكلام ما شاء من اللواحق ما دام مشتغلا بالكلام ومنها انه لو رجع الى الكل فاما ان يضمر مع كل استثناء لزم خلاف الاصل والا لزم توارد عوامل على معمول واحد وهو العقل يابى من اجتماع مؤثرين مستقلين على اثر واحد مع انه نص على عدم التجوز اولا انه يتم اذا لم يكن العامل في المستثنى هو الاداة كما عليه جماعة من اهل العربية وثانيا ان المؤثرات اللفظية ليست كالمؤثرات الحقيقية بل هي من جملة المعرفات كالعلل الشرعية فكما يجوز اجتماع المعرفات الشرعية على امر واحد كالنوم والبول حين اجتماعهما في المكلف مع كفاية واحد فكذا هنا وثالثا انه منقوض بسيبويه فهو معارض بتجويزه ذلك حيث قال بجواز ما قام زيد وقعد عمرو الا الزيدان مع قوله بان العامل في المستثنى هو العامل في الموضوع مع انه معارض بنص الكسائي على جواز ذلك ومتفرع الفرع على الجواز في باب التنازع مثل الا انه لو لم يجز ذلك لما وقع في كلام العرب لصحة قولنا هذا حلو حامض عند اهل العرف فتعدد الخبر بعضه نقول ان كل واحد من الحلو والحامض خبر لهذا محمول عليه فلا بد من ضمير فيهما راجع الى المبتدا فذلك الضمير اما في كل واحد منهما او في احدهما وحده فيلزم اجتماع الضدين في المثال ويكون الكلام بمنزلة قولنا هذا حلو وهذا حامض لانه على هذا يكون كل منهما خبرا مستقلا وثانيا الضمير اما في احدهما فهو مستلزم لعدم كون ما هو خال عن الضمير خبرا للمبتدا لان الخبر لا يصير بلا رابطة فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد يحمله كلاهما ولا يلزم في مثالنا لان المعنى انه هذا الموضوع بما لجتمع فيه كيفية متوسطة بين الحلاوة والحموضة يعبر عنها في الفارسية بترش شيرين ومنها انه لو صح رجوعه الى الجميع لرجع اليه في كلمة ولم يرجع اليه في الاية الشريفة وهي اية القذف فان الاستثناء فيها لا يرجع الى الجلد لانه حق الناس فلا يسقط بالتوبة وفيه او لا انه النقض

دليل كلام النحوية

حوار ذلك ٤٥

بوجه

والدليل في الكل العرف ففي هذا وبيع فاسوا مغاده فضول تحضر الصبية التي بينهن بقولهم انما ارجع الضمير الى بعض افراد العام مختصه

على اصح الاقوال اذا العرف متى فهم من الضمير معنى حكم بانه المراد من المرجع سيما كان المرجع حقيقة فيه مجازا لعدم الحاجة الى بيان انه

الضمير حقيقة فيما كان المرجع حقيقة مطلقا او اذا كان ظاهرا فيه ولذا كان مرادا منه وفيما كان المرجع ظاهرا فيه مطلقا او بشرط

كونه مرادا او فيما كان مرادا من المرجع نتائج

في ان رجوع الضمير الى بعض افراد العام

لو رجع الى الاخيرة لرجع اليها مثله لكن لم يرجع اليها فقط في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا فانه راجع الى الكل وثانيا ان ذلك لا ينافي كون الاستثناء حقيقة في الارجاع الى الجميع لكن استعمل في غيرها لدليل خارجي واحتج المرتضى بامور اقواها ان الاشتراك حسن الاستفهام الذي لا يكون الا مسببا عن الاحتمال الموجب للاشتراك وفيه ان حسن الاستفهام يمكن ان يكون ناشئا عن الاحتمال البعيد لغموضه وتحصيل اليقين كما يمكن ان يكون ناشئا عن الاحتمال فهو اعم من الاجمال مع ان حسن الاستفهام ان كان ملازما للاجمال نقول ان الاجمال غير منحصر في الاشتراك اللفظي لانه قد يكون في المشترك المعنوي كما اذا قال اكرم انسانا لو حصل للمخاطب الشك في الامتثال بين الواسطين فاستفهم الثاني ان الاستثناء استعمل في كل من الامرين والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه انه يعم منهما ولما الشافعي فادلته امور الاول ان العطف يصير الجمل المتعددة بحكم جملة فان قولنا اضرب زيدا وكل شريف بحكم انه مثل هذه الافعال فكما ان ما لحق الجملة الواحدة يرجع اليها فكذا ما لحق الجمل وفيه ان العطف لا بد فيه من جهة مناسبة وجهة مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه واستلزام ذلك جعل العطف الجمل الكثيرة كالجملة الواحدة ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان كل ما يكون في قوة شيء لا بد ان يكون ملزوما لجميع احكام ذلك الشيء الثاني ان رجوع الاستثناء الى البعض مستلزم للترجيح بلا مرجح وفيه اولا انا نقلب هذا الدليل انما يصح فيما لم يكن قدر متيقن في البين وهو موجود هنا للاتفاق على تخصيص الاخيرة وثانيا ان المرجح هو القرب الثالث ان الاستثناء بمشيئة الله يرجع الى الجميع بالاجماع فكذا غيره من اقسام الاستثناء بجامع ان الكل استثناء غير مستقل وفيه اولا منع كونه استثناء لان قولنا الا ان يشاء الله استثناء لعدم اشتماله على شيء من ادوات الاستثناء بل هو شرط وقد مر حكم الشرط وثانيا انا لو سلمنا كونها استثناء ولو بالتأويل الى الا ان يشاء الله قلنا ان الفارق هو الاجماع ضابطة اختلفوا في ان رجوع الضمير الى بعض افراد العام هل يخصصه ام لا على اقوال التخصيص وعدمه والوقف كما في قوله تعالى في سورة البقرة والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الى قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن اي برد الرجعيات فعلى الاول يختص حكم التربص بهن وعلى الثاني لا يختص وعلى الثالث يتوقف ويختص الكلام فيما وضع له ضمير الغائب اما ما كان المرجع حقيقة فيه مطلقا كما ذهب اليه بعض المحققين او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه ظاهرا فيه المرجع سواء كان مرادا ام لا او ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه مرادا منه او ما كان المرجع ظاهرا فيه سواء كان ذلك المعنى الحقيقي ام لا وعليه الفاضل القمي او ما كان المرجع حقيقيا كان ام لا ظاهرا كان ام لا فلو كان المراد من المرجع معناه الحقيقي وكذا من الضمير فذلك كان الضمير على جميع الاحتمالات ولو اراد من المرجع المعنى الحقيقي وكذا من الضمير المجازي على سبيل الاستخدام كان الضمير مجازا على جميع الاحتمالات ولو اراد من المرجع المعنى المجازي وكذا من الضمير لكن بقرينة منفصلة دالة على ان المراد من المرجع ذلك المعنى المجازي كما لو قال رأيت اسدا ورأيته اليوم والغرض ان المخاطب عالم بان المرئي له الرجل الشجاع كان الضمير مجازا على الاحتمالات الثلاثة الاول فلانتفاء المرجع لمعنى الحقيقي واما على الرابع والخامس فلانتفاء الظهور في المعنى المراد ولو اراد من المرجع المعنى المجازي بالقرينة المتصلة الموجبة لظهور المرجع فيه ومن الضمير المعنى الحقيقي كان الضمير مجازا على الاحتمال الاول ولو كانت القرينة في الفرض الاخير منفصلة كان الضمير حقيقة على الاحتمالين الاولين وكذا على الرابع لان لفظ ما تقدم على الضمير ليس الا المعنى الحقيقي لفقدان القرينة المتصلة واما على الثلاثة الاخرى فمجاز ولو اراد من المرجع المجازي وكذا من الضمير لكن بقرينة متصلة بالمرجع كما يقول رأيت اسدا يرمي ورأيته كان الضمير حقيقة على الثلاثة الاخيرة مجازا على الثلاثة الاول فلذلك الاصل الاولى هو الاجمال والوقف لكن مقتضى الدليل الاخير من الاحتمالات فان الحامل المخاطب رأيت اسدا امس ورأيته اليوم واطلع ثالث من اهل العرف بقرينة خارجية منفصلة ان المرئي للمخاطب هو الرجل الشجاع وان المراد بالضمير المعنى المجازي فانه لا ما فهم من مراده مما تقدم على الضمير في كلامه الا الرجل الشجاع وذلك يكشف عن ان بناء العرف على ان المراد من المرجع لا يكون الا ما هو المراد من الضمير ان بناء هم على ارتكاب التجوز في جانب المرجع على التجوز في الضمير حال الامر بينهما وهكذا الكلام في المسألة المبحوث عنها فلو قال القائل العلماء جاءني الا بعضهم وانت تعلم بالقرينة المنفصلة ان من استقبله القائل بعض العلماء الا غيره حكمت بان مراده من العلماء الجائين هو ذلك الذي استقبله فيكون الضمير مخصصا للعام ولا فرق بين هذا المثال وبين الاية الشريفة مع علمنا بقرينة منفصلة بان المراد بالضمير الرجعيات فها هنا ان المراد من العام هو الرجعيات ايضا والحاصل انا عرضنا الدليل الا ان العرف كلما فهموا من الضمير معنى استقبلوا على ان المراد من المرجع ليس الا ما فهم من الضمير سواء انكشف من ذلك الانتقال كون الضمير موضوعا لما اريد من المرجع ام لا وسواء سميت الضمير باعتبار ذلك حقيقة ام مجازا فلا بد ان الدليل المذكور لا يثبت وضع الضمير لحال ان يكون القرينة المنفصلة التي استعلم بها الى ان المراد من الضمير هو المعنى المجازي للمرجع مانعة من ظهور المرجع في اطلاقه ويكون اشتغال الكلام الى ان المراد من المرجع هو ما استفيد من الضمير بواسطة تلك القرينة لا الوضع الضمير ضابطة اشتهر بينهم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وتفصيله ان الوارد على سبب خاص اما سؤال كقوله بعد ما سئل عن بئر بضاعة الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او ريحه او طعمه او وقوع حادثة كقوله لما ان جاءكم شيء فلا تقربوا ان الخمر فيه عبثه اخبر عن مذكر

في ان رجوع الضمير الى بعض افراد العام

ذكر ادلة المذهب المختار

ادلة الشافعي

في تخصيص العام بضمير ... بعض افراده

المطلب

أصل في أن المعتبر عموم اللفظ لا خصوص المورد الداعي على صدور الخطاب إما وقوع حادثة أو سبق سؤال والمسبوق إما لا يستقل في الدلالة لغة أو عرفاً أو يستقل مع تساوي الجواب والسؤال أو كون الجواب أخص أو أعم من محل السؤال والعبرة من محل السؤال فقط كالحق الجواب عن بئر بضاعة والحق في القسم الأخير الذي هو محل كلامهم أن العبرة بعموم اللفظ لا خصوص السبب للعرف إلا أن يكون للمقام خصوصية خارجة من هذه الجهة كما في قوله لم خذ ما اشتهر بين أصحابك **أصل** في تخصيص العام بمفهوم المخالفة اتفقوا على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بمفهوم المخالفة وجهان أوجههما ذلك للعرف كما أن العرف يخصص المنطوق الأعم بالمنطوق الأخص والمفهوم الأعم بالأخص منطوقاً أو مفهوماً تابع

المصطلح فنزلت الآية قبل سؤال الرسول عن الله تعالى ثم القسم الأول للمسبوق بالسؤال إما أن لا يستقل في الدلالة لغة بل يحتاج إلى ضم السؤال كقوله فلا إذن بعد السؤال عن بيع الرطب بالتمر وفرض النقصان عند الجفاف فإن هذا الجواب لا يصح لغة إلا بعد ضم السؤال وإما أن لا يستقل عرفاً واستقل لغة كقول القائل لا آكل بعد قوله كل عندي فإن الجواب مستقل في الدلالة لغة إلا أنه في العرف متعلق بالسؤال كأنه قال لا آكل عندك فقط لعدم تخصيص الجواب بمورد السؤال لعدم دليله بدونه فكأنه موجود في كلام المجيب وإما ما يستقل بالدلالة لغة وعرفاً فهذه أما الأربعة **الأول** أن يكون السؤال والجواب متطابقين كأن يقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة بعد السؤال عن المجامع فيه **الثاني** أن يكون الجواب أخص كقوله الماء القليل ينفعل بالملاقاة بعد سؤال واحد عن انفعال الماء بالملاقاة وعدمه لكن يستفاد من هذا الجواب بمفهوم المخالفة أن غير القليل حكمه الانفعال ولا لم يعدل المجيب عن الجواب العام إلى الخاص لقرينة هنا موجودة على إرادة المفهوم وإن لم نقل بحجية مفهوم الوصف وكقوله لا يجوز قتل في الحضر بعد السؤال عن قتل الأولاد وهنا لم يستفاد حكم غير الخاص بمفهوم الموافقة فلا يجوز قتلهم في غير الحضر بطريق أولى وكقوله هذا الماء لا ينفعل بالملاقاة بعد سؤاله من مطلق الماء وهنا لا يستفاد حكم غير الخاص عن الجواب إلا بعد ما علمنا بأن خصوص المشار إليه لا مدخلية له فظهر أن هذا القسم الثاني ينقسم بنفسه على أقسام ثلاثة **منها** ما لا يستفاد حكم غير الخاص عن الجواب أصلاً **ومنها** ما يستفاد بمفهوم الموافقة **الثالث** أن يكون الجواب أعم من محل النزاع ومن غيره مثل قوله جيث سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته فيعمل بالحكم معاً أما الأول فواضح وأما الثاني فلأنه حكم مبتدأ لا معارض له **الرابع** أن يكون الجواب أعم من محل السؤال فقط بأن يكون في الجواب حكم المسؤول عنه على وجه يندرج فيه غيره كالجواب الذي ورد في السؤال عن بئر بضاعة ومثل ما رواه العامة حين مر على شاة ميمونة أيما إهاب دبغ فقد طهر والنزاع في القسم الأخير لا غير والمعظم على أن العبرة بعموم اللفظ سواء سئل عن بئر بضاعة مثلاً أو وقع حادثة كما مر ولكن عنه وفي شاة ميمونة وخالف فيه بعض جهة المعظم فهم العرف كما لو سئل العبد مولاه عن علماء البصرة في جواز إكرامهم فقال العالم العالم يجوز إكرامهم أو العلماء يجوز إكرامهم **ثم اعلم** أن الجواب العام عن الشيء الخاص إما مطلق فحكمه حكم المطلقات الابتدائية من التواطي والتشكيك فإما من غير إيراد الموصول فهو كالعام الأصولي الابتدائي وإمكان من الموصولات فربما يستفاد اختصاصه بمحل السؤال لفهم العرف في خصوص الموصول لا لأجل أن خصوص السبب يخصص عموم الجواب وذلك كما لو سئل العبد مولاه وقال له جاءني زيد وعمرو فهل أكرمهما أكرم من كان عالماً وجاءك فلا يفهم عرفاً إلا وجوب إكرام زيد أو عمرو بشرط العلم لا إكرام كل عالم ومن هذا القبيل حمل ما اشتهر الخ في جواب السائل عن الروايتين المتعارضتين فلا يمكن التمسك بمجرد عموم الجواب وأمثاله التشبه الحاصلة في المعنى وإن قلنا إن عموم الجواب لا يخصص بخصوص السؤال حجة الخصم أنه لو لم يختص بها لما طابق الجواب وهو باطل وفيه أن المطابقة حاصلة مع عموم الجواب لأن المطابقة حصولها إفادة الجواب وهو حاصل والزيادة تعميم نفع وبأنه لو لم يختص بالسبب لما كان لنقله فائدة مع أن العلماء اعتنوا بمناسب الجواب العام وضبطه ونقله ولبين المقام مع أن يكون فائدة الإرادة التخصيص وفيه منع انحصار الفائدة في ذلك لأن من الفوائد الاطلاع على شأن نزول الحكم أو قطع المجتهد بأن الفرد مقطوع به لئلا يخرجه عن تحت العام بالاجتهاد أو الاطلاع على السبب المفضي عن غيرها من الفوائد وإنه لو لم يكن مختصاً لجاز تخصيص السبب وإخراجه بالاجتهاد وفيه أن عدم جواز الإخراج ليس إلا لأجل كون السبب بمنزلة المقطوع به والمنصوص عليه أنه لولا هذا لزم الحنث بكل تغدٍّ من التغدي بعد قول الآخر له تغد عندي وليس كل وفيه أن ذلك من القسم الذي لا يستقل الجواب عرفاً بل يحتاج إلى ضم السؤال وهو خارج عن محل النزاع فكأنه قال لا أتغدى عندك **ضابطة** اتفق العلماء على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جواز التخصيص بمفهوم المخالفة خلاف **وتفصيله** أن التعارض بين العام والخاص إما منطوقهما فلا خلاف في تقديم الخاص لقوة دلالته عرفاً وإما مفهومهما كقولك لا تكرم العلماء إن دخلوا دارك وأكرم زيداً العالم إن دخل دارك فلا إشكال أيضاً في تقديم المفهوم الأخص على المفهوم الأعم وإما بين مفهوم العام ومنطوق الخاص كقوله أكرم العلماء إن دخلوا دارك وأكرم زيداً العالم إن لم يدخل دارك فلا كلام في تقديم المنطوق لأنه أقوى وإما بين منطوق العام ومفهوم الموافقة للخاص كقوله كل من دخل دارك فاضربه وإن دخل دارك زيد فلا تقل له أف فيخصص بمفهوم الموافقة منطوق الأول وإما بين منطوق العام ومفهوم المخالفة للخاص كقوله أكرم العلماء وأكرم زيداً إن دخل دارك فالعرف يبني على تقديم المفهوم الأخص ووجود ذلك في الأخبار عزيز فمفهوم قوله إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء يخصص عموم منطوق قوله خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه وقد يحتج لتقديم مفهوم الأخص بأن فيه جمعاً بين الدليلين والجمع مهما أمكن أولى من الطرح ولو عملنا بالعام لكان طرحاً للخاص بالمرة ولا كان العمل بالخاص حقيقة أولاً أن العمل بالخاص يستلزم طرح العام في محل التعارض والعمل بالفرد الآخر من العام الذي لا يعارضه الخاص ليس جمعاً بين الدليلين في العمل بهما وثانياً أنه لا دليل على أن الجمع مهما أمكن بأي نحو كان أولى وإن لم يكن عليه شاهد من شرع والعرف فالجمع الذي لا شاهد عليه طرح للدليلين في الحقيقة كما لو ورد أكرم العلماء ولا تكرم العلماء فحمل الأمر على الاستحباب والنهي على الكراهة لا يمكن إلا بشاهد ...

فصل في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لا ريب في جواز تخصيص الكتاب به وبالاجماع والخبر المتواتر لفظا او معنى واصح الاقوال المحكية جوازه بالواحد ايضا لمن لزوم المخالفة القطعية لولاه ولطريقية العرفية ولكون ذهاب الاكثر الى ذلك مرجحا بعد التردد بين العلمين اقول مضافا الى ما سبق في حجية الظن نتائج

لا نضايق من الجمع لمجرد التبرع كما فعل الشيخ في الاستبصار وانما العمل والفتوى فلا ضابطية لا اشكال في جواز تخصيص الكتاب بمثله وبالاجماع وبالخبر المتواتر لفظا او معنى وفي جواز تخصيصه بخبر الواحد خلاف واقوال ثالثها الجواز ان خص قبله بدليل قطعي كالاجماع الرابع الجواز ان خص قبله بدليل منفصل قطعيا كان او ظنيا الخامس الوقف ونسب الى المحقق والعجب من المانعين والمتوقفين حيث انهم يعملون بالاخبار ويقولون بحجيتها مع ان جل الاخبار مخالف للكتاب لولا انه واي بين مثل الآيات المثبتة للبرائة الاصلية او الاباحة كقوله لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وخلق لكم ما في الارض جميعا فانه لو عمل بتلك الاخبار الاحاد المتكثرة الواردة للبرائة والاباحة لزم تخصيص الكل بين لان نقول ان ذلك من باب التخصص لا التخصيص نعم بعد ما قلنا بحجية خبر الواحد كان ذلك سندا وجابيا فيما انتهى فلا يرد النقض وقيل انه يتم في الاية الدالة على البرائة تعليقا واما الاية المثبتة للاباحة في الاشياء تنجيزا فلا مفر منه من ارتكاب التخصيص بعد العمل بالاخبار الا ان يقول بان الاية مخصصة بالمجمل للقطع بطريان ما يخرجه عن العموم وعدم بقائها على كليتها وعمومها والعام المخصص بالمجمل ليس بحجة حتى يوتى ان العمل بالخبر تخصيص لعموم كتاب ورده لغير بان الفرض في صورة المخالفة وبعد فرض الاجمال لا علم بالتعارض والمخالفة فيكون خارجا عن محل الفرض وفيه تامل وكيف كان فالاقوى الجواز للقطع بكون كثير من الاخبار الخاصة المعارضة لعام الكتاب مطابقا للواقع فيكون في العمل بتلك العمومات وابقائها على عمومها القطع بمخالفة ما ثبت في الواقع فالاخذ بعام الكتاب في جميع الموارد يستلزم القطع بالخروج عن الدين وهو انتفى فانتفى السلب الكلي فح تردد الامر بين احد امور اما الايجاب الكلي في العمل بالخاص المعارض او التبعيض والاخذ بالبعض المعين عن المخصصات او التبعيض بطريق التخيير فيختار العمل باي خاص يريد لا سبيل الى الثاني نظرا الى انه لا مرجح شرعي يعين البعض المعين **فان قلت** اعمل بما عمل به الاصحاب من الاخبار الخاصة واطرح الباقي واعمل بعموم الكتاب **قلنا** لا دليل على اعتبار الظن الحاصل من عمل الاصحاب ولو من باب المرجحية **فان قلت** يدل على اعتباره في مقام الترجيح قوله ع في علاج التعارض خذ بما اشتهر **قلنا** ان مورده صورة تعارض الخبرين وهو غير ما نحن فيه **فان قلت** ان العبرة بعموم اللفظ **قلنا** نعم لكن ذلك تخصيص العموم بالمورد لا تخصيص به ولا سبيل الى الثالث ايضا بمعنى الحكم بانه متعين في مقابل الاحتمالين الاولين فالامر دائر بين احد الامرين الاول والاخير او بين الامور المذكورة من دون مرجح اجتهادي يعين احدهما فنقول لا بد من الاخذ بالايجاب الكلي من باب المقدمة لحصول القطع ح بالامتثال بما هو المكلف به من الاحتمالات الثلاثة في الواقع المشتبه بين تلك الثلاثة بعد ابطال السلب الكلي فمن اخذ بالايجاب الكلي فقد اتى بالمكلف به يقينا المشتبه بين تلك الثلاثة نظير القبلة المشتبهة بين الجهات مع سعة الوقت فعليه ان ياتي بجميع الجهات وان ظن ان القبلة هي تلك الجهة المعينة لا غير بظن لا يثبت اعتباره شرعا **فان قيل** ان حكم العقل كما ذكرت لو كان كما قلت لكن العقل لا يحكم بذلك بل يحكم ببطلان السلب الكلي واما ان اللازم بعد ذلك هو الاخذ بشيء لم يحصل معه القطع بالمخالفة فلا بل هو غير مستقل ح ومتحير بحكم قاضية بلزوم تحصيل البرائة اليقينية وهو يحصل بالايجاب الكلي لا غير نظير القبلة المشتبهة ومن هنا يظهر ضعف ما قيل من تسوية تقليد الحي والميت متمسكا بان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا والزم التقليد في الجملة فالمكلف مخير بين تقليد الحي والميت لان الامر بالكلي يستلزم التخيير في افراده ووجه الضعف ان العقل نفى وجوب الاجتهاد عينا وبعد لم يحكم بشيء فقاعدة الاشتغال تعين تقليد الحي ويمكن تقرير هذا الدليل العقلي على الحكم بوجه اخر وهو انا نقطع بثبوت ما هو مطابق للواقع بين عمومات الكتاب والاخبار الخاصة لا في خصوص الاخبار كما هو مقتضى التقرير الاول فنقول لا بد من تحصيل ما هو المطابق للواقع ومع عدم باب العلم منسد فنحصر الامر في الايجاب الكلي بين العمومات فيلزم ترجيح المرجوح لان الظن في جانب الاخبار الخاصة لقوة دلالتها او التسوية بينها وبين الاخبار الخاصة فهو تسوية بين الراجح والمرجوح او في التبعيض فهو باطل لانه ترجيح بلا مرجح لان من جملة الاحتمالات الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة ولا مرجح اجتهادي يعين التبعيض المذكور وكذا هكذا الكلام في التبعيض التخييري اذ لا مرجح له على الايجاب الكلي المذكور واذا تساوت الاحتمالات الثلاثة الاخيرة اجتهادا اخذنا بما يحصل به القطع بالامتثال وهو الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة كما ظهر ان الحق جواز التخصيص الكتاب بخبر الواحد المعتبر القطعي مضافا الى انه يمكن ان يدعى مع قطع النظر عن القطع بمطابقة اكثر الاخبار الخاصة للواقع انه لا ريب في التكليف اما بالعمومات او الاخبار الخاصة لكن الاخير يرجح لذهاب الاكثر مع ان عمل اهل العرف على ذلك فلو قال المولى لعبيده اكرم العلماء ثم قال اعمل بخبر العدل ثم اخبر عدل بان المولى قال لا تكرم زيدا العالم لعمل بالخبر الخاص والعام في غير مورد الخاص هذا كله على طريقة العاملين بالاخبار من باب الوصف واما على طريقة الظن فيتم ايضا لان الدليل على حجية الخبر ان كان الاية فقط دلالتها على اعتبارها في المقام وان كان هو الاجماع فهو حاصل هنا ايضا لان الاجماع منعقد على العمل اما بالعمومات او الاخبار الخاصة والتوقف ونسبته الى المحقق خطاء بل هو يقول بالمنع مطلقا وحيث يجب العمل فيتم الايجاب الكلي في الاخبار الخاصة بالمقدمات السابقة **فان قلت** كيف تخصص الكتاب بخبر الواحد مع ورود الاخبار الكثيرة بطرح الخبر المخالف للكتاب **قلنا** اولا انها منصرفة الى المخالفة الكلية التي تحصل بالتباين لا المخالفة التي نحن فيها الا ان يدعى التواطي ولا يبعد وثانيا ان مورد تلك الاخبار فيما تعارض الخبران وما نحن فيه ليس منه وتوهم ان العبرة

بعمو

في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

بعموم اللفظ فدعوى المجوب عنه وثالثا ان تلك الاخبار معارضة بعضها ببعض من الاخبار الدالة على العمل بما خالف العامة والنسبة بينهما عموم
من وجه فكيف يصح التمسك باطلاق تلك الاخبار على طرح ما خالف الكتاب وان لم يوافق العامة بل خالفهم فلا عبرة بتلك الاخبار المعارضة بامثالها
ورابعا ان العمل بتلك الاخبار مستلزم لتخصيص عموم ايات الكتاب بغير الخبر المخالف للكتاب فالعمل بها يلازم طرحها لانها مخالفة للكتاب فيلزم من العمل
بها عدم العمل بها الا ان يدعى عدم انصرافها الى طرح نفسها وهو غير بعيد وخامسا ان دلالة تلك الاخبار الواردة في علاج التعارض على طرح الخبر
المخالف ان حصل الظن على صحته كما فيما نحن فيه ممنوعة بل هي منصرفة الى صورة الظن بحجية الكتاب او عدم الظن بحجية غيره وسادسا ان تلك الاخبار
ظنية وما دل على حجية الاخبار الخاصة في مقابل الكتاب قطعية فلا بد من حملها على صورة المخالفة الكلية **احتج** المجوزون بانهما دليلان
تعارضا ولو من وجه اولى وهو لا يحصل الا بالعمل بالخاص **وفيه اولا** لا منع كونهما دليلين **وثانيا** ان العمل بالخاص طرح للعام لا جمع وثالثا
انه لا دليل على ان الجمع مهما امكن لازم كما هو المراد بالاولوية نعم لا باس بالجمع بمحض التبرع ورابعا ان وجه الجمع غير منحصر فيما ذكروه لحصوله بحمل
الخاص على التهديد وابقاء العموم بحاله الا ان يقال ان مرادهم الجمع الممكن عرفا لا مطلقا والعرف يتحاشى عن هذا الجمع **حجة** المانع ان الكتاب
قطعي لا يعارضه الخبر الواحد لانه ظني **وفيه** ان المدعى ان قطعية دلالة الكتاب فقط وان كان قطعية صدوره مسلم لكن يعارضها قطعية دلالة
الخاص بالاضافة الى العام بمعنى انها اقوى منها فهي ايضا من تلك الجهة او يكون الخاص اقوى وانه لو جاز تخصيصه لجاز نسخه به ايضا اما الملازمة
فلان المناط ان كان هو فهم العرف فهو موجود بينهما وان كان وصف التخصيص فهو ايضا موجود لان النسخ تخصيص في الازمان وان كان اولوية تخصيص
العام من الخاص فهو مشترك ايضا واما بطلان التالي فبالاتفاق وفيه منع الملازمة لو لم يثبت فهم العرف على النسخ كما يثبت على التخصيص
ومنع بطلان التالي ان ثبت قولك ان الاجماع بنفيه قلنا انه هو الفارق والا فلا في النسخ ايضا كلام وقد يقال ان الفارق بينهما بعد تسليم
الملازمة هو غلبة التخصيص وندرة النسخ **وفيه** ان التمسك بالغلبة حسن لو لم يثبت فهم العرف على جواز النسخ والا فلا يعارضه الندرة ولكنها
بعد الجواب بان الاجماع هو فارق ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير القوي في الضعيف تاثيره في القوي وقد يوجه الاهونية بان الاول
دفع لبعض المدلول قبل العمل به والثاني رفع للمدلول المعمول عليه ومن المعلوم ان الدفع اسهل من الرفع وفيه ان الاهونية والعكس غير معقول بالنسبة
الى الله فان الكل سواء له تعالى والمرجع لذلك الكلام بعد ما ثبت الفهم العرفي على جواز النسخ وقد يوجه الاهونية بان حدوث الحادث يحتاج الى العلة
ويكفي في بقائه علة الوجود واما عدمه فلا يحتاج الى العلة بل يكفي فيه عدم العلة ولا لزم الواسطة بين الوجود والعدم لو فرض استغنائه عنهما
وهو غير معقول فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه الى علة اخرى وفيه ما اورد ناه على التوجيه السابق مضافا
الى انه فرع القول باحتياج الباقي الى المؤثر الجديد وهو ممنوع وقد يقال الفرق بين النسخ والتخصيص ان النسخ يرد فيه دلالة اللفظ على جميع الازمان
وان لم يكن وقوع المدلول مرادا واما التخصيص فمنه البعض وفيه انه تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام وعدم المصلحة في ذلك
البعض حاصل ايضا بمجرد الامكان وان بعد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ممنوع ثم لامكان كون المراد في النسخ نفي الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تمام
بيانه بهذا الفرق مشكل **ضابطة** في بناء العام على الخاص اعلم ان العام والخاص ان تنافيا في الحكم ايجابا وسلبا كقوله اكرم العلماء
ولا تكرم زيدا العالم يجب العمل بهما بلا خلاف بين الاصحاب لعدم التعارض وخالف فيه شاذ من العامة ولعل نظره الى حجية مفهوم اللقب فيكون الخاص
بمفهومه المخالف معارضا للمنطوق العام فيخرج عن الفرض وقد مر حكمه واما ان تنافيا كاكرم العلماء ولا تكرم زيدا ففي هذا القسم بحث في مراحل
الاولى اعلم ان العام والخاص المتنافيين اما ان يكونا قوليين او فعليين او تقريريين او العام قولا والخاص فعلا او العكس او العام قولا و
الخاص تقريرا او العكس او العام فعلا والخاص تقريرا او العكس فهذه اقسام تسعة ثم كل منهما اما معلوم الصدور او مجهول الصدور او العام معلوم الصدور
فقطا والعكس فيضرب اربعة في تسعة فيبلغ ستة وثلاثين ثم كل منهما اما من الكتاب او من النبي او من الامام او العام من الكتاب والخاص من النبي
او الامام او الخاص من الكتاب والعام من النبي او الامام او العام من النبي والخاص من الامام او العكس فهذه تسعة تضرب فيما سبق فالمجموع
ثلث مائة واربع وعشرون ثم كل منهما اما معلوم التاريخ او مجهوله او العام معلوم فقطا او العكس فهذه اربعة تضرب في الاول منهما لان
العام والخاص من هذا القسم اما مقترنان حقيقة او عرفا مع تقدم العام او الخاص وسقط الاول في القسمين المقترنين عرفا للملازمة لتقدم
احدهما على الاخر اما قبل حضور وقت العمل بالمتقدم او بعده او يشك فيه فهذه ثمانية من اقسام القسم الاول من تلك الاربعة
الثلاثة منها وهو ما لو كان مجهول التاريخ ينقسم الى اربعة لان المجهول اما من جميع الوجوه فمعناه لا نعلم سبق ولا اقتران مجهول وكذا الثاني مما فرض للعام
مجهولا من بعض الوجوه كما علمنا عدم الاقتران لكن شك في المتقدم وحصل العلم اجمالا بتقدم الخاص شك في تقدم العام اقتران او عكسه
فهذه اربعة عشر فيها حاصلة من جميع الثمانية للقسم الاول والاربعة للثالث والقسمين الاخرين منها فيما سبق بلغت مائة واربع عشرة
اذا ظهر ذلك فاعلم ان الذي يظهر من كثير العلماء ان المتقارنين الحقيقيين لا يتصور الا في فعل خاص مقترن مع قول عام وفيه انه يمكن في صورة القولين بتم

فصل في المطلق والمقيد قد عرفوا المطلق بانه ما دل على ماهيته من حيث هي لا بقيد وحدة ولا كثرة وقد يقال انه ما دل على شائع في جنسه نتايج

بان يكون الامير متكلما بالخاص حين تكلم الرسول بالعام وكذا بين الفعل العام والقول الخاص كان لبس الحرير في الحرب ثم قال في تلك الحالة لا تلبسوا الحرير في الصلوة فان تلبسه في الحرب يظهر منه جوازه في غير الحرب ايضا من الصلوة وغيرها فذلك الفعل اعم من قوله المذكور **المرحلة الثانية** اعلم ان النزاع في العام والخاص المطلقين لفظ كلماتهم في العنوانات حيث اطلقوا العام والخاص من غير تقييدهما بالمطلق من وجه او مطلق فان لفظ العام والخاص بلا قيد حقيقة في المطلقين للتبادر وصحة سلبهما عن العامين من وجه ولو سلمنا كونهما حقيقة فيهما ايضا فلا اقل عن ظهورهما عند عدم التقييد في المطلقين بظهور تبادر ارادة القسم الاخر ولو تنزلنا فلا اقل من ظهورهما عند عدم التقييد فيهما ايضا بظهور كون القسم الاخر مجملا ومن اين ثبت تعميم النزاع بالنسبة الى القسمين كما توهمه المدقق الشيرواني وايضا ظواهر كلماتهم في بناء الحكم المسلمة واحتجاجاتهم لو انكان العام مقدما على الخاص فحكمه كذا انهم لم يريدوا الا المخصص في العموم والخصوص ولانهم قد صرحوا بان حمل العام على الخاص لاجل كون الخاص مبينا لما هو المراد من العام ومعنا العمل بالعام في غير محل تعارضه مع الخاص والعمل بالخاص في ذلك المورد نفسه وذلك لا يتصور في العامين من وجه كما لا يخفى لان محل تعارضهما مادة اجتماعهما وجعل احدهما مبينا للاخر ترجيح بلا مرجح لانه يمكن جعل كل منهما مخصصا للاخر فترجيح احدهما يحتاج الى مرجح خارجي سوى العموم والخصوص ولا يمكن الجمع بين الحقيقتين للزوم التناقض ولانهم اشهر ما استدلوا به في بناء العام على الخاص بان العمل بالعام يوجب الغاء الخاص بالمرة من غير عكس وذلك لا يجري في العامين من وجه وايضا من جملة ادلتهم على حمل العام على الخاص ان الخاص بالاضافة الى العام قطعي والعام ظني فلو لم يخصص العام لبطل القطعي بالظني وذلك لا ينطبق على العامين من وجه لان كليهما ظنيان واستشهد للنزاع ببعض شواهد مثل ما قال المصاحب في حاشيته لم ان من الادلة على ما صرنا اليه انه لو لم يخصص المتاخر بالخاص المتقدم لبطل القاطع بالمحتمل ثم قال وانما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض الصور وهي ما يكون الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يلزم كونه قطعيا اخص من المدعى ولذا لم يذكره الشهيد محصلا ولا يخفى دلالة هذا الكلام على كون النزاع اعم لكن نقول انه سهو من صاحب المعالم فلا يصير دليلا للخصم العجب من صاحب المعالم انه عدل عن هذا الدليل في الاصل لما ذكره من الوجه مع كون الدليل الذي ذكره في الاصل ايضا اخص من المدعى ومثل ما اراه من التعميم في بعض مباحث التخصيص فطرد الكلام الى هذا المبحث ايضا فانه رأى تمسكهم في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بقاعدة الحامل المتوعد عنها زوجها مع ان النسبة بينهما اعم من وجه ثم توهم ان هذا البحث ايضا بحث التخصيص فلا بد من تعميم النزاع فيه ايضا لاشتراكهما في ذلك وفيه انهما وان كانا معا من التخصيص لكن المقصود من التمسك بالايتين في مقام جواز تخصيص الكتاب بالكتاب لاجل اثبات ان الكتاب يخصص بمثله ولو بمعاونة مرجح خارجي ردا على مانع تخصيص الكتاب بالكتاب مطلقا وكون ما بين الايتين عامين من وجه او مطلقين لا يضر بحكم المتمسك اصلا الا ان مقصوده يحصل بكل منهما وهذا بخلاف ما نحن فيه لان المقصود هنا بيان كيفية بناء العام من حيث انه عام على الخاص كذلك مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية وذلك لا يتصور الا في المطلقين هذا على مذاق العامة واما على طريقة الامامية فلا يحكم بتخصيص احدى الايتين بالاخرى بل يعمل بها للاجماع على عدم الاعتداد بالاجلين في المتوفى عنها زوجها فيعمل بالايتين معا نعم العامة رجحوا اية اولى الاحمال لا فرنها بالحكمة وخصصوا الاية الاخرى لا بوقوع عدم تعرضهم لحكم العامين من وجه يشهد بتعميم النزاع بعد الاهمال لانا نقول المذكور وارد في بحث التراجيح **المرحلة الثالثة** اعلم انه ذكر من افتى ببناء العام على الخاص هو صور **الاولى** ما كان التاريخ معلوما فيه عاما وخاصا مفترنين حقيقة كصدور الخاص من معصوم حين صدور العام من اخر فلا خلاف يعرف ممن يعتمد عليه في حمل العام على الخاص لقوة دلالة الخاص عرفا وعن الحنفية والتعارض بينهما الموجب للتساقط او التوقف كالعامين من وجه فيحتاج حمل احدهما على الاخر الى المرجحات الخارجية لا يقال يكون العام مخالفا للعامة فيقدم على الخاص الموافق لهم للروايات الواردة فيه فكيف اطلقت تقديمه لانا نقول الكلام في العام والخاص مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية والا فقد يترجح الخاص ولو كان لا فرق ان عرضنا كان يقول اكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا خصص العام به ايضا العرف وان احتمل الكلام في الاوامر مثل حمل لا تكرم على التهديد وابقاء العموم بحاله وحمل الثاني على الرجوع عن الاول من غير تخصيص ويجوز بل يكون بداء وحمل الامر المتعلق بالعام على الندب وحمل الخاص على ظاهره من النهي وغير ذلك من المحامل لكن المتبع هو فهم العرف ولو علم التاريخ فيهما مع تاخر الخاص ووروده بعد حضور وقت العمل بالعام فالجمهور على ناسخية الخاص لانه لو كان مخصصا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو اجماعي البطلان والاحسن ان يقال اما ان نعلم بوجود المبين لما هو المراد من العام المتقدم وخفائه عنا او نعلم بعدم وجوده فعلى الاول لا يلزم من الحكم بعدم ناسخية الخاص المذكور التاخير القبيح اذ البيان قد تقدم على ما هو المفروض ويكون ذلك الخاص كاشفا عن البيان المتقدم فلا اشكال في اخبارنا المروية عن ائمتنا المشتملة على الخاص لكونها غير ناسخة بل كاشفة عما يكشف المراد بخلاف ما لو فاتنا بما قالوا من كون ذلك الخاص ناسخا للطرق لا اشكال في اخبار الائمة ممن يسلمها ووقوع النسخ بعد النبي وهو غلط لانقطاع الوحي بعده وعلى الثاني لا يلزم الحكم بالنسخ لان الغالب بقاء الاحكام بعد الرسول الى يوم القيمة فينكشف ذلك عن سبق المبين فيلحق على الاول بقي ان

ترجيح احدهما يحتاج الى

فالدليل

ما هو المهم

في بناء العام على الخاص

في الزمان المتقدم

وعرفوا المقيد بما يدل لا على شايع في جنسه وعرفت انه مما احترز عن شايع وآلسنة من طرفي المقيد بجموع من كره وكذا بين المطلق بالمعنى الاعم والمقيد بالمعنى الثاني شايع

كيفية بناء العام على الخاص

تحقيق المبتنى بناء على خلاف الاصل فعند الشك يحكم بعدم فلنا ارتفاع الاحكام الثابتة لنفسه متعارضا وبقى لغلبة سلبته وعلى الثالث اما نعلم بان الامر بالعام عالم بانه يقصد الخاص من المكلف او بان الامر يعلم بانه لا نعمل بالخاص لا بقصد منه او نعلم بان الامر بالعام جاهل بان الخاص مقصد من المكلف ام لا او نعلم بان الامر بالعام يعلم لكن لا نعلم انه متعلق عليه حكم هو الحكم عند كونه جاهلين بحال الامر اشتغالا لا ان من ذلك الاحتمالات الخمسة اما نعلم بان الامر كان معتقدا ورود من كل الخاص فعلية كما فيما يامر المولى عبده باكرام العلماء وكان مقصودا عدا زيد وعلم بين نية تحوفه من زيد على نفسه او على عشيرة في كرم المخاطب بدا العالم ثم بعد ذلك التي المولى بالبيان فيكون عمل العبد على وفق النية ثم يقيده بانه في المستقبل فلا يكرم زيدا او يكرم من غدا فلا ريب في انه لا ضرر في حمل الخاص على البيان لا النسخ بل هو المتعين وبذلك كونه مقصودا او عدم ممكن في كون الخاص ناسخا كما يمكن كونه بيانا لكن غلبة بقاء الاحكام بعين الحمل على العدا به وحمل الخاص بيانا كالاول ونعلم بانه لم يكن متعمد في التاخر عن وقت الحاجة فلا ريب في كونه ناسخا وفي الثلاث من الاحتمالات الخمسة يحمل على البيان لا النسخ لانه لا قبح في التاخير اول وفي الثالث منهما يحمل على النسخ الا اذا علمنا بالعمد في البيان او شككنا فيه كالاحتمال الاول لا نحا الدليل ان حملنا دليل لاحتمال الاول تاما فيجرى هنا ايضا انهم في الرابع لاتح اما ان يكون الامر عالما بعكس كل الخاص من حد فلا محذور في الحكم بالبيان لا النسخ وان يكون عالما مقصد عنهم فلا بد من الحكم بالنسخ حذرا عن التاخير عن وقت الحاجة مع قبحه واما ان يكون عالما بعكس عن بعض اخر فلا محذور في الحكم بالبيان ايضا لانه كما يحتمل ان يكون ناسخا بالنسبة الى حكم العاملين بالخاص كذا يحتمل ان يكون بيانا بالنسبة الى حكم غير العاملين به فتعارض الاحتمالان ويبقى غلبة بقاء الاحكام سليمة عن المعارض فيحكم بالبيان في الخاص يحكم بالبيان لغلبة بقاء الاحكام منه ولكن التحقيق في الغرض المذكور ما نقلنا عن الجمهور عن الحكم بناسخية الخاص الوارد بعد العمل بالعام ولعل التفصيل الذي ذكرنا لا يرد عليهم المحذور لان من الواضح ان كلامهم لبيان صورة العلم بوجود الخاص مع العام المتقدم ولو من غير جهة الخاص لتشاغل المكلف بالكسر كما يشهد عليه تعليلهم الحكم بالناسخية بلزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وكذا ينزل كلامهم على العام والخاص الواردين في كلام الله تعالى وكلام الرسول لا الائمة لعدم تصور النسخ الحقيقي في كلامهم فالاشكال الوارد في اخبار الائمة من لزوم النسخ ان جعلنا الخاص ناسخا مندفع وكذا الاشكال بان تاخير البيان لتقية او ضرورة مع العلم بعدم وجود المبين مع العام حين صدوره لان المانع لا يتصور في حقهما بل يتصور في حق الائمة وكلامهم خارج عن محل الكلام فالحاصل ان محل كلامهم كلام الله وكلام الرسول مع عدم العلم بالمبين ح اما يقطع بعدم المبين مع العام لا للمانع او يحتمل فيه فعلى الاول لا بد من الحكم بالنسخ حذرا عن تاخير البيان عن وقت الحاجة واما احتمال وجود المانع فيدفعه ظهور انتفاء في محل الكلام واما احتمال كون الامر عالما بتاخير المكلف امتثاله الى الوقت ثم الى بالبيان فلا يلزم كونه ناسخا للزوم المفسدة المذكورة مدفوع بان هذا الاحتمال انما يتم اذا كان المامور واحدا واما مع تعدد المامور وعمومهم فلا لان الغالب وقوع الفعل المامور به عن الجميع او البعض مع كون المكلف اما عالما او غالبا بجهل الامر كما اذا كان الامر نبيا او عالما مع جهل متعلق العلم كما اذا كان الامر هو الله تعالى وبهما يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة ان جعلنا الخاص مخصصا نعم مع علم الامر بعدم وقوع الفعل عن احد الى اخر الوقت الذي بان فيه البيان امكن الحكم بالتخصيص نادر جدا **وفي الثاني** ايضا نحكم بالناسخية بعد تعارضهما عدا النسخ مع المشاهدة وجود المبين مع العام لان الغرض انتفاء المبين حين العام والعلة المخصصة لى اصحابنا ما تعين الناسخية في محل النزاع وان كان التخصيص بالنوع اغلب فلا اظهر مما ذكره الجمهور من الحكم بالنسخ في محل الكلام وان يرد عليهم الاشكال المتقدم والثمرة بين الحكم بالناسخية في ما لنا الصور وبين القول بالتخصيص يظهر فيما كان العام قطعيا من جهة الدلالة والخاص ظنيا فان حملنا مخصصا عملنا به على التحقيق من جواز تخصيص القطعي بالظني وان جعلنا ناسخا اخرجنا لعدم جواز نسخ القطعي بالظني واما اذا كانا قطعيين او ظنيين والعام ظنيا والخاص قطعيا فلا ثمرة وقد ظهر من جميع ما ذكر حكم تاخر الخاص عن العام بعضه هو الوارد بعد حضور وقت العمل بالعام او قبله وقد عرفت ان الخاص لو ورد فيما هو متقدم بينهما لكن قبل الوقت تخصيص بعد النسخ ولو علمنا ان وقت العمل بالعام يوم الجمعة وعلمنا اجمالا بتاخر الخاص عنه لكن لا نعلم انه صدر بعد حضور العمل بالعام لا انشاء تاخر الحادث فيكون ناسخا لكن يعارضه اصالة عدم النسخ فيتساقطان ويبقى غلبة بقاء الاحكام سليمة عن المعارض ويقتضي الحكم بالتخصيص ولو علمنا بان تاريخ صدور الخاص المتاخر عن العام هو يوم الجمعة ولكن لا نعلم انه ورد قبل وقت العمل بالعام او بعده ايضا نحكم بالتخصيص لا لانه تاخرت العمل بل لاصالة تاخر النسخ ولغلبة التخصيص ولو علمنا بتاخر الخاص عن العام اجمالا ولكن لا نعلم شيئا من وقت العمل بالعام ولا دعي صدور الخاص احتمل تعدده كل من الاخر علمنا بالتخصيص لا اصالة تاخر صدور الخاص عن وقت العمل لكن يعارضه اصالة تاخر حادث والاصل تاخر حصول صدور الخاص فيتساقطان ويبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض والحاصل انه لو علمنا اجمالا بتاخر الخاص حكمنا على التخصيص مطلقا في جميع الصور المذكورة **الصورة الثانية** لو علم التاريخ بينهما مع تقدم الخاص فقيل بتخصيص العام المتاخر بالخاص المتقدم وقيل بناسخية العام المتاخر للخاص لا لاظهرية الاول لرجحان التخصيص وغلبته في الاحكام وبدل عليه ايضا ما نقل من حاشية المحقق

ولو عرف المطلق بانه احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشايع في جنسه لكان اقرب ليدخل في شرايط حمل المطلق على المقيد العموم
المستفاد من المطلق بدليا واستغراقيا اما افرادي وتركيبي

يستدل بان فيه الجمع بين الدليلين فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل العمل به ونسخه ان كان وروده بعد وقت العمل بالخاص وفيه انه لا دليل على لزوم الجمع مهما امكن واحتج المخالف بوجوه اقويها ان المخصص للعام بيان له فكيف يتقدم عليه وفيه اولا انهم حكوا في صورة التقارن العرفي ببناء العام على الخاص تقدم او تاخر ولا خلاف فيه الا من بعض الحنفية حيث جعل العام المتاخر ناسخا والباقون متفقون على التخصيص تقدم العام او تاخر مع انه يرد هنا ايضا ان المقدم كيف يصير مبينا وثانيا ان المتقدم هو ذات المبين واما وصف البيانية فمتاخر وتوهم ان وصف البيانية يتبع مقارن للعام فاسد لانه لا يتحقق البيانية يتوقف على عدم تقدم ما يحتاج اليه بتمامه كذا ذكره بعض الصورة الثالثة اذا جهل التاريخ راسا فالمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وبناء العام عليه وهو الاظهر لانه لا يخرج عن احد الاقسام وقد مر ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وان بعضها عليه غلبة التخصيص فيظن ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما فرض تقدم الخاص على العام فيتوقف في هذا القسم لدوران الامر بين كون العام مخصصا او منسوخا وهو مدفوع بما مر بقي الكلام في تعارض العامين من وجه وتحقيق الكلام فيه ان احد العامين ان كان اكثر موردا وافرادا من الاخر كثرة يعتد بها عادة فيبنى على الخاص فيعمل بعموم ما هو اقل افرادا لبناء العرف عليه ولعل السر كون ما هو اقل افرادا اظهر دلالة في محل التعارض وعليه بناء العلماء في ابواب الفقه وهو كذلك ايضا وبالجملة هذا القسم من قبيل العام والخاص المطلقين فيجري فيه الاقسام المذكورة فيه من التقارن وتقدم احدهما والجهل فلا بد من جميع ملاحظة الاقسام والاحكام وان كان احدهما مساويا للاخر فردا او كان اكثر لا بحيث يعتمد عليه فلا فهم عرفي فيبنى على العمل بهما في غير مورد التعارض واما فيه فيجعل المتاخر ناسخا ان ورد بعد حضور وقت العمل بالاخر والا وقع التعارض ويرجع الى المرجح فان لم يوجد فالتوقف

الفصل الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

ضابطة عرف المطلق بعض بانه ما دل على ماهية من حيث هي لا بقيد الوحدة ولا الكثرة فيشمل اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية المعلومة بشرط حضورها في الذهن كما في الرجل خير من المرأة واسم الجنس المنون بتنوين التمكن الدال على الماهية المطلقة المشروطة بعدم كونها معينة بالتعيين الذهني كقولك هذا رجل ولا امرأة وقول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة ويخرج من التعريف النكرات والاعلام الشخصية والمبهمات وعرفه الاكثر بانه ما دل على فرد شايع محتمل لافراد كثيرة مندرجة في جنسه اي ما دل على شايع في جنسه محتمل لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والحاصل انه موضوع لامر كلي اريد منه فرد غير معين قابل لافراد كثيرة على البدل نحو رجل فانه يدل على حصة من الحصص المحتملة الحصول في ضمن زيد وعمرو وغيرهما فيشمل النكرة والمعرف بالعهد الذهني الدالين على الماهية المقيدة بقيد الوحدة الغير المعينة نحو اكرم رجلا ولقد امر على اللئيم يسبني فكمثل الحمار يحمل اسفارا ان كانت الجملة صفة للحمار والنسبة بين المعنيين تباين كلي واما المقيد فعرفه الاكثر بانه ما يدل لا على شايع في جنسه وعدم التعريف بالبدل لاجل الاحتراز عن المهملات فيشمل الاعلام والمبهمات وقد يعرف بما اخرج عن شياع ما لا يكون فيه العموم ولو من جهة مثل رقبة مؤمنة فان الرقبة الشاملة بالذات للمؤمنة والكافرة قد اخرجت عن شياعها وخصصت بالمؤمنة فهي مطلقة من جهة شمولها لجميع افراد المؤمنة من الابيض والاسود ومقيدة من جهة خروج الكافرة وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بين التعريفين للمقيد عموم من وجه يتصادقان على هذا الرجل ويصدق الاول على مثل زيد والثاني على رقبة مؤمنة وهكذا بين المطلق بالمعنى الاخير والمقيد بالمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة وصدق الاول على رقبة والثاني على هذا الرجل اذا ظهر ذلك فنقول ان المعرف بطريق الاول فان اراد بيان ما هو المصطلح عند نفسه فلا مشاحة وان اراد بيان المصطلح القوم فهو خلاف التحقيق وكذا المعرف بالطريق الثاني وذلك لانا نرى كثيرا من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذاك مقيد فيجب حمل الاول على الثاني مع انه من النكرات وكذا يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون او المعرف بلام الجنس فالاكتفاء في التعريف بالاول او الثاني فاسد بل كلاهما من المطلق وايضا يقولون في المنكر واسم الجنس المعرف والمنون ان هذا مطلق والمطلق ينصرف الى الفرد الشايع فالاكتفاء باحد التعريفين فاسد وايضا فيما يذكرون شرط حمل المطلق على العموم لا يفرقون بين الامرين فالاظهر ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشايع في جنسه نعم من قال بتعلق الاحكام بالافراد فله الاكتفاء بالتعريف الثاني

ضابطة العموم المستفاد من المطلق بدليا او استغراقيا اما افرادي وهو العموم المستفاد من نفس لفظ المطلق بحيث يكون المصاديق التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها مندرجة تحته اندراج الجزئي تحت الكلي واما تركيبي وهو العموم المستفاد من الهيئة التركيبية بحيث يكون الامور التي يكون المطلق مطلقا بالنسبة اليها من الامور الخارجة عن مدلول المطلق لا من مصاديقه فلا يصدق المطلق عليها صدق الكلي على الفرد مثلا اذا قال اعتق رقبة فالعموم المستفاد من الرقبة بالنسبة الى افرادها من المؤمنة والكافرة والابيض والاسود عموم افرادي وكذا العموم المستفاد من لفظ العتق بالنسبة الى افراده وضعيه والعموم المستفاد من الهيئة وجوبها لاحترام في اي زمان ومكان ثم ان من شرط حمل المطلق مطلقا على العموم ان يكون المقصود من الكلام بيان حكم شيء اخر بان يكون الكلام مسوقا لاجل بيانه كما في قوله تعالى كلوا مما امسكن عليكم حيث ان المقصود التي خرج اكل

فيما لو جهل التاريخ

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

في شرط حمل المطلق مطلقا على العموم

حيوان

والاصح ان من شرط حمله عليه التوالي وعدم الورود مورد بيان حكم اخر فلو لم يكن متواصيا انصرف الى الفرد الشايع وفي كون الحمل على الشايع لاجل النقل او الاشتراك اللفظي او الحمل على اشهر المعنيين او المجاز المشهور او لانه الفرد المتيقن او لاجل كون الشهرة قرينة معينة او التفصيل بين المصير الاجمالي فالرابع ومبين العدم فالاخير وجوه اقواها الاخير للعرف

نتايج

حيوان امسكه لكلاب المعلمة من حيث انها صائد تمسكه له مبينا من عموم لفظه ما جواز اكل عضو من كل حيوان كان نحو ونحو عض الكلب للعضو المستفاد من حق متعلق فلا يصح التمسك باطلاق الاية على طهارة موضع العض لانها السياق بان الغرض ليس بيان الطهارة والنجاسة بل الحلية من حيث امساك الكلب ومن شرطه ايضا تواطي المطلق بالنسبة الى افراده والا انصرف الاطلاق الى الفرد المتيقن ومن ثم حمل المطلقات الامرة بغسل الثوب او نحوه بالماء على الماء المطلق وان كان الغسل اعم لغة وعرفا من الغسل بالمطلق والمضاف وذلك لظهور الفرد الاول من الاطلاق وهو الغسل بالمطلق ثم يجد مخالفا من الاصحاب في هذا الشرط الا السيد فتمسك باطلاق الامر بالغسل على جواز التطهير بالمضاف بل تعدد بعضهم ان يقولوا ان اطلاق الامر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره وذلك لانه لو كان الامر على ما قالوه لوجب ان لا يجوز الغسل بماء الكبريت والنفط مما لم يجر العادة بالغسل به فلما جاز ذلك علم ان المراد من الغسل في الخبر ما يتناوله اللفظ مطلقا انتهى محصلا وفيه اولا انه لولا انعقاد الاجماع بجواز الغسل بما الكبريت ونحوه لقلنا بعدم الجواز ايضا وثانيا انه كما ورد الغسل بطريق الاطلاق كذا ورد الغسل بالماء بطريق التقييد فيحمل المطلق على المقيد ومن المعلوم كون الماء حقيقة في المطلق والحاصل ان غرض السيد انكار وجود التشكيك في المطلقات او وجوده ولكن تشكيكا بدويا غير مضر بظهور اللفظ فهو توهم لوجود التشكيك المضر المخرج للفظ عن ظهوره في العموم بالنسبة الى جميع افراده وان كان انكار اعتبار التشكيك بعد تسليم وجوده في العرف العام لانهم لا يعتبرونه فهو كما ترى وان كان انكار اعتباره عند الشرع وان اعتبره العرف فهو علو وجود دليل عليه لبيان وجوده الا ان يقول ان الاجماع على دخول الفرد النادر في مثال الغسل كاشف عن عدم اعتبار التشكيك عند الشارع وفيه انه ان كان غرضه كشف الاجماع المذكور عن عدم اعتبار التشكيك في هذا المورد الخاص فهو لا يضر بالمطلق وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في شيء من المطلقات فهو توهم وان كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في مطلق مشكك دخل فرده النادر فيه في الحكم فيسري الحكم الى جميع الافراد النادرة والشايعة لكشف ذلك عن ارادة الطبيعة السارية فهو انهم ثم اذا الاجماع او غيره من الدليل الخارجي انما دخل النادر في الحكم لا في الارادة من اللفظ حتى يسري الحكم الى جميع الافراد **وبالجملة** من عدا المرتضى لم يكونوا منكرين للمطلق الى الفرد الشايع بما هو فقد يتبين منه الانكار في الجملة اما في جميع المطلقات او خصوص ما خرج منه فرد نادر عن عدم شمول الحكم كما نقل من سواهم بل يحملونه في الحكم الفرد الشايع **ضابطة** اختلف المعتبرون للتشكيك على وجه الحمل على الفرد الشايع فقيل انه لنقل اللفظ الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه ولازمه في صورة وقوع مطلق مشكك في كلام الشارع تعارض العرف واللغة فان قدم الاول حمل اللفظ على الفرد الشايع وان قدم اللغة حمل على الكلي من حيث هو وقيل انه لاجل حصول الاشتراك التعييني بالنسبة الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه فصار اللفظ مشتركا لفظيا بين الكلي والفرد الشايع لكن الشهرة وغلبة الاستعمال قرينة معينة للمعنى الاخير ولازم هذا القول التوقف ان لم يجعل الشهرة قرينة مبينة للمشترك وقيل انه لاجل صيرورة الفرد الشايع مجازا مشهورا او الشهرة صارفة ولازمه الرجوع الى الاقوال الثلثة في المجاز المشهور من تقديم الحقيقة المرجوحة او التوقف وقيل ان ذلك لاجل ان الفرد الشايع فرد متيقن لان المستعمل فيه اللفظ اما الفرد الشايع بخصوصه او الكلي من حيث هو وعلى التقديرين الفرد الشايع مراد والحاصل ان المتتبع بعد التتبع يرى ان اللفظ كثيرا ما استعمل في الكلي ولكن علم من الخارج تقييده بالفرد الشايع فتقدير القرينة بتلك اذ المستعمل استعمل اللفظ واراد الفرد الشايع بتقريب الاطلاق الكلي على الفرد ام اراد الكلي من حيث هو ولكن لما كان القرينة متبنيا من حال المقام يحكم بارادته ولزوم الاتيان به حتى يحصل القطع بالامتثال فالحمل على الفرد الشايع على الاقوال السابقة انما هو لاجل الظهور ومما على القول فلانه لكون اللفظ مجملا عنده بالنسبة الى الفرد النادر ولازم ذلك القول ان حمل الفرد الشايع فلانه مرتب بالاصل ان يبني مرة على الاتيان بالفرد الشايع لقاعدة الاشتغال كما لو كان متمكنا عن الاتيان بالشايع والنادر معا من اول الوقت الى اخره فلو اكتفى باتيان النادر لكان مخالفا لتكليفه الظاهر ومعاقبا عليه ان كان المقصر في الواقع الكلي من حيث هو لانه ترك المطلوب الظاهري حقيقة او واقعا وتارة على لزوم الاتيان بالنادر كما لو كان اول الوقت متمكنا من الاتيان بالشايع والنادر معا ومضى من الوقت مقدار ما يمكنه الامتثال ثم امتنع الاتيان بالشايع وبقي القدرة بالنسبة الى النادر ولو في تمامه لاستصحاب الاشتغال الامر وبعد الاتيان الى التكليف الا جمالي لزوم الاتيان بالنادر ومرة يبني على نفي التكليف مما لو لم يتمكن من اول الوقت الى اخره الا من الفرد النادر فينبغي التكليف باصل البراءة لاحتمال كون المطلوب باللفظ الفرد الشايع فظهر ان لازم من يجعل الشايع فرا متيقنا انه يبني مرة على الاشتغال ومرة على الاستصحاب ومرة على اصل البراءة وقيل ان الحمل على الفرد الشايع لا لاجل استعمال اللفظ في الكلي كما تقدم لكن الشهرة قرينة صارفة ومفهمة لارادة الفرد الشايع بخصوصه الاول والنادر نبه على العدم بالنسبة للفظ هذا ابعد بما يبينا انه المشهور وهو كلمة محتمل العدد رفيقه وشوبه وبناء العدم وعلى الفرد الشايع اما وجوبها الامر بالاصل لاجود التفصيل بان يقول ان التشكيك ان كان بالنسبة الى الوجود فالحكم مع المرتضى في عدم اعتبار التشكيك والحمل على الكلي الشامل للنادر والشايع وان كان منشأه امور خارجة فالحكم مع القول الرابع بالتفصيل وان كان منشأه العدم فالحكم مع القول الخامس انا في ذلك كله فيهم العرف وما الاقوال المذكورة كلها بالجملة اما قول المرتضى فقد مر ما

السابع

في عدم جواز حمل المطلق على العموم

في حمل المطلق على الفرد الشائع وفي صور التشكيك وفي ذكر اختلاف الاقوال في ذلك

في الرابع الفصل [illegible]

بطلان النقل فلان شاعد النقل ولعكس صحة السلب عن النادرة ولان غير المرتضى متفق هنا على الحمل على العرف العام ولو كان هنا نقل لاجرى فيه النزاع في تعارض العرف واللغة ولانه لو كان منقولا لم يشمل الفرد النادر بعد ادخال اداة العموم على المطلق مع انه يشمله ح مضافا الى ان الانتقال عدم الاجمال لعدم ذلك لا يتم في المشكك بالتشكيك الاجمالي وكذا لا يتم في المشكك بالتشكيك البدوي فهو كل فرد بعد التامل مع ان ذلك يتم فيما كان التشكيك متسببا عن غلبة الاستعمال لا غلبة الوجود وهذا يجري في رد الاشتراك والمجاز المشهور ايضا واما بطلان الاشتراك فلاصالة عدمه ولصحة السلب عن خصوص الفرد الشائع ويجري هذا في النقل ايضا ولتبادر القدر المشترك من لفظ المطلق عند التخلية وهذا ايضا يجري في رد النقل ولانه لو كان مشتركا لتبادر المعنيان واما بطلان المجاز المشهور فلانه لو كان مجازا مشهورا لجرى فيه النزاع في المجاز المشهور من تقديمه او تقديم الحقيقة المرجوحة او التوقف مع انهم مطبقون هنا على الحمل على الفرد الشائع عدا المرتضى ولان المجاز خلاف الاصل ولانه لو كان كذلك لما شمل النادر عند ادخال اداة العموم على المطلق كما لا يشمل قولنا رايت كل اسد الحيوان المفترس واما بطلان الرابع فلانه لا يتم في التشكيك البدوي ولا في العدد لعدم الاجمال فيهما اذ لا شك في دخول النادر في الاول وخروجه في الثاني واما الخامس فلعدم صحته في التشكيك البدوي ولا في العدد الاجمالي

فان قلت ان قولك في التفصيل بانه ان كان المطلق مبين العدم بالنسبة الى الفرد النادر كان الحمل على الفرد الشائع من باب التقييد ينافي القول الخامس اعني من اطلاق الكلي وارادة معنا الحقيقي وفهم التقييد من الخارج من باب تعدد الدال والمدلول كقولنا رقبة مؤمنة في ان المطلق اذا قيد بالمنفصل في الاوامر ونحوها مما يقع كان مجازا او من باب تعدد الدال والمدلول ولا ريب ان الشهرة فيما نحن فيه قرينة منفصلة فكيف يكون المطلق ح حقيقة **قلنا** ان حمل المطلق على الفرد النادر ليس من باب التقييد لا حقيقة ولا مجازا فلا تناقض ووجه عدم كونه من باب تقييد المطلق انه لا ريب في انه لو كان افراد الكلي كالاكل مثلا منحصرة في الافراد الشائعة ولم يكن له فرد اخر بالفرض لكان ح اطلاق لفظ الاكل وارادة معناه اللغوي صحيحا ويكون المراد ايضا هو الافراد الشائعة لفرض عدم وجود فرد سوى الشائع بالفرض فلا معنى للتقييد لا حقيقة ولا مجازا لبقاء المطلق على اطلاقه وفيما نحن فيه وان وجد الفرد النادر المبين العدم لكن لما لم يفهم العرف بدعوى انحصار الكلي في الفرد الشائع وبعد النادر كالعدم او يستعمل اللفظ في المعنى الكلي اللغوي ويريد من حيث هو فيكون كصورة لم يوجد فيه الفرد النادر وادعاؤه فكما انه لا يقال هنا فكذا هنا الا ترى ان قولنا زيد اسد لا يراد منه الاسد الحيوان المفترس كما عليه السكاكي وهو الحق ايضا لا كما يقوله المشهور من ان المراد منه الشجاع فعلى ما اختاره السكاكي يكون الاسد حقيقة ويكون زيد من افراد الاسد ادعاء وما نحن فيه مثل ذلك الا ان الادعاء فيما نحن فيه في جهة نقيصة الفرد وفي زيد اسد في جهة زيادة افراد الحيوان المفترس ونفاوت تلك الجهة غير مضر وايضا الاستعمال في زيد اسد مجاز وفيما نحن فيه لا مجاز حتى في الاسناد فقوله كل عند حقيقة عن جميع الجهات اذا التعارف الافراد الشائعة جعل عدم كون النادر فردا للاكل مثلا ولو كان هنا حمل لكان هو حمل الكلي على الفرد الشائع ولا تجوز فيه وما اخرج الفرد النادر ليس لفظا وبالجملة لو كان الادعاء منافيا لارادة الكلي من حيث هو لنا في هذا ولكن هذا الجواب يتم فيما اذا كان التشكيك ناشئا عن غلبة الوجود فيجعل النادر كالعدم واما اذا نشأ عن غلبة الاستعمال وفرضنا تساوي الشايع والنادر وجودا او كان النادر اشيع الا انه نادر الاستعمال فلا اذ لا معنى لجعل الفرد مع عدم الندرة كلا فرد فالاولى فيه بان الان نقول اذا كان التشكيك ناشئا من غلبة الاستعمال الى ان صار مبين العدم بنقل عن النقل فلا مورد له حتى يحتاج الى الجواب

واعلم انه يظهر من بعض التوقف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولحمل المجازية مطلقا في باب حمل المطلق على المقيد لا ذي حوجا رجل واختار هنا ان حمل المطلق على الفرد الشائع من باب التيقن مطلقا بلا ان الشهرة والتعارف هنا ما بلغ مبلغ المشهور وفيه ان الشهرة فيما نحن فيه اما ان يبلغ حدا ينصرف اللفظ عن ارادة النادر بحيث يعتقد المخاطب انه غير مراد فيصير المحل من باب الاجمال لا التيقن ويكون المجاز الراجح مقدما على الحقيقة فلا يناسب ذلك اختيار التيقن في تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة واما ما بلغت الى ذلك الحد ولكن وصلت الى رتبة المجاز المشهور بان صارت الشهرة سببا لتوقف السامع عند سماع اللفظ فهو لا يناسب قوله ان الشهرة هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور واما ان لم يصل الى رتبة المجاز المشهور ايضا فلم لا نعمل باصالة الحقيقة لانه ح يصير من باب المجازات المرجوحة الغير المساوية للحقيقة واما نقول انا نشك في انه بلغ رتبة المجاز المشهور او بعد عنها او لم يصل اليها فلم لا نعمل ايضا باصالة الحقيقة مع انك تعتقد ان الوصول الى رتبة المجاز المشهور فكيف تحتمل كل فلا معنى للحمل من باب التيقن لذلك القائل على شيء من تلك الاحتمالات ويمكن ان يجيب عن الايراد بان الامر في المطلقات المشككة دائر بين حقيقتين احدهما حمل المطلق على معناه الحقيقي من دون ادعاء الحصر في الافراد الشائعة والاخر حمله عليه بطريق دعوى الحصر كما مر وعلى الاول يصح الاتيان بالشائع والنادر معا وعلى الاخر لا يصح الا بالشائع فلا ادري ان التعارف وصل الى حد يصير سببا لادعاء الحصر ام لا وعلى التقديرين المطلق مستعمل في معناه الحقيقي ولا تقييد اصلا والقدر المتيقن الامتثال بالشائع وكفاية النادر مشكوك فيجعل عليه من باب القدر المتيقن ولا مجاز ولا يرد شيء من الايرادات ثم كان النادر نادرا لقلة الوجود لا لقلة الاستعمال كما اشرنا ولا يمكنه الجواب بمثل ما اجبنا من ان كتاب العلة في ذلك القسم اذ الفرد فيه ح يجعل من باب القدر المتيقن ولا فصل ويمكن له الجواب بوجه اخر وهو ان يقول اني ما علمت انه لم يصل الشهرة هنا الى حد المجاز المشهور ولكن لا ادري

دانجان

اصل في قسمة التشكيك التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال فمع التعارض في تقديم ايهما وجهان والمرجع العرف سرح

والمجاز المرجوح كما قلنا في الافراد لكن دوران الامر بين الحقيقة والمجاز المرجوح على تعيين احدهما ودورانه بين التقييد والحقيقة والاخير المجاز المباين والحقيقة كالاسد بالنسبة الى زيد وما حصل الاتفاق عليه من تقديم الحقيقة على المجاز المرجوح انما هو في القسم الاخير والثاني الاول لا مرية فيه غير واضح تعدد شيوعه في الجملة فلا يعلم انه حصل التقييد له لا والقدر المتيقن الاخذ بالشائع ثم ان قصد الافراد كلها البعض فيهما حملنا فيه المطلق على الشائع من باب التيقن لانه لم يصل الشهرة الى حد يبين عدم ارادة النادر فلم لا يحمل بالغا الحقيقة في المطلقات المشككة بطريق الاجمال التي نقول فيها بتيقن الارادة وان وصل الى ذلك الحد فيصير المحل اجتهاديا بالامر بين المتيقن والمجوب ايام من تمام ان يظهر من بعض حمل المطلق على الشائع من باب العهد الخارجي **وفيه اولا** انه يتم في مثل الرجل لا في النكرات اذ لا يتصور العهد الخارجي فيهما **وثانيا** انه يعتبر في العهد كونه قرينة على ارادة الفرد المعين لا كل جميع المطلقات ويمكن جعله من باب العهد الذهني بمعنى ان المطلق يحمل على الافراد المانوسة الحاضرة في الذهن **وفيه ايضا** ان العهد الذهني يختص بالمعرف ومحل الكلام اعم منه ومن النكرات كما صرح انهم جعلوا العهد الذهني كالنكرة ومراتبهم من المتواطي والمشكك فالمطلق المعرف العهد الذهني مثل النكرة لتم من المتواطي والمشكك لعهد الذهني يوجد في المتواطي كما يوجد في المشكك فكيف جعل الحمل على الشائع للعهد الذهني ثم ان ثمرة النزاع في وجه حمل المطلق على الشائع يظهر فيهما ورد دليل على لزوم الاتيان بالنادر فعلى تحمل على الشائع من باب التيقن والاصل يعمل بهذا الدليل على النقل والاشتراك والمجاز المشهور او حمل الشهرة قرينة معينة كالقول الخامس حصل التعارض فلا بد من الرجوع الى المرجح وفيما لو اتى بالنادر عمدا مع التمكن من الشائع فعلى قول من حمل من باب التيقن حكم بفسقه واما على ذلك القول فلا يحكم بفسقه بعد ثبوت عدالته سابقا لانه بعد الاتيان بالنادر يشك في مخالفة المامور به الواقعي لاحتمال ارادة المتكلم الكلي من حيث هو من اللفظ فيكون المخالفة مشكوكة ولا يصح الحكم بالفسق والخروج عن العدالة بمجرد احتمال المخالفة بخلاف سائر الاقوال لعدم الشك في المامور به او قوة انه الشائع لا غير فيما لو سئل السائل عن المعصوم بلفظ مطلق مشكك عما وقع كان يقول وقع الانسان في البئر فاجاب المعصوم بانه يخرج سبعون دلوا وترك الاستفصال عن الفرد الشائع والنادر فعلى قول غير من يحمل من باب التيقن ترك الاستفصال لا يفيد العموم بالنسبة الى غير الشائع لان اللفظ يحمل على الشائع لكنهما ولا يحتمل عند الشارع ارادة الكلي من حيث هو فيحمل الجواب عليه ومن باب التيقن فيحتمل عند المسؤول ارادة الكلي من حيث هو وكون الواقع في الخارج الفرد النادر فلا يتم الاستفصال وحينئذ كان علم العموم بالنسبة الى النادر ايضا حيث ان الاغراء بالجهل وعدم مطابقة الجواب للسؤال لا يتفق التفصيل في ذلك بحسب ترك الاستفصال فراجع ولاحظ الشرائط في الحمل على العموم **ضابطة** وقد عرفت ان التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الوجود على الافراد وقد يحصل من غلبة الوجود على انه اذا حصل التعارض بين الغلبتين فما كان ما هو اغلب وجودا اقل استعمالا وما هو اغلب استعمالا اقل وجودا ففي تقديم اي من الغلبتين اشكال والتحقيق ان شيئا اذا ثبت صفة لبعض افراد الكلي وجودية كانت كالقيام او عدمية كالموت فكانت من جهة المطلق من الخارج من الامارات كالشياع موت الانسان في البلد من الاثار الخارجية من غير تخاطب بلفظ المطلق يحمل ذلك المستفاد على ما هو اغلب وجودا من الافراد للعرف كما لو فرضنا ان في البلد صنفين من الانسان ذا راس وذا راسين وانه اكثر استعمالا في الصنف الثاني مع ان الاول اغلب وجودا وعلمنا من الخارج موت انسان في البلد حملنا على الاغلب استعمالا لو دار بين اللفظ وبين الاقل وجودا فالتعارض بينهما انما هو في الظن الشخصي المستند من غلبة الاستعمال مع الظن النوعي المستند غلبة الوجود ولا يبعد تقديم جانب الوجود وارى المطلق متعلقا للطلب كقولك اكرم انسانا او تعبا كلا تكرم الانسان فيعتبر جانب الاستعمال وبالجملة المرجع هو العرف وفي بعض الاستعمال اقوى عند العرف اذ حصل الاستفادة منه في المقام اشكالا احدهما انه ما الوجه في الخلاف العلماء في تعارض العرف واللغة فجماعة قالوا بتقديم الاول لاستقراء وقيل بتقديم الثاني لاصالة تأخر الحادث وقيل بالوقف مع اتفاقهم على حمل المطلق على الشائع عدا ما عرفت من الشهادة مع انه لا فرق بين المسألتين حتى يختلف في احدهما ويتفق على الاخر فاما ان يمكن ان يتمسك لتقديم العرف بالاستقراء ويمكن ان يتمسك بهما في تقديم النقل الحكم بان المطلق حين صدوره من الشارع كان مشككا للاستقراء وكذا لتقديم التواطي باصالة تأخر الحادث اي التشكيك فيحمل كلام الشارع على التواطي لتأخر التشكيك بالاصل كما ثبت في العرف الذي لك وثانيهما انه كيف يحمل المطلق على الكل ثم مع ان النقل العرفي المسبب غلبة الاستعمال متوقف على ثبوت التشكيك المستلزم لاحتمال ارادة الشارع المعنى التشكيكي وتحقيق الكلام انه قد عرفت ان التشكيك قد يحصل من الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال ولا ريب في نحو القسم الاول كثيرا ثم كل من القسمين من التشكيك اما مقطوع الوجود في زمن المعصوم ومقطوع العدم ومشكوك لا ريب في حمل المطلق في القسم الاول نحو الشائع اذا وقع في كلام المعصوم وفي الثاني لا وجه له وفي الثالث محل نزاع لا فرق فيه بين ان يكون مشككا بغلبة الوجود او بغلبة [illegible] اذا قطع بوجود التشكيك في زمان المعصوم او علم التشكيك الناشئ من غلبة الوجود كان موجودا في زمانه فيحمل المشكوك بالاعلى [illegible] **فان قلت** ان ظن الغلبة معارض باصالة تأخر الحادث قلت ان الغلبة يكون ظنها مستصحبا مقدما على اصالة تأخر الحادث مع ان ما في حجية اصالة تأخر الحادث لاحتمال كونها للشك في الحادث والمشكوك فيه تشكيكه ناشئا من غلبة الاستعمال فلا يحمل عليه لاصالة عدم [illegible] فهم الا ان يرد

في ان التشكيك بنفسه لا يصلح للحمل

وجود اذا ان الاحتمال الاستعمال لا يبعد التقييد اه

نص

وصل التشكيك من موانع ظهور اللفظ في الجميع او عدم وجود المقتضي او شرطه احتمالات اقربها الاول كما يساعده العرف فعلى شك في التواطي والتشكيك فالاصل التواطي **لكن** في

صور حمل المطلق على المقيد اذا ورد مطلق ومقيد فله من حيث اتحاد متعلق الحكم فيهما واختلافه صور

القسم من التشكيك بنفسه فلهل فلا يمكن دعوى الاستقراء السابق هنا اذا الوجدان موقوف على الاستقراء الموقوف على وجود المستقرء فيه غالبا وهو

هنالك غاية القلة فالحكم بانصراف تلك المطلقات في كلام الشارع الى الشايع غير صحيح اصلا فانا نقول الحادث فيه سليمة عن المعارض بل الغالب في هذه القسم

استعمال اللفظ في الكلي واستفادة الفرد من القراين الخارجية **فان قلت** فلم اطلق العموم القول بانصراف المطلق الى الشايع **قلت** اطلاق كلامهم

منصرف الى الفرد الشايع وهو ما اذا كان شيوع الفرد لغلبة الوجود لانه الاكثر اذا عرفت ذلك علمت السر في ما وقع منهم هنا وغلط منهم في تعارض العرف

اللغة لان خلافهم ثمة وموارد الهم ليس الا في المنقولات العرفية الناشية عن غلبة الاستعمال في المعنى الثاني ولما لم يكن هنا طنف عليها على احتمال

اللغة الا الاستقراء المختلف في ثبوتها وعدم ثبوتها في محل الكلام حيث ذهب المعظم الى ثبوته فقدم العرف وبعض الى عدم ثبوته فقدم اللغة لكون

اصالة تاخر الحادث سليمة عن المعارض وبعض توقف لتصادم الدليلين فجاء الخلاف ثمة واما وفاقهم هنا فلان محل كلامهم في المطلق

الذي صار مشككا لغلبة الوجود وفي الاستقراء فيه ثابتا ومقبولا عندهم فصار المسئلة وفاقية **ضابطة** اذا شك في وجود التشكيك في المطلق

من موانع ظهور اللفظ في الجميع بان كان اللفظ تاما لا اقتضاء الحمل على الجميع لكن التشكيك صار مانعا او عدم التشكيك صار مانعا او عدم التشكيك

جزء المقتضي او شرطها بان يكون المقتضي اللفظ مع عدم عروض التشكيك لا اللفظ بنفسه فعلى الاول اذا شك في التواطي والتشكيك فالاصل

التواطي لان الشك في عروض المانع والاصل عدمه وعلى الثاني الامر بالعكس لان الشك في وجود المقتضي والاول اظهر لما اولا فلان الاصل لانه

اذا كان عدم عروض ذلك العارض جزء من المقتضي او شرطا له لكان اللازم على الواضع الالتفات اليه عند الوضع زيادة على التفاته الى اللفظ

والاصل عدمه وفيه ان الاصل وان جرى لكنه لا دليل على غيبته لعدم انصراف اخبار الاستصحاب اليه وعدم ثبوت كون بناء العقلاء عليه ثم واما

ثانيا فلان بناء العرف عليه لان بنائهم على جعل القرينة مانعة لا عدمها جزءا للمقتضي او شرطا له ولذا يفهم التناقض بين اسد وبرمي في قولنا اسد يرمي

ولولا ذلك لما فهم التناقض واما ثالثا فلان قول اهل اللغة ان هذا اللفظ موضوع لهذا او ذاك لكن يقتضي عدم مدخلية شيء اخر في وضع

اللفظ ودلالته وانه المستقل في الاقتضاء واما رابعا فلانه لم يعهد من لغة ان يكون واضعها واضعا للفظ مع ملاحظة عدم القرينة معه جزءا او شرطا

بما ثبت في الامر لانه على الوجوب بشرط كونه صادرا من العالي فغاية السقوط فظهر انه مهما شك في التواطي والتشكيك حكم بالتواطي لثبوت المقتضي

وعدم ثبوت المانع ولا اصالة عدم وجه الغلبة واصالة عدم الالتفات اليها على فرض وجودها ولان بناء العرف على حمل اللفظ على معناه الظاهر الى

ان يظهر القرينة المانعة وبحصل الظن بان بناءهم في المطلقات ايضا على ذلك الحاقا بالاغلب بل نقول الاستقراء في خصوص الالفاظ المطلقة يدل

على ذلك لان بناءهم على حملها على معانيها الظاهرة ما لم يثبت التشكيك فيحملونها على الكلي من غير تحقق كما ان الاستقراء المذكور يقتضي ما

ذكرت فكذا الاستقراء الاخر وهو غلبة كون المطلقات مشككا يقتضي الحكم بالتشكيك لانا نقول ان غاية ما يستفاد من هذا الاستقراء هو الحكم

بالتشكيك في الجملة لا من اي جهة حتى من الجهة المتنازع فيه كما لا انا اذا شككنا في تواطيه وتشكيكه بالنسبة الى المسلم وكافر فانه لا يحصل من هذا

الاستقراء الحكم بالتشكيك بالنسبة الى تلك الجهة التي وقع فيها الشك والنزاع بل نحكم بتشكيك هذا اللفظ في الجملة ولعله بالنسبة الى غير محل الشك **فان**

قلت ح صار عندنا التواطي والتشكيك من غير الجهة المتنازع فيها **قلنا** الاصل عدم من التشكيك من الجهة المتنازع فيها **فان قلت** اذن صار الشك في

الحادث فلا يجري فيه الاصل فكيف نقول الاصل عدم وجه التشكيك في الغلبة **قلنا** الامر كما ذكرت لكن الحوادث غير محصورة وكثيرة فلا يضر الشك

في الحادث ولا ريب انه ما من مطلق الا وعرضه التشكيك من جهة ما يعد عنه ما **ضابطة** اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يكون متعلق

الحكم فيهما متحدا كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او مختلفا كاعتق رقبة واخلع رجعية ما ثم على النقدير من الموجب للحكم اما متحد نحو ان

ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة او غير متحد نحو ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة وان قتلت فاعتق رقبة مؤمنة وصلوة جمعة وعلى

النقادير الاربعة اما مثبتا او منفيا او مختلفا فهذه اربعة تضرب في الاربعة صار المجموع ستة عشر وعلى النقادير اما الحكم في الطرفين

الايجاب والاستحباب سواء كانا كلاهما ايجابا او استحبابا او في احدهما ايجابا وفي الاخر دون الاخر تضرب في السابقة كان المجموع اربعة وستين وعلى

النقادير اما معلوما او مجهولا او في احدهما معلوم وفي الاخر مجهول تضرب فيما مضى حصل مائتان وستة وخمسون قسما والمعرفة

باحدى تلك الاقسام يقتضي رسم مقامات **الاول** فيما كان متعلق الحكم فيهما مختلفا فلا يحمل المطلق على المقيد عند اتحاد السبب لحمل ايدي

التيمم على ما اخر المرفق لتقييدها باية الوضوء باتحاد الموجب وهو الحدث **وفيه** انه مخالف للاصل ولذا لم يعرفه الا المولى لعبده

جاءه ولدي من السفر فاكرم عالما ثم قال ان جاء ولدي من السفر فاخلع عالما عالما بالاحكام وتقييد الاول بالثاني مع انا لو فرضنا الورود المقيد

عند اتحاد السبب فلا نسلمه الاية الكريمة اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجدان الماء وللتيمم مع فقدانه مختلفا السبب ثم ان ما ذكرنا من

عدم الحمل انما هو اذا لم يرد دليل خارجي على الحمل والا لوجب الحمل كما اذا ورد لا تعتق رقبة ثم ورد لا تملك كافرا فحمل المطلق على المقيد حمل المطلق

على المقيد لما ثبت شرعا من انه لا عتق الا في ملك لا يبقى التقييد هنا كافرة والمطلق لم يقيد بها بل بنقيضها الا انا نقول معنى حمل المطلق على المقيد

بقيد

واتحاد موجب الحكم وتعدده والاثبات والنفي فيهما والاختلاف وكون الحكم فيهما ايجابيا ام ندبيا او غيرهما من الاحكام التكليفية والوضعية والعلم بتاريخ الصدور والجهل به صور كثيرة تزيد على مائتين والمعيار في الجميع من حيث الطلق على المقيد وعدمه فهم العرف والتبادر ما لم يرد دليل الخلاف وفيما يحمل عليه يجعل بيانا لا ناسخا

صور حمل المطلق على المقيد

تقييده بذلك اثباتا او نفيا الثاني ان يكون متعلق الحكم متحدا مع اختلاف الموجب كقوله تم في كفارة الظهار فتحرير رقبة وفي كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة فالحكم في المقامين وهو الاعتاق واحد والموجب في احدهما الظهار وفي المقيد القتل فلا يحمل المطلق على المقيد هنا لانه لو قال يجب عليكم تحرير رقبة مؤمنة في كفارة القتل وتحرير رقبة وان كانت كافرة في كفارة الظهار لما كان تناقض بين الكلامين فلا يقتضي تقييد احدهما تقييد الاخر خلافا للشافعية الثالث ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا لكن الحكم في الطرفين او في احدهما غير الوجوب والاستحباب بان يكون كراهة او حرمة صحة او فسادا طهارة او نجاسة او غيرها من الاحكام فالمطلق والمقيد اما مثبتان نحو البيع صحيح وبيع المعاطاة صحيح او منفيان نحو لا يحرم التخلي في الحمام لا يحرم الصلوة النافلة في الحمام او المطلق فقط مثبت نحو ان قتديت بزيد صح صلوتك وان اقتديت بزيد لا يصح صلوتك الجمعة او العكس نحو ان اقتديت بزيد لم يصح صلوتك ان اقتديت بزيد صح صلوتك النافلة ففي الاول لا حمل بل يعمل بهما اذ الداعي على الحمل فهم التناقض وهو هنا منفي وفي الثاني كذلك لدلك وفي الثالث والرابع لزم الحمل لفهم العرف التناقض والتقييد كما لو قال يباح لك اللحم ولا يباح لك لحم الغنم فيفهم التناقض او قال لا يباح لك اللحم ثم قال يباح لك لحم الغنم الرابع ان يكون متعلق الحكم والسبب متحدا والحكم الوجوب او الاستحباب فالمطلق والمقيد اما مثبتان او منفيان او مختلفان وفي الاول اما ان الحكم فيهما معا الاستحباب سواء كان الدال على الاستحباب لفظ يستحب ونحوه اما يستفاد من الاستحباب او بغير ذلك كقوله زر الحسين وزر الحسين مع الوضوء فالاظهر ان الحكم الاستحبابي من حيث هو ليس حاله حال الحكم الوجوبي في كون الاتيان بفرد واحد مسقطا للتكليف بالكلي بل يفهم من الاستحباب ما يسري بانه في افراد الماهية اجمع ولم يراى في انظار العرف سقوط الاستحباب بالنسبة الى الكلي باتيان فرد واحد فعليه لو اتى بالزيارة في ضمن غير المقيد حصل الامتثال اذا ثبت من الخارج ان امتثال التكليف كان ثبت بدليل خارج ان استحباب الزيارة انما هو مع الوضوء فيفهم التناقض ويحمل التقييد المطلق على المقيد واما ان يكون الحكم في المطلق الوجوب وفي المقيد الاستحباب كقوله يجب عليك عتق رقبة ويستحب لك عتق رقبة مؤمنة فلا حمل بل يعمل بهما لعدم التنافي واما ان يكون الامر بعكس ذلك كقوله يستحب لك عتق رقبة وعتق رقبة مؤمنة فالحمل مما لا يبعد في انظار العرف ثم واما ان يكون الحكم فيهما معا الوجوب كاعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واستفيد من اللفظ اتحاد التكليف فان الواجب اما المطلق باطلاقه والمقيد بخصوصه فنقول في المقام لدفع التناقض امور الاول ان يكون الواجب هو المطلق ويحمل امر المقيد على الاستحباب مجازا فيكون المقيد افضل الواجب المخير بالتخيير العقلي بينه وبين افراد المطلق الثاني ان يكون المطلق على اطلاقه ويكون المراد من المقيد الوجوب التخييري المصطلح شرعا ويكون مجازا ايضا لان الامر حقيقة في الواجب العيني الثالث ان يكون الواجب المقيد ان يكون هو المراد من المطلق حين استعماله ويكون المقيد بيانا للمطلق وقرينة على ان المراد منه هو المقيد والاوجه الاخير لفهم العرف والغلبة لانا بعد التتبع في سلسلة المطلقات وجدنا ما عمل فيه بالمقيد فقط اكثر مما عمل فيه بالمطلق فقط او بهما معا ثم ان بما اخترناه هنا امور الاول اختيار التجوز في المطلق لا المقيد فاطرحنا المطلق من حيث هو مطلق الثاني اختيار التجوز في المطلق الذي صار مقيدا اذا كان التقييد مستفادا من القرينة المنفصلة نحو قوله اعتق رقبة ثم قوله مؤمنة بعد قوله اعتق رقبة خلافا لسلطان العلماء حيث جعل المطلق حقيقة بعد التقييد مطلقا الثالث القول بكون المطلق حقيقة بعد التقييد اي مستعملا في معناه الحقيقي ايضا اذا كان التقييد بالقرينة المتصلة كقوله اعتق رقبة مؤمنة فان المتكلم في ذلك الكلام لم يرد من الرقبة الا المعنى الكلي ومن المؤمنة ايضا اراد معناها الحقيقي لكن الهيئة التركيبية الوصفية العارضة للصفة والموصوف قرينة مفهمة للمراد المعين في نفس الامر فهنا دالان احدهما لفظ رقبة والاخر الهيئة العارضة المحققة اعني الاتصال الحاصل بين الموصوف والصفة ومدلولان احدهما نفس ماهية الرقبة المدلولة للدال الاول والاخر حصة من الرقبة المؤمنة المدلولة للدال الثاني كما في قولك الطاير الولود للخفاش فانه يفهم من لفظ الطاير شيء ومن الولود شيء ومن الاتصاف شيء اخر فكذا هنا وقد خالفنا في الحقيقة هنا بعض الفضلاء فزعم المجازية في المقيد مطلقا عكس ما اختاره سلطان العلماء ومرجع مذهب السلطان الى ان لفظ المطلق لم يستعمل في الصورتين الا في معناه الحقيقي وهو الكلي وانما استفيد القيد من الخارج ومرجع مذهب الفاضل المذكور الى ان لفظ المطلق بعد ما صار مقيدا كان مستعملا في خصوص القيد في الصورتين ونحن وافقنا كلا منهما في صورة فحكمنا بالمجازية في احدى الصورتين دون الاخرى لكن الاصل هاهنا مع السلطان لكن خالفنا مقتضاه في الصورة الاولى انما كان للدليل الوارد وهو فهم العرف ولا يعارضه اصالة الحقيقة لان العمل بهذا الاصل انما هو من باب الوصف تعبد فهم العرف بخلاف لا يبعد وصف اما الفاضل الاخر فكلامه في الصورة التي خالفناه فيها مخالف للاصل الاولي اعني اصالة الحقيقة وللاصل الثانوي اعني فهم العرف ايضا ثم ان ما تمسك به المشهور في حمل المطلق على المقيد بانه جمع بين الدليلين بخلاف ما لو عملنا بالمطلق فان اللازم منه طرح المقيد فقد عرفت فساده في بحث العام والخاص واما التمسك باصالة الاشتغال نظرا الى ان العمل بالمقيد يحصل معه القطع بالامتثال لانه ان كان المطلوب ذلك فقد عملنا به وان كان هو المطلق فقد اتينا بما يتحقق في ضمن ذلك الفرد بخلاف ما لو اتينا بالفرد الاخر من المطلق فلا يحصل القطع بالامتثال لاحتمال كون المطلوب هو المقيد فقط فقد عرفت فساده في بيان من يحمل المطلق على الفرد الشايع من باب هذا القدر المتيقن وقد عرفت ان اصالة الاشتغال لا يجري الا في بعض الصور وفي اخرى لا بد من العمل بالاستصحاب او اصل البرائة وان كان الحكم في كل من المطلق والمقيد الوجوب وكانا منفيين كقوله لا يجب عليك عتق الرقبة ولا يجب عليك عتق الرقبة المؤمنة فلا

التمسك [?] المطلق الخ اعتبار هذا القيد في حمل الحكم

الفهم في مخالفة في الصلح مع الفاضل في الاصلي

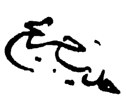
ودفيما يحمل عليه يجمل بينا ثالاً ناسخا الا اذا ورد المقيد بعد زمان حضور العمل بالمطلق اصل في تعريف المجمل المجمل اصطلاحا ما يحمل وجهين فصاعدا احتمالا مساويا وهو قد يكون
فعلا او تركا او تقريرا او قولا مفردا كما يتصور في المشترك اللفظي وفي المعتل وفي مثل الضمائر والمشترك المعنوي والمجاز المتعدد او مركبا بسبب اجماله من التركيب او من المفردات والنسبة
بين المفرد المجمل والمركب عموم من وجه وفي جواز صدور المجمل الذاتي من الشرع في باب مقام الاحكام وجهان نتايج

ضابطة في تعريف المجمل لغة واصطلاحا

حمل الاجل عدم التناقض العرفي فلو كانا مختلفين بان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا نحو اعتق رقبة ولا يجب عليك عتق الكافرة ولو وجوبا
تخييريا عقليا او شرعيا فلا مفر من الحمل للتناقض ولو كان الحكم في المطلق والمقيد الاستحباب ولو كانا منفيين كقوله لا تستحب عتق الرقبة ولا تستحب
عتق الرقبة المؤمنة فلا حمل لانه لا تناقض وان كان المطلق مثبتا والمقيد منفيا كقوله يستحب عتق الرقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة فالحمل متعين
وكذا في عكسه وكذا اذا كان الحكم في المطلق الوجوب وكان مثبتا وفي المقيد الاستحباب كان منفيا كقوله اعتق رقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة وكذا
العكس كقوله لا يستحب عتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة واذا عرفت تلك الاقسام فمن طرق الاقسام باحكامها يحمل المقيد التناقض وفهم العرف
ثم انا انما حملنا المطلق على المقيد جعلناهما ناسخا الا اذا ورد المقيد بعد حضور زمان العمل بالمطلق وينبغي التنبيه على امور **الاول**
ان بناء المعظم على عدم حجية مفهوم الصفة وهو بناء منهم هنا على وجوب تقييد المطلق بالمقيد الذي هو الصفة ولا زم حجية مفهومها كقوله
اعتق رقبة مؤمنة فليس هذا الا تناقضا وقد مر الجواب عن ذلك مفصلا في بحث مفهوم الصفة فلا احتياج الى الاعادة في الافادة **الثاني**
لا اشكال في حمل المطلق المتواطي على المقيد كقوله ايتني بانسان طويل وكذا لا اشكال في حمل المشكك بالتشكيك البدوي على المقيد بالفرد الخفي لو كان التقييد
بالفرد الخفي كقوله ايتني بالماء ايتني بماء الفرات وكذا لا اشكال في حمل المطلق المشكك بالتشكيك الموجب للاجمال على المقيد لو كان التقييد
بالفرد الجلي كقوله ائتني بانسان ذي راسين مثلا واما اذا كان المطلق مشككا بالتشكيك المبين لعدم ارادة الفرد الخفي فهل يحمل على المقيد
بذلك الفرد الخفي لو كان المقيد مقدما والمطلق مؤخرا كقوله كل الطعام عندك بلا اصبع ثم قال كل الطعام بل معنى بيان العمل بان
فالظاهر من العرف الحمل **الثالث** انهم ما اشترطوا في بيان بعض اقسام المطلق والمقيد هنا وهو المنفيان والمختلفان مع ان الذي كان منه مثبتا والمقيد منفيا
كاعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة قد مر بيانه في بحث دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات فمن حكم ثمة بدلالة النهي على الفساد
فلازمه هنا حمل المطلق على المقيد بل كل واحد عين الاخر واما من لم يحكم ثمة بالدلالة على الفساد فلا يلزم عليه لغوية هذا العنوان الا
قوله في كل من المقامين مناقض للاخر انه عندكم الدلالة على الفساد لازمه عدم الحمل والقسم الاخر قد مر بيانهما في بحث العام والخاص
الظاهر ان البحث فيه مغن عن البحث هنا فما الوجه في تعدد العنوان هذا في غير المنفيين من هذين القسمين واما هما فلانهما من قبيل العام والخاص
والخاص المتوافقين في الحكم وقد تبين في بحثها حكمهما وان الخاص ليس كذلك فالظاهر انه لا حاجة في هذا البحث الى بيان هذا القسم الاول لانه لم نغفل عنه انه
مستغن عنه اذا عرفت ذلك **فاعلم** ان الكلام في الاشكال الاول قد مضى مفصلا في بحث دلالة النهي على الفساد واما الاشكال الثاني
الوارد في المنفيين فيمكن التفصي عنه بامكان كون المقصود الذاتي من عقد هذا الباب بيان حكم المثبتين ليس الا ويكون دعوى الوفاق على الحمل
محمولا على تلك الصورة وكان ذكر ما عداها من باب الاستطراد ولكن بخدشه انا اذا لاحظنا عنوان المطلق والمقيد ما وجدنا الا انهم قسموا
اولا المطلق والمقيد على الاقسام ثم بينوا احكامها من غير ان يظهر من كلماتهم كون بعض منها مقصودا بالذات والبعض الاخر لا يرتبط بها
ضابطة المجمل لغة المجموع من جمل الحساب اذا جمعه اصطلاحا باعتبار ما يحتمل وجهين فصاعدا احتمالا متساويا وهو قد يكون فعلا كما
اذا صلى المعصوم صلاة ولم يظهر ان قرائنه السرية فيها كانت على وجه الوجوب او الاستحباب وقد يكون تركا كما لو صلى صلاة بين باذان واقامتين
ولم يظهر ان ترك الاذان في الثانية كان من باب الرخصة او العزيمة وقد يكون تقريرا كما لو فعل بحضرته فعل وسكت عنه ولم يظهر ان السكوت
كان للتقية ام للرخصة وقد يكون قولا **اذا ظهر لك فاعلم** انه يستعمل الاصوليون المجمل الاصطلاحي بانه عبارة عن كون اللفظ بحيث
منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالا مساويا وتبعه بعض المتاخرين وهو غير منعكس لعدم شموله الا القول المجمل ثم القول المجمل اما
او مركب لان ما كان معرضا للاجمال وان لم يعتبر تركيبه مع غيره كما في الاشتراك اللفظي كالقرء والجون والصور المسبب الاعلال كالمختار
المختار ولولا الاعلال لانتفى منه الاجمال الذي يسمى الاول بالاجمال العارض للكلمة بالاصالة والثاني بالاعلال وكما فيما كان وضعه عاما
والموضوع له خاصا كالضمير الغائب في قولنا ضرب زيد عمرا فضربته اذ كل من زيد وعمر المتقدمين معنى حقيقي للضمير فيحصل الاجمال في
المرجع وعند التمهين فالاجمال هنا ناش عن تعدد الموضوع له كما في القسم الاول اعني الاشتراك اللفظي وان تعدد فيه الوضع ايضا وكما في
الاشتراك المعنوي حيث اراد المتكلم فردا معينا عنده منها كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة كما في المجازات المتعددة المتساوية مع فقدان القرينة
المعينة بعد صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي والثاني ما كان المفروض منه الاجمال هو التركيب وذلك اما ان يكون الاجمال في المركب من حيث التركيب
من غير اجمال في المفردات كما في قوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح فانه لا اجمال في البدو والعفو والنكاح بل المجموع المركب
يحتمل ارادة الزوج فيرجع كل المهر الى الزوجة او الولي فيعفو كله الى الزوج واما ان يكون الاجمال في المركب مسببا عن المفرد كان يكون مرجع
الضمير متعددا كالمثال الذي مر ومنه ما روي عن جريح حيث سئل عن ابي بكر وعلي ايهما افضل فقال افضلهما الى النبي من كان لا فرق بينهما
من بنته في بيته ومنه ما روي عن عقيل انه قال الا ان معوية امرني ان العن عليا الا فالعنوه او يكون الموصوف متعددا بحسب الصالح لها نحو زيد







مام

اصل في حمل المجمل على المقيد اذا ورد مجمل ومبين فلا حمل مع اختلاف محلهما او حكمهما او سببهما واذا اختلف المحل والسبب متعلق الحكم حمل المجمل على المبين كما ذلك للعرف شارح

في حمل المجمل على المبين والتحقيق فيه

ما مر لاحتمال ارادة الطهارة في الطيب مطلقا بان يجعل خبر بعد خبر ولكن لا يخفى ضعف القول بالاجمال هنا او يكون العام مختصا بالمجمل كقوله تعالى واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لتردد الاحصان المقيد به الحل من التحفظ والتزويج ثم المجمل المفرد اعم من وجه من المجمل المركب لتصادقهما في نحو ضرب زيد عمرا ضربه فقصد الاول نقصا على نحو العين ونحوها من الاسماء المفردة التي يثبت صحة استعمالها مفردة بلا ضم تركيب وصدق الاخير فقط في اية العفو **ضابطة** لو ورد مجمل ومبين فهل يحمل الاول على الثاني ام لا والتحقيق انهما اما مختلفان محلا نحو اعط زيدا عينا اعط زيدا ذهبا وعلى التقدير اما متحدان في متعلق الحكم والسبب نحو ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا عينا او اعطه ذهبا او لبسا كلك وعلى التقادير اما مثبتان او منفيان او مختلفان والتحقيق الاقسام ان في المختلفين منهما محلا لا حمل فيه وان اتحد الحكم وسببا سواء كانا مثبتين نحو اعط زيدا عينا اعط عمرا ذهبا او منفيين نحو لا تعط بكرا ذهبا او العكس وكذا لا حمل اذا اتحد المجمل والمبين محلا لكن اختلفا سببا او حكما نحو ان جاء ولدي من السفر فخذ من زيد فضة ونحو ان جاء ولدي فاعط زيدا عينا وان شفي مرضي فخذ منه فضة والوجه عدم الحمل عدم مساعدة فهم العرف وان اتحد في المحل والسبب متعلق الحكم فلا زم وان اختلفا اثباتا ونفيا ما لم يحول بل خارجي على التعدد في التكليف لفهم العرف نحو ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا عينا ان جاء ولدي ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا ذهبا فنحو ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا عينا ان جاء ولدي من السفر فلا تعط زيدا ذهبا بحكم العرف بان المراد من العين المامور به ما عدا المبين ونحو ان جاء ولدي من السفر فلا تعط زيدا عينا ان جاء ولدي من السفر فاعط زيدا ذهبا فبحكم العرف بان المراد من المجمل المنهي عنه ما سوى الذهب لئلا يلزم الحكم بالمتناقضين ونحو ان جاء زيد فلا تعط عينا ان جاء زيد فلا تعطه ذهبا فبحكم العرف بان المراد بالمجمل هو المبين من غير ان يدل الكلام الاول على عدم جواز اعطاء غير الذهب بل على العبد من المجاز والا لزم استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد ولانها ذلك لافادة النكرة في سياق النفي العموم لنفيه جميع افراد هذا المعنى ثم اعلم ان معظم الفقهاء اوجبوا اتمام الصلوة على المقيم مترددا ثلثين يوما في السفر من باب حمل المجمل اعني ما دل على ان من اقام في مكان مترددا ومضى عليه شهر وجب عليه اتمام الصلوة على المبين اعني ما دل على ان من اقام في مكان مترددا ومضى عليه ثلثون يوما وجب عليه تمامها وفيه نظر اذ لو قلنا باجمال الاجمال فيهما بل هما من باب النص لظاهر لاستفادة المراد من الشهر بطريق الوضع بحسب ما استعمال الامثلة لو قال سكن دار في هذه الشهر درهم وانفق ابتداء السكون في غير الشهر حكم العرف بالاستحقاق عند انقضاء ثلثين ان كانت الشهر الملفقة هلاليا واما لو قيل من جعل دار في شهر اجله درهم واتفق ابتداء السكون وسط الشهر فلا يحكم العرف بالاستحقاق الا بعد مضي ثلثين يوما والحاصل ان اللفظ في كل منهما استعمل استند منه المراد بحسب المقام وفهم العرف فيحمل الشهر هنا على الثلثين من باب الظهور يحمل الملك على التنقيص ولنبرهنا مجمل مبين حتى يحمل احدهما على الآخر فتدبر جدا **ضابطة** المجمل اما ذاتي واما عرضي فالمراد بالاول ان يكون الاجمال من متكلف كان يقول ايتني بلا نصب قرينة يفهم المخاطب المراد وبالثاني ما نشأ الاجمال فيه عن عروض بعد نصب المتكلم القرينة للمخاطب كغياب المخاطب القرينة او عدم علم غير المخاطب بالقرينة وان شاع علم المخاطب كالجملات الواردة في كلمات الشارع بالنسبة لنا فانها مبينة للمخاطبين بها الاجمال لنا بالعرض ثم القسم الثالث اما الاجمال فيه غرضي موضوعي واما عرضي مصداقي فالاول ما كان الاجمال فيه في مراد الامر بحيث لو علم المراد لم يكن اجمال في المصداق كاشتباه التكليف يوم الجمعة بصلوة الظهر وصلوة الجمعة فان الاشتباه فيه انما هو في مراد الشارع ومطلوبه لتعارض النصوص فلو علم ان المكلف به الواقعي هو الظهر لعلمنا مصداقا وكذا الجمعة فلا اشتباه في مصداقهما بل في ان ايهما مراد والثاني ما كان الاجمال فيه في المصداق مع العلم بالمراد كما لو نهي عن التصرف في مال الغير واشتبه مال الغير بماله فالمراد واضح المكلف به لا اجمال فيه وانما الاجمال في مصداق مال الغير فيحتمل كل من المشتبهين ان يكون مال نفسه مال غيره ولكن نهي فاتعينه من المثلين فلا يعلم انهما الظاهر العشرة غير ما المكلف به وهو لزوم فضاء ما فات معلوم ولكن الاشتباه في المصداق اعني حصول الفائت او كمن اشتبهت زوجته بالاجنبية فعلم حلية امرأته وحرمة الاجنبية والاشتباه في المصداق ثم الاجمال العرضي المصداقي اما ان يكون الاشتباه فيه بين الامور المحصورة وبين الامور الغير المحصورة **والاول** ثلثة اقسام اما اشتباه الحرام بغير الواجب كاشتباه المباح بالمغصوب واما من اشتباه الواجب بغير الحرام كاشتباه المندوب بعلمهما من اليوم الاخير فهاوا اما من اشتباه الواجب بالحرام كاشتباه اليوم الاخر من رمضان بالعطر واعلم ان الكلام في الاجمال الذاتي فاعلم ان المراد به لشوء الاجمال من المتكلم اما التكلم بكلام مجمل او مبين باعتقاده مع الاجمال في الواقع او مبين باعتقاده وفي الواقع لكن خفي القرينة على المخاطب بعد علمهما **اما الاول** فالكلام فيه اولا في صحة التكليف **وثانيا** في وقوعه شرعا **اما الاول** فمعلوم ان الداعي لتقديم هذا الكلام اما الخوف من الفتنة او ابقاء النطق ومخرج المتكلم واما النوطين للامتثال واما الان لا يعتقد المامور ان في المامور من باب الاتيان الا هو بتبين القرينة على المراد بعد الحاجة وثانيا الاداعي الا الالتفات وتشهي المقرر ما لا اذن فلا يفعل فحقه تم وجه

واذا كان

للفظ معنيان احدهما

مجمل والاخر مبين ولا قرينة فيه حمله على الاول

للغلبة وجهان

نتايج

في ذكر اية السرقة واجمالها وبيانها

وكذا الثالث اذ المظنّ اما العقاب على ترك المامور به فيكون التكليف بلا ثمر ثنا زجرا او حصول التوطين لتشاء عليه فيكون ابتلاء ابتلاءا شؤيا او العقاب على ترك التوطين والاول باطل لانه لا يصح عن الحكيم العقاب على ترك المامور به فلو امر عبده بايتاء عين بلا قرينة على المراد وترك العبد ايتان المامور به لسعد بانه لم اتى المامور به لما ذمه العقلاء بل ذموا السيد لو عاقب العبد دونه وان امكن لاتيان بالجميع وكذا الثاني اذ التوطين فرع العلم بالمامور به في الظاهر او باراده الامر بايقاع الفعل والحال انه عالم بانه لم يرد ما ذكر من قبح ارادة الفعل ح ومنه يظهر ضعف الثالث ولما الرابع فهو خارج عن محل النزاع اذ المفروض انه نحيا با لقرينة عند الحاجة ولو لم يأت المكلف به من باب الجحت الاتفاق وكذا الخامس لانه قبيح عن الشارع ونواتا فظهر ان التكليف بهذا القسم من المجمل قبيح عن الله تعالى وعن نبيه بل قصد الخطاب ايضا قبيح نعم يصح صدوره من الائمة كالتقية الى زمان الحاجة وبحصول النفع وهذا **واما القسم الثاني** فصدوره قبيح من الحكيم غير منصوص وبنصوص صدوره من النبي الا ان المكلف قبيح عنه ثم **واما الثالث** من الانسان قبيح صدوره من الله تعالى ونبيه الا ان التكليف واما الائمة فيصح في حقهم القصد والتكليف لمصلحة كالتقية فظهر مما ذكر في التكليف حقيقة بالمجمل الذاتي تمهيدا والعجب من بعضهم حيث جوز التكليف بالمجمل الذاتي مع انكاره جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة مطلقا الا ان يكون مقصوده في المسئلة الاخيرة عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة اذا كانت المجمل غير مقصود في المسئلة الاولى الجواز عند الحصر ومكان الاتيان بالجميع الا ان كلامه في مسئلة جواز التاخير مطلق **ثم ان** التكليف بالمجمل الذاتي الذي يجوزه كالمجمل العرضي ينقسم الى ما اشتبه الامر فيه بين الواجب وغير الحرام او عكسه وما اشتبه الامر فيه بين الواجب والحرام في الاول اما يدور الامر فيه بين المتباينين واما بين الاقل والاكثر كان يقطع بارادة احد المعنيين من لفظ العين في قوله ائتني بعين في ارادة المعنى الاخر مثلا او يدور الامر بين ارادة معنى من اللفظ يكون التكليف فيه اقل ومعنى يكون التكليف فيه اكثر كما لو قال تصدق بعين او بقيمتها ولم يعلم ان المراد الفضة وقيمتها او الذهب وقيمته حتى يكون اكثر من الاول فما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر ايضا ينقسم الى هذين القسمين فالقسم الاول يعني ما اشتبه فيه الواجب بغير الحرام في المجمل الذاتي ثلثة اقسام اما دار الامر فيه بين المتباينين او بين الاقل والاكثر بقسميه المذكورين فان دار الامر فيه بين المتباينين لزم الاتيان بالجميع كما في المجمل العرضي ايضا كان وان كان من قبيل الاقل والاكثر فان كان من القسم الاول فالكلام لازم الاتيان بالقدر المتيقن ونفي المشكوك بالاصل الا انه عنى ضم اللفظ في واحد منهما الى اصل البرائة وان كان من القسم الثاني فاللازم الاحتياط ليحصل القطع بالامتثال واما في الانشا فيظهر حكمها مما سبق في احكام المجمل العرضي في بحث اصل البرائة انتهى **ضابطة** اذا ورد لفظ له معنيان بالنسبة الى احدهما مبين وفي الاخر مجمل فهل اللفظ يحمل على المجمل من المعنيين والمبين منهما مقتضى الاصل الحمل على المبين اذ الظ في كلام الحكيم البيان والا على في كلما الشارع البيان والظن في المقام معتبر مثال ذلك قوله تعالى احل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين فالاحصان له معنيان التزويج والتعفف وعلى الاول مبين وعلى الاخير مجمل لاجمال التعفف **ضابطة** اختلفوا في اجمال اية السرقة وبيانها فرينهض المرتضى الى الاجمال باعتبار اليد لانه على كل العضو المخصوص من المنكب الى الاصابع وعلى كل جزء منه من المرفق والزند والاشاجع والانامل والاصل في الاطلاق الحقيقة بطريق الاشتراك اللفظي فطرأ الاجمال وقيل باعتبار القطع ايضا لاطلاقه على الابانة قطع والجرح وذهب لعلامة الى عدم الاجمال واما والا ظهر ان لفظ القطع مبين لتبادر الابانة منه عند فقد القرينة ولصحة سلب القطع المجرد عن القرينة عن الجرح وكذا لفظ اليد لانه وان احتمل الاشتراك بين الكل وكل جزء من العضو المخصوص والاشتراك المعنوي بينهما او كونه موضوعا للكل ولكل بعض بالوضع العام مع خصوص الموضوع له كالمبهمات وحقيقة في كل العضو ومجازا في الابعاض الا ان الاخير معين لوجهين الاول عدم تبادر ما سوى كل العضو المخصوص عن لفظ اليد اذا جرد عن لوقوع في التركيب كما لو سمعت ذلك اللفظ مجردا عن غيره ايضا والثاني عدم صحة سلب اليد عن كل العضو ثم ان الاشتراك اللفظي مع مخالفته للاصل يستلزم لوضع على حدة لكل جزء بخصوصه لانه معنى من المعاني وذلك غير ممكن لعدم تناهي اجزاء اليد فكيف يصنع لكل جزء بوضع على حدة ثم مع ان من علائم الاشتراك يحسن الاستفهام عن خصوص ما هو المراد من اللفظ المشترك كما لو قال ائتني بعين فيتجه ان يقول المخاطب اي معنى تريد وايتي عين تريد وهو هنا غير حسن فانه لو قيل قطع السارق اليمنى لزيد فلا يقال اي يد من ايادي به قطعت ويرد على الاشتراك المعنوي ان من علائمه حسن الاستفهام عن خصوص فرد ايضا كما لو قيل جائني رجل فيتجه ان يقال اي رجل جاءك بخلاف ما نحن فيه فلو قيل قطع يد اليمنى فلا يقال عرفا اي يد اليمنى **وفيه** ان هذه العلامة لا توجد في كل مشترك معنوي كما في لفظ الماء فانه مشترك معنوي ومع ذلك لو شرب من النهر شيئا من الماء لا يتجه عرفا ان يقال اي ماء شربته ولعل لفظ اليد من هذا الباب والتحقيق ان لفظ اليد ان اطلق منفردا فهو حقيقة في كل العضو المخصوص لا غير واذا انضم الى غيره فصار في التركيب نحو قطع يده وادخلتها الماء ونحو ذلك فله وضع عرفي اعني انه حقيقة عرفية فيما يتناول كل العضو وكل بعض منه فيكون مشتركا معنويا حين التركيب لعدم صحة سلب قطع اليد عن قطع جزء من ذلك العضو وانكا قبلا ومع ذلك نحكم باجمال الاية الشريفة للاجماع على انه تعالى لم يفوض تعيين اليد المامور بقطعها الى العباد بل المراد فرد معين من اليد اما الكل او البعض



منها لا

فصل في المبين

المبين في اللغة ... الدلالة سواء كان

مبينا بنفسه او مبينا بالغير ... قول او فعل او

ترك او تقرير

تابع

منه وتمام الحكم بذلك المعنى حصل الاجمال فهي من تلك الجهة مجملة **ضابطة** اختلفوا في مثل قوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي
هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها انه ان كان الفعل المنفي من الماهيات المخترعة شرعا او كان من المعاني اللغوية وكان له مجاز واحد فلا اجمال وان تعدد
مجازه فهو مجمل واوسط الاقوال عدم الاجمال مطلقا والتحقيق ان يقال ان المنفي بلا اما فعل من الافعال او عين من الاعيان وعلى الاول اما ان يكون
نفي حقيقة ذلك الفعل ممكنا على كل مذهب كقولك للميت لا اكل ولا شرب له فلا نزاع فيه واما ان يكون ممكنا على مذهب دون اخر واما ان لا يكون
ممكنا على شيء من المذاهب نحو لا عمل الا بنية فهذان القسمان يتصور فيهما النزاع ولا اجمال فيهما عندنا اما في الاول منهما كقوله لا صلوة
الا بطهور فعلى مذهب الصحيحي لان نفي الماهية ممكن على ذلك المذهب واما على الاعمي فلانه لا بد له من ارتكاب مجاز لعدم امكان نفي الحقيقة
ح فاما ان يحمل على نفي الصحة او نفي الكمال لكن الاول اقرب عرفا واعتبارا اما القرب العرفي فلان المتبادر من مثل هذا التراكيب نفي الصحة
واما الاعتباري فلان نفي الصحة اقرب الى نفي الذات المستلزم لنفي جميع الاثار فنفي الاجمال لوجود اقرب المجازات واما في الثاني فلا
اجمال ايضا على مذهب الاعمي لما ذكر في الاول وكذا على مذهب الصحيحي لانه هنا كالاعمي واما ان كان من الاعيان فالحق فيه ان يقال **ضابطة**
نفي جمهور الاجمال في قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم امهاتكم ونحوهما مما تعلق الحكم فيه بالعين الخارجي خلافا للكرخي
البصري والاظهر عدم الاجمال والتحقيق ان الحكم الشرعي قد يتعلق بالاعيان الخارجية كقولهم مثلا الكلب نجس والماء طاهر وقد يتعلق
بالاعيان الخارجية كقوله مثلا الى غير ذلك من احوال الاعيان الخارجية كالسببية التي هي من الاحكام الوضعية العارضة للدلوك الذي
هو حال من احوال الشمس التي هي عين من الاعيان الخارجية وقد يتعلق بفعل ظاهري للمكلف كوجوب الصلوة وقد يتعلق بالفعل الباطني لم
كوجوب النية وقد يتعلق بحال من احوال المكلف كالمانعية عن الصلوة العارضة على حالة المكلف التي هي كونه محدثا **اذا ظهر ذلك فاعلم**
ان الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة لا يتعلق الا بفعل المكلف ولا يحمل الحرمة على الاعيان حقيقة لان الاعيان غير مقدورة للعبد فلا بد
من التجوز فيها فيه وجوه لاحتمال ان يكون الفعل المقدر الضرب او القتل او الوطي او غيرها لكن وجدنا ان ما يقبل الانتفاع به في جانب النسوان انما
هو الاستمتاع والوطي فيتعين كون المقدر هو الوطي فهو اقرب المجازات بعد نفي الحقيقة وهكذا نقول في تعلق التحريم بالميتة فان المقدر
فيه يحتمل ان يكون بيعا او شراء او اكلا الا ان الاخير اظهر فيه العرف والحاصل انه بعد ملاحظة العرف مثل ذلك المثال يرتفع الاجمال وهكذا
في ساير ما هو عرفية في ذلك المقام مجازا بعد تعذر الحقيقة الحقيقة الاولى اذ يجري السماع ينسبق الذهن الى ما يناسبها الاصلية ثم بملاحظة عدم الامكان
يتبين منها المناسب المتعارف بحسبها مما من الاكل والوطي وغيرها من امثال ذلك ثم اعلم انه لا فعل **ضابطة** يتبين هو ما ينفع دلالة وقد
يكون قولا او فعلا او تركا او تقريرا وهو اما ذاتي او عرضي **والاول** هو المبين بنفسه كقوله تعالى والله بكل شيء عليم **والثاني**
ما كان بيانا لاجل امر خارج كقوله تعالى ان تذبحوا بقرة المبين بقوله صفراء فاقع لونها وهل هو حقيقة فيهما بالاشتراك المعنوي او حقيقة في الثاني
او يكون اطلاقه على الاول من باب المجاز من باب تسمية الكل باسم الجزء لان الاول لتبادر ما ينفع دلالة من لفظ المبين عند الاطلاق ويصح سلب المبين
عن المبين بالذات واما المبين بالكسر فهو ما به يوجد البيان وهو ما به البيان وكلا هما فيه بالمعنى الاخير فالبيان اما قولي كقوله صفراء فاقع
المبين لقوله تعالى ان تذبحوا بقرة على اظهر القولين وقوله فيما سقت السماء العشر المبين للزكوة المامور بها واما فعلي كما لو ركع المسموم في الثانية
بلا قنوت بيانا لعدم الوجوب واما تقريري كما فعل امر بحضرته ثم فقرره بيانا بجواز ... كصلوته ثم بيانا لا يتم الصلوة ... بيانا واما فعلي
لقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وقيل لا يجوز ونفي الفعل بيانا لانه اطول من القول فلو بيّن به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وهو
ان طوالة الفعل ممنوع فان فيما ... من الافعال المبينات للبيان بالقول بما كان اطول من الفعل نعم ان تاخير البيان عن وقت الحاجة
الفعل ممنوع اذ تاخير البيان ... عقيب ... مع الاشتغال بالبيان ... الامكان فلا ... عنه التاخير البيان ولذا
يطول الطول ولا بعد تاخيره فلو ... لعبد ادخل ... في المال ومضى من ... عشرة ايام حتى دخلها فلا بعد ذلك
موخرا بل مبادرا ممتثلا فورا ومما يشهد على صحة الفعل ... بيانا قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه يدل على كون فعله بيانا للصلوة
ويوهم كون ذلك القول بنفسه بيانا لانه ... على كيفية الصلوة اصلا ولكن قوله ... دال على كون فعله بيانا فافهم
قلت الخبر ان من الاحاد والعمل بها في الموضوع الخبري لا يجوز والمقام منه اذ البحث عن صحة الفعل بيانا عن الرسول ومنه **قلنا**
عدم جواز العمل فيها بالظن حتى فيما نحن فيه ممنوع اذ لولا الجواز لزم عدم جواز العمل به ... العمل بخبر الواحد في نفس الحكم ... الخصوص
الظني بقول زرارة ما ... رواية ... المعصوم ... على جواز العمل بخبر الواحد ... الفعل البيان عن المعصوم **ضابطة** الحق ... جواز
تاخير البيان عن وقت الحاجة وعليه اتباع الاصحاب الا من جوز التكليف بما لا يطاق انه تكليف مكلف بايجاد المراد مع عدم علمه به ... من بعض
الجواز القولية عليكم بالسوال ... بالجواز ... استكنا ... الدلالة انه السوال ... عند الحاجة فلا بد

والعقل ... الجواز ... لزوم التكليف بما لا يطاق

وتوهم عدم جواز وقوع الفعل بيانا لوجه عقلي عليل ولا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة على الاصح للتسفير وفي جوازه عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة مط كما هو المش
ام لا مطلقا ام فيما عدا النسخ او فيما عدا المجمل اقوال

ذكر جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه

ان يكون قولنا ان شئنا امسكنا متبنا على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وفيه اولا منع دلالة الرواية اذ معناها انه كلما تعلق مشيتنا بالامساك امسكنا وكون تاخير البيان عن وقت الحاجة مما تعلق به مشيتهم اول الدعوى وادعاء ان كل سؤال بالحاجة اول المدعى وهو بين البطلان **وثانيا**
منع اعتبار الرواية في مقابل العقل القاطع نعم يرد على العلماء ان مسئلة لهم على عدم الجواز هو لزوم التكليف بما لا يطاق اخص من المدعى اذ ما صورة
عديدة فان المكلف به المجمل الغير المتعقب بالقرينة وقت الحاجة اما لا يمكن الاتيان بشيء من محتملاته وقت الحاجة او يمكن الاتيان بالجميع او بالبعض
المعتبر فقط او لا يمكن الاتيان بمجموعها من حيث المجموع اما لاجل التنافي بين المعنيين بحيث لا يمكن الجمع بينهما او لما اقتضت الاحتمالات و
الدليل المذكور لا يجري الا في الصورة الاولى دون باقي الصور ولكن يمكن ابطال باقي الصور بان طلب الشيء المجمل مع عدم البيان وقت الحاجة سفه
عند العقلاء **ومما يناسب** ذكره في المقام ان العلماء في تواني بحث بناء العام على الخاص ان الخاص المتنافي للعام الوارد بعد العام اما ورد قبل حضور
زمن العمل بالعام فهو مخصص له ومبين للعام واما ورد بعد حضوره من العمل بالعام فهو ناسخ للعام اذ لو كان مخصصا لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة
وفيه نظر اذ مجرد ورود الخاص بعد زمان العمل بالعام لا يلازم النسخ على الاطلاق اذ من الصور ورود الخاص بعد تمام العمل بالعام فلا معنى
للنسخ **والتفصيل** ان العام الوارد بعد الخاص اما يسقط التكليف بالاتيان به مرة ام لا بل يكون متكررا وكل منهما صور ثلاثة اما الاولى
فلان المولى لو قال اكرم العلماء يوم الجمعة والخاص كقوله لا تكرم زيدا الوارد بعد حضور من العمل بالعام واما ورد يوم الجمعة لكن قبل العمل بالعام
فالنسخ لا معنى له من شيء من تلك الصور الثلاثة **اما الاولى** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بعد ثبوت العمل لا بالناسخ فالنسخ ما لا
ثبت **واما الثانية** فلان رفع الحكم فيها انما حصل بالعمل لا بالنسخ **واما الثالثة** فلان الحكم بكون الخاص ناسخا انما يستلزم
ان كان البيع اعني ثبوت الغرض من الحكيم فلنا ان نقول وهو انه لو قال الحكيم لعبده اكرم العلماء يوم الجمعة ثم ورد الخاص ظهر في اليوم فلو حكم
بكون ذلك الخاص ناسخا انكشف به عدم مطلوبية اكرام زيد في المستقبل من الزمان في ذلك اليوم كشفا لا شبهة فيه وظهر بعد ذلك الكشف
كون الاكرام مطلوبا الى الظهر في ذلك اليوم ثم حصل العمل بالعام موسعا من اول اليوم الى الغروب فيما لغرضه فيما لا يكون الخاص في تلك الصورة ناسخا
فكذا لا يكون نسخا بل هو تكليف اخر **واما الثاني** كما يقول الحكيم اكرم العلماء في كل جمعة وكرر الاكرام بتكرر الجمعات فالخاص الوارد بعد حضور
زمن العمل بالعام اما يرد بعد الجمعة الاولى او فيها لكن بعد العمل او فيها قبل العمل مع مضي زمان يسع العمل فالحكم بالنسخ للعام في الصورتين الاولتين
وجيه لا يرفع الحكم الشرعي اعني لزوم الاكرام في الجمعات الآتية بدليل اخر شرعي واما في الثالثة فالحكم بالنسخ فيها مستلزم للامر بما فيه الغرض
كالصورة الثالثة السابقة وجه الاستلزام ما مر من ان هذا الاعتراض يرد عليهم في بحث النسخ ايضا اذ هم بعد نفاقهم على عدم جواز النسخ قبل
حضور وقت العمل ذهب معظمهم الى جوازه بعد حضور وقت العمل وهو كما العمل يكون بالامر وقته لا يعقل **ضابطة** هل يجوز
تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ام لا فقيل نعم وهو المشهور وقيل لا وقال السيد لا امتناع فيما له ظاهر كالعام وبالجواز في غيره
ظاهر كالمجمل وجواز القاضي عبد الجبار تاخير بيان النسخ دون غيره الى غير ذلك من الاقوال والتحقيق في المقام **اما الاول** في بيان جوازه
عقلا بمعنى امكان صدوره من الحكيم **فاعلم** ان مقتضى الاصل الجواز لما مر من انه اذا شك في امكان شيء وامتناعه فالاصل الامكان **الثاني**
في جوازه عرفا ومقتضى الاصل هنا العدم اذ مسئلتنا هذه اي صحة استعمال اللفظ مع تاخير بيان المراد الى وقت الحاجة مسئلة لغوية توقيفية
فالاصل عدم جوازه عرفا ما لم يرد عليه دليل **الثالث** في وقوعه عرفا والاصل فيه مع الخصم ايضا لان الاصل عدم الوقوع **الرابع**
في جوازه شرعا والاصل عدمه **فان قلت** انك اعترفت بان الاصل الاصيل مع الخصم فيما سوى المقام الاول لكن ادلة على طبق اصله
اجتهادية منها ان التكليف يتحقق مع عدم البيان حين التكليف بما لا يطاق فان التاخير مستلزم للتكليف بما لا يطاق ومنها ان التاخير مستلزم
لسفهية الطالب الطلب مع مجهولية المطلوب كالمطلوب منه لا يصدر الا من السفهاء ومنها انه مستلزم للاغراء بالجهل لا حالة المخاطب فيما هو
خلاف مراد المتكلم اذ لو قال اكرم العلماء واراد ما سوى زيد بلا قرينة اعتقد المخاطب وجوب اكرام زيد ايضا ومنها ان التاخير خلاف بناء العقلاء
فان بناءهم على البيان حين الطلب ومنها ان التاخير مع امكان تعجيل البيان لا داعي له فصدوره عن الحكيم سفه قبيح **قلنا** اما الثلاثة الاول
الخطاب الحرفية فباطلة لانه يلزم ما ذكر لو تاخر البيان عن الحاجة ايضا واما الاخيران فممنوعان لما نرى العقلاء بناؤهم على تاخير البيان عن وقت الحاجة
كثيرا والداعي لا يحصى لانه نرى ان المولى ربما يقول لعبده في محضر جمع اكرم العلماء ولا يرى استثناء بعض في ذلك المحضر صلاحا فيؤخره
الى الاخراج **فان قلت** سلمنا جوازه عقلا وعرفا لكن لا يجوز شرعا لقوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فانه صلى الله عليه وآله لو
اغتسل يوم الجمعة ولم يبين ان المراد الاستحباب فهم المخاطب الوجوب فيصدق انه بلغ الى المخاطب وجوب غسل الجمعة ولم يبلغ فلم يبلغ ما انزل اليه
من الاستحباب **قلنا** اولا ان الاية خطاب شفاهي وهو مجمل بالنسبة الى الغائبين فلا يمكن التمسك بها اذ لا يبعد في وجود حالة بين المتكلم والمخاطب
حين التكلم ويحتمل كون تلك الحالة قرينة صارفة عن ارادة ظاهر الخطاب فيصير مراد المراد من الاية مجملا لنا **فان قلت** الاصل عدم كون تلك

في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة عقلا

في جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة شرعا

الحالة

أصل في الإجماع الإجماع يطلق على العزم مجازاً وعلى الاتفاق حقيقة للتبادر وصحة السلب عن العزم ونقل اصطلاحاً إلى الاتفاق الخاص فعند العامة اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على أمر ديني في عصر من الأعصار وعند الخاصة الاتفاق الكاشف وهم بين طرق فعند القدماء هو الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولاً أو فعلاً أو تركاً أو تقريراً

أو الاتفاق الكاشف عن دخول شخص قول المعصوم في الأقوال المجتمعة

الحالة قرينة صارفة قلنا إنه شك في الحادث فلا يجري الأصل فإن قلت قد ذكر الإجمال بالالتفات منكم إلى الحالة إذ لو كانت صارفة لا التفت إلى

الحالة قلنا القطع بالالتفات حاصل ولكن لا نعلم أن متعلقه الحالة المؤكدة إلى الصارفة أو غيرها فالشك في الحادث فإن قلت الأصل

عدم تعدد الالتفات إذ لو كانت صارفة لا بد من الالتفات إلى المعنى الحقيقي ثم إلى المجازي والأصل عدمه لاحتمال اتحاد الالتفات فيكون الملتفت إليه

هو المعنى الحقيقي فقط فيكون المراد ما هو اللفظ قلنا سلمنا جريان الأصل لكن لا يجري في مثل المقام فإن قلت الإجماع قائم على عدم اعتبار

القرائن الحالية المجملة قلنا القدر المسلم من الإجماع إنما هو في الخطابات الشفاهية المتعلقة بالأحكام الفرعية وأما غيرها فلا كالخطابات المتعلقة

بالمسائل الأصولية كما فيما نحن فيه وثانياً أن الآية الشريفة مورد نص خاص لورود مثلها على كل الأخبار الكثيرة والتعدي

عن هذا المورد يحتاج إلى دليل وثالثاً أن للإبلاغ فردين الإبلاغ حين الخطاب والإبلاغ حين الحاجة وهو أيضاً

تبليغ حقيقة ورابعاً لا نسلم أن النبي فيما أخر البيان عن وقت الحاجة كان مأموراً بالتبليغ بغير

هذا النحو بل ذا الخوف إنما نقول إن تكليفه تمام الإبلاغ بهذا النحو لا بغيره لا أنه أيد الأخبار

الدالة على أنه صلعم لا يبدل عنه شيئاً إلا وأنه كان مأموراً به من الله سبحانه وتعالى

قد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة الشريفة في يوم الأربعاء في ثمان شهر شوال المكرم

في سنة ألف ومائتين وست وتسعين من الهجرة النبوية على صاحبها آلاف التحية والثناء [illegible]

وأنا العبد الفقير محمد [illegible] الحاج محمد

الأصل في معنى الإجماع

الفصل الخامس في الإجماع الإجماع قد يطلق ويراد به العزم كقولنا أجمع زيد على كذا أي عزم عليه

وقد يطلق على الاتفاق كقولنا أجمع فلان على قول زيد أي اتفقوا عليه وهل لفظ الإجماع مشترك معنوي بين المعنيين أم لفظي أم حقيقة ومجاز فمن قال بالثاني

على الأول للقطع بتعدد وجود الفائدة المتصور للجامع القريب بينهما فيخرج لاحتمال أن لا يكون جامع ولكن الأول منهما أعم مطلق والأخير متعين لتبادر الاتفاق

من لفظ الإجماع المجرد عن القرينة ولصحة سلبه عن العزم ثم إنه نقل في اصطلاح الأصوليين عن الاتفاق المطلق إلى الاتفاق الخاص فعند العامة هو اتفاق

المجتهدين من هذه الأمة على أمر ديني في عصر من الأعصار في اتفاق المحصور خرج بقيد المجتهدين اتفاق المقلدين فلا عبرة بموافقتهم ومخالفتهم ومن ثم أسنده

تمسكهم بالآية الشريفة أي قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين الآية إذ يصدق على اتفاق المقلدين أنه سبيل المؤمنين

وبالرواية أي قوله لا تجتمع أمتي على الخطأ إذ لا خفاء في صدق الأمة على المقلدين وخرج بقولنا من هذه الأمة اتفاق مثل اليهود والنصارى على أمر لعدم

الأدلة الآتية لاتفاق غير هذه الأمة كالآية والرواية المذكورتين وخرج بقولنا على أمر ديني اتفاقهم على أمر عقلي كاتفاقهم على أن السهو مسهل للصفراء

مثلاً ومنه أن هذا غاية التمسك بقوله لا تجتمع أمتي على الخطأ إلا أن يمنع انصراف الرواية إلى غير الأحكام الشرعية والتقييد بقولنا في عصر من الأعصار لئلا

يلزم عدم تحقق الإجماع إلا باتفاق جميع علماء الأمة النبوية من أول بعثته إلى يوم القيامة فهو باطل بالاتفاق ولكن الحق أن هذا القيد توضيحي لانصراف

التعريف إلى ما هو المقصود من هذا القيد فتدبر ثم إن الإجماع هل هو حجة عند العامة من باب التعبد المحض كالأسباب الشرعية من البينة والقرائن وغيرهما

حتى يتبع وإن حصل الظن على الخلاف ومن باب الكشف لدى فإن الشيخ حجية الإجماع مقتضى بعض أدلتهم كالآية المذكورة إنما الأول وبمقتضى

بعض آخر كالرواية المذكورة الأخير ثم إن الإجماع له طرق ثلثة طريق منسوب إلى القدماء وآخر إلى الشيخ وآخر إلى المتأخرين فالإجماع عند القدماء يحتمل

أن يكون على أحد أمور بعضها الأول أنه الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولاً أو فعلاً أو تقريراً أو مثال الأول كمن علم إجماعاً بحضور المعصوم

في المجلس لكونه في الحاضرين جماعة من المؤمنين ثم دخل في ذلك المجلس وسأل الحاضرين عن نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة فقال كل الحاضرين

قال نعم فهذا الاتفاق كاشف عن دخول شخص المعصوم في المجمعين قولاً بنجاسة الماء القليل بالملاقاة ومثال الثاني كما لو سأل عن المحصورين المذكورين

فدخل المجلس المذكور ورأى كل الحاضرين الشرب ومثال الثالث كما لو فعل فعلاً بحضرة أهل ذلك المجلس كلهم مع علمهم ومثال الرابع ما لو

فرض كون القنوت ورأى كل أهل المجلس تاركين القنوت في صلاة الظهر مثلاً ثم إنه يعتبر في ذلك التعريف مضافاً إلى المجهولية شخص المعصوم وجود مجهول النسب ولو

واحداً بحيث يحتمل كون المعصوم أحد المجهولين فلو انحصر مجهول النسب في المجلس المذكور وجود المعصوم في واحد معين منهم خرج ذلك من

عن موضوع الإجماع فلو انحصر في ذلك المجلس مجهول النسب في شخصين واحتمل كون كل منهما معصوماً فاستند الكلام لم يصدق عنوان الإجماع اصطلاحاً

الإجماع الكاشف عن دخول المعصوم بما ذكر ثم يعتبر في ذلك التعريف أن الأولى مما ينبغي أن يقال إن وجود مجهول النسب لازم هو ما ذكرنا من كون شخص

المعصوم الذي هو شخصه لا لازم صرف المعصوم معلوماً بالتفصيل الثاني الإجماع قد يتحقق من اتفاق جمع يحصل بسبب نقد العلم الإجمالي

بكون ما هو المعصوم أن الاتفاق الكاشف عن دخول قول المعصوم في الأقوال المجتمعة كما هو مرجع عند الشيخ ومنه يتفرع منهما كثيرة

في بيان معنى الإجماع لغة واصطلاحاً

في بيان تحقق الإجماع عند العامة

او الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال الصادرة عن المجمعين او الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم نصا او قولا او صدور قول وعند المتقدمين تعميم العلماء في طريقتهم انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك اجماع وحجة للاخبار وقاعدة اللطف لا لانه عند المتاخرين الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضا حقيقيا او النسبة بين هذه الطرق وبينها وبين طريقة العامة واقسام الاجماع اما محصل او منقول بالقطع او بالظن ثم اما بسيط او مركب واما ضروري او نظري واما ديني او مذهبي ثم الاربع امكان طريقة المتاخرين يوما هذا ونوعه وحجيته تابع

في كلها بخاصة لقليل الملازمة بما حصل العلم اجمالا بان احد الاقوال المكتوب من المعصوم وانه خطه الشريف ويعتبر فيه ايضا كون اشخاص الطوائف متباعدا تماما بحيث صاحبه بينا لما ذكر والنسبة بين هذا والاول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن قول شخص المعصوم لا كما مر وصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن قول شخص المعصوم فعلا او تقريرا وصدق الثاني فقط على اتفاق الطوائف الكاشف عن قول المعصوم في الاقوال المذكورة فيهما والثاني يمكن تحققه في زمن الحضور والغيبة بل لا يبعد تحققه قبل الخارج لبعض طالبي آثار الشريعة واما الاول فيختص على
الثالث الاتفاق الكاشف عن صدور قول المعصوم على طبق الاقوال الصادرة من المجمعين ولا يلزم فيه وجود المجهول بل يمكن حصول العلم من اتفاق جماعة معلومين تفصيلا على امر بصدور قول من المعصوم على طبق اقوالهم والنسبة بينه وبين الاول عموم من وجه لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن قول شخص المعصوم قولا وصدق الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن قول شخصه فعلا او تقريرا وصدق الثالث فقط على الاتفاق الكاشف عن صدور قول من المعصوم على طبق الاقوال المجمعين المعلومين تفصيلا وهذا القسم يتحقق في زمن الغيبة غير عزيزة واما الثاني فهو اخص مطلقا من الثالث كما لا يخفى الرابع الاتفاق الكاشف عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم سواء كان شخصيا كالاول او قوليا كالثاني او صدور قول كالثالث ثم ان طريقة العامة اخص مطلقا من طريقة القدماء نظرا الى ظاهر تعريفهم اذ الاجماع عندهم هو الاتفاق الحاصل من جميع رؤساء هذه الامة والامام من جملتهم فينكشف من هذا الاتفاق دخول المعصوم فكل اجماع عند العامة اجماع عند القدماء بناء على تعريفهم واما بالنظر الى مذهبهم فالنسبة عموم من وجه بتصادقهما على الاجماع الضروري كوجوب الصلوة والخمس والزكوة والصوم وصدق طريقة القدماء فقط على الاجماع القائم على حلية المتعة ونحوها وصدق الاجماع على طريقتهم فقط على نحو اجماع سقيفة بني ساعدة على اعتقادهم الفاسد وظهر من ذلك ان نزاعنا معهم قد يكون صغرويا وقد يكون كبرويا اما الاول فكاجماع سقيفة بني ساعدة فانا نمنع تحقق الاجماع على طريقتهم واما الثاني فلانا نقول معترضا عليهم اي شيء دلكم على حجية الاتفاق حيث هو الاتفاق وسيجيء ابطال ادلتهم انشاء الله تعالى هذا تمام الكلام بالنسبة الى طريقة القدماء والعامة واما طريقة الشيخ فاعلم ان الشيخ بعدما وافق القدماء في طريقتهم قال هنا مسلك اخر تقريره انه اذا اجتمعت الطائفة على امر مع عدم وجود خلاف وعدم العلم بصحته وسقمه وعدم العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك الاجماع اجماع وحجة تمسكا بالاخبار وبقاعدة اللطف كما سيجيء تقريرهما انشاء الله فلا يلزم عنده ان يكون كاشفا بنفسه بل قد يكون عنده الاجماع كاشفا ولو بملاحظة ضميمة قاعدة اللطف فالنسبة بين مذهب القدماء والشيخ عموم وخصوص مطلق فكل اجماع عند الشيخ فقط لا عند القدماء لعدم تمامية دليلهم واما الاجماع عند المتاخرين فهو الاتفاق الكاشف عن رضا المعصوم رضا حقيقيا وهو اخص مطلقا من الاحتمال الرابع عند القدماء واعم من وجه من الاحتمال الاول عندهم لتصادقهما على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا مع العلم بعدم صدور القول تقية وصدق الاحتمال الاول على اتفاق جماعة كاشف عن رضا المعصوم الذي تحققه في امثال زماننا عزيز وصدق الاحتمال الاول فقط على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم قولا مع الشك في الصدور رضا او تقية وكذا النسبة بينه وبين الاحتمال الثاني والثالث كما لا يخفى والنسبة بينه وبين طريقة العامة كالنسبة بين القدماء والعامة والنسبة بينه وبين طريقة الشيخ كالنسبة بين القدماء والشيخ ثم اعلم ان الاجماع ينقسم تارة الى محصل ومنقول والاول هو الاتفاق الكاشف الذي علمه الشخص بنفسه من الفحص والاستقراء من حصل له ذلك فهو اجماع محصل بالقياس اليه ويطلق عليه المحقق والثاني ما نقل من الاجماع لغير من حصل له والاخر اما قطعي كما لو نقل بطريق التواتر او الواحد المحفوف او ظني كما لو نقل بالاحاد والاول يسمى محققا ايضا وينقسم تارة الى بسيط ومركب وسيجيء انشاء الله تفصيلهما وينقسم تارة الى ضروري ونظري والضروري ينقسم الى ديني ومذهبي والمراد بالاول من الاول اتفاق كل من تدين بدين محمد صلى الله عليه وآله على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم ولا يحتاج الى دليل كوجوب الصلوة والزكوة ومنكر ذلك خارج عن دين الاسلام بشرطه والمراد بالثاني من الاول هو اتفاق الشيعة الاثني عشرية على حكم من الاحكام بحيث صار بديهيا عندهم كحلية المتعة ومنكره خارج عن المذهب والمراد بالنظري هو الاجماع المحتاج الى النظر والفكر والاجتهاد كحصول الاتفاق بعد الفحص على وجوب السورة في الصلوة مثلا اذا عرفت ذلك علم انه لا خلاف بين العامة والخاصة في حجية الاجماع في الجملة عند الاخبار بين من الخاصة وشرذمة من العامة والخلاف انما هو في ان حجيته هل هو من باب الكشف والاصل او التعبد بالاسم والذي عليه معظم الخاصة هو حجية الاجماع من حيث كشفه عما عليه المعصوم بالمعنى الاعم الذي اشرنا اليه مع قطع النظر عن ملاحظة قاعدة اللطف والاخبار ونحوها من الامور الخارجية وذهب الشيخ رحمه الله وموافق الاصحاب في ذلك الى انه اذا ظهر بينهم قول مع عدم العلم بالمستند وعدم ظهور المخالف ومخالفة المعصوم فهو ايضا حجة من باب الكشف عن الواقع بضميمة قاعدة اللطف واخبار فالاجماع عند الخاصة ليس حجيته الا من باب الكشف بالمعنى الاعم بان يكشف عما عليه المعصوم من حيث هو اتفاق او من ضميمة قاعدة اللطف واما العامة فذهبوا الى حجية اتفاق هذه الامة من حيث انه اتفاقهم وان حصل الظن بخلاف ما اتفقوا عليه لا لاجماع كاعتبار قول العدل فهذا هو الظاهر من طريقتهم وان كان بعض متمسكاتهم مشعرا بحجيته عندهم من باب الكشف كالخبر الذي يوهم ان ظاهره ان المجمع عليه مطابق للواقع وليس مشوبا بالخطاء وبالجملة لو كانوا قائلين بالحجية من باب الكشف

في بيان تحقيق طريقة الشيخ الطوسي

في بيان الاجماع عند المتاخرين

في بيان اقسام الاجماع

ودليل الشيخ لا ينهض عن انه كادلة العامة وشكوك القاصرين والاجماعات المنقولة في كلام الشيخ تحمل على مصطلح القوم وفي جواز تعارض الاجماعين المحققين
مقام لا يسع على بعض الطرق المذكورة دون بعض وجوه س ح

ابيه لكان طريقتهم كالشيخ من حصلوا الكشف بملاحظة الامر الخارج كالرواية والا فكونهم عاملين به من باب التعبد مولطا منهم وقد تمسكوا
على عمادهم بالكتاب والاخبار والعقل ومن الايات قوله تعالى في سورة النساء ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه الدلالة كما في شرح المختصر انه تعالى اوعد على اتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول
التي هي كفر فيجوز ماذ لا يضم مباح الى الحرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فوجب اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعه
واما الجواب عنه فنتكلم فيه في مقامين الاول في منع الدلالة والثاني في منع الاعتبار اما المقام الاول فنقول اولا ان الوعيد انما هو على المنضم
والمنضم اليه معا اي على المجموع من حيث المجموع لان الكلام المشتمل على الشرط والجزاء انما يكون الشرط فيه امرا واحدا او متعددا وعلى الثاني اما انه
اما ان يكون الثاني معطوفا على الاول بلا واو او بالواو وعلى الاول لا شك في تحقق الجزاء بمجرد تحقق الشرط كقولك من دخل داري فله درهم
وعلى الثاني يكون كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مستقلا في ترتب الجزاء بفهم العرف كما لو قيل من دخل داري او اكرم ولدي فله درهم فحينئذ تحقق
احد الامرين او كلاهما ترتب الجزاء اعني لزوم الدرهم الواحد وعلى الثالث يكون ترتب الجزاء عند تحقق الامرين معا لافادة الواو الجمع بفهم العرف
كما لو قال من دخل داري وكتب كتابي فله درهم فلو لم يتحققا او تحقق احدهما دون الاخر فقد انتفى الشرط فينتفي الجزاء وما نحن فيه من قبيل الاخير
فاتباع غير سبيل المؤمنين من غير مشاقة الرسول غير كاف في حصول التوعد فبطل الاستدلال للشك في استقلال اتباع غير سبيل
المؤمنين في ترتب الجزاء وظاهر اللفظ عدم الترتب نعم لو علم عدم انفكاك اتباع غير سبيل المؤمنين عن مشاقة الرسول فلا اشكال ولكن
من اين لك حصول العلم مع انا اولنا الكلام فان قلت ما ذكرت من عدم استقلال اتباع غير سبيل المؤمنين في التوعيد مستلزم لكون عطف هذا
على مشاقة الرسول لغوا لاستقلال مشاقة الرسول في الوعيد فلا فائدة للعطف قلنا نفي الفائدة المخصوصة اعني الاستقلال في الوعيد لا يستلزم
نفي جميع الفوائد فلعل الفائدة التنبيه على ان مخالفة سبيل المؤمنين من حيث هو لا دليل على ترتب العقاب عليها الا عند مخالفة الرسول وثانيا ان الاية
الشريفة مفهومها ناطق بان التوعيد مرتفع عند ترك مجموع الامرين من حيث المجموع ولا شك ان ترك المجموع من حيث هو قد يحصل بتركهما معا وقد
يحصل بترك احدهما دون الاخر ومقتضى ذلك انه لو ترك اتباع غير سبيل المؤمنين من دون ترك مشاقة الرسول فقد ارتفع التوعيد لحصول
ترك المجموع من حيث هو وانه مخالف للاجماع فلا بد من ارتكاب تاويل اما في جانب المنطوق بجعل الواو بمعنى او وليتم الاستدلال او في جانب المفهوم
بارتكاب التقييد في اطلاقه حتى يصير حاصل المفهوم انه لو ترك المجموع فلا عقاب الا ان يرتكب مشاقة الرسول فدار الامر بين التجوز في المنطوق والتقييد
في المفهوم ولا ريب ان المفهوم اقرب الى التاويل لانه اضعف مع ان التقييد اولى من التجوز وثالثا ان الاية الشريفة بعد ارتكاب التقييد المذكور دالة
على عدم حجية الاجماع لان المعنى انه لو ترك المجموع من حيث المجموع فلا عقاب فان لم يترك اتباع غير سبيل المؤمنين واذا لم يستلزم اتباع غير سبيلهم
العقاب لم يكن الاتباع واجبا بدلالة الاية فالاية عليهم لا لهم وهو المطلوب ورابعا سلمنا ان الواو بمعنى او ولكن سبيل المؤمنين مفرد مضاف
وهو حقيقة في الجنس لا العموم الاستغراقي فسبيله سبيل المطلق وهو ينصرف الى فرده الكامل وهو الايمان فهذا وخامسا ان السبيل المضاف المتبادر منه
في ارادته ولكن لهذا الكلام اطلاق تركيبي فكانه قال من يتبع غير سبيل المؤمنين فعليه العقاب على ان هذا الاتباع مستلزم لمشاقة الرسول
او على انه ليس بمستلزم لها او شك فيه ولا ريب ان الظاهر من تلك الصور الاولى منها وما نحن فيه من تلك الاخيرة فيحمل المطلق على الاول وسادسا
ان المؤمنين جمع معرف باللام وهو موضوع للعموم الافرادي فالمعنى من يتبع غير سبيل المؤمنين كل مؤمن فعليه العقاب ولا شك في ان المعصوم
من جملة المؤمنين فيكون ذلك الاتفاق كاشفا عن دخول المعصوم فالاية دليل على حجية الاجماع على طريقتنا الكشفي لا التعبدي وفيه ان
الجمع المحلى وان افاد الاستغراق وضعا الا ان خروج بعض ما يتناوله العام عن اللام عند العرف لعله غير مضر فتدبر وسابعا ان كلما قيد
المعطوف عليه بشي قيد المعطوف به ايضا بحكم العرف فلو قال اكرم يوم الجمعة العلماء واخلع ... الفهم من وجوب الخلعة يوم الجمعة والمعطوف عليه
هنا مقيد بقوله من بعد ما تبين له الهدى فهو معتبر في جانب المعطوف ايضا فكانه قال ومن يتبع غير سبيل المؤمنين من بعد ما تبين له الهدى اي
حقيقة سبيلهم فانت خبير بان محل النزاع محل الشك فيلزم التقييد المبتني المعطوف عليه وهو ظهور صدق الرسول واعتبار ذلك في جانب المعطوف غير
مقال الخصم وثامنا ان قوله ومن يتبع يدل بمفهومه على الشروع اتباع غير سبيل المؤمنين لا لزوم اتباع سبيلهم والا لقال ومن لم يتبع سبيل المؤمنين
فتدبروا اما المقام الثاني فنقول سلمنا دلالة الاية ولكن الاية ظنية الدلالة لو كانت قطعية السند والمسئلة اصولية والظن فيها عند جماعة
الكل اما من باب الوضعيات والاسم لا سبيل الى الاول لعدم الدليل الدال على حجية الظن على حجية الاصول الفرعية ولا الى الثاني اذ الدليل
الدال على حجية الكتاب في المسئلة الاصولية اما الكتاب او الاخبار او الاجماع اما الاخبار ففيها انه لم يعلم دلالة على حجية الكتاب غاية ما تدل
الحجية في الفروع دون الاصول مع ان التمسك بالاخبار على حجية الكتاب دوري اذ عمدة ادلة القائلين بحجية الاخبار من حيث الظن الخاص انما
اية النفر والنبأ واما الكتاب فالتمسك به على حجية الكتاب دوري وكذا الاجماع ومن الايات قوله تعالى في سورة البقرة وكذلك جعلناكم امة

اتفقت الامة على

قولين متلازمين في مسئلة او مسئلتين

بينهما قدر جامع لم [illegible]

جواز الخرق احتمالات ثلث

فيجب عصمتهم عن الخطا قولا او فعلا اذ لا عدل من جميع الامة المعصوم واذا ثبت العصمة كان قولهم وفعلهم حجة وفيه اولا ان مورد الاية انما هو الاخبار فان

الائمة حين الخطا كانوا معذورين فلا يتوجه الخطا اليهم قلنا اولا ان الخطاب انما هو بقوله كم ويكفي في صحته وجود الامر والخشية وثانيا ان ائمتنا

اجماعا عندنا انهم يؤذون جمادهم وبما انهم شهدوا فان قلت يمكن منع اعتبار الاخبار الدالة على ان مورد الاية الائمة عم بزعم الخصم قلنا سلمنا ولكن

الخطا شفاهي وهو لا يلزم من حيث الوضع حضور المخاطب في المجلس ونحن لا نعلم ان المخاطبين ابطال فيه من الطوائف فلعله ائمتنا وعلى التسليم نفي الاجماع

وثانيا ان الاية مجملة لانها لو ابقيت على ظاهرها لزم الكذب بنظر الى ان المعروف ان كل الامة معصوم فلا بد اما من التاويل في الخطاب او قوله

وسطا ولا مرجح لاحد الطرفين واذا جاء الاحتمال طرق الاجمال وسقط الاستدلال وثالثا لو سلمنا ان المراد من الخطاب المجموع من حيث المجموع فنقول

ان من جملة المجموع المعصوم وبه يجب حجية مثل هذا الاتفاق لحصول الكشف ولا يلزم منه حجية الاتفاق من حيث هو كما هو محل النزاع ورابعا

ان الاية ظنية والمسئلة اصولية ومن الايات قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله فانها دالة على لزوم الرد عند الاتفاق فيكون حجة وفيه

اولا ان عمدة الدليل من المدعى اذ جواز العمل بما اتفقوا عليه كما يحتمل ان يكون حجة من حيث هو يحتمل ان يكون حجة لاجل ان عند كل واحد ما يكفيه

من الدليل العقلي او النقلي فلم يثبت المدعى وثانيا ان الاية مورد بها خاص لتمهيد التنازع في المرجع منها لا مطلق التنازع وثالثا ان غاية ما

استفيد ان المجتهد العين المجتهدين لغير المتنازعين لا يجب عليهم بل عليهم العمل ولا يستفاد منه لزوم عمل غيرهم بهم مع ان المراد ثبات حجية الاتفاق بالنسبة الى غيرهم

ورابعا ان الاية ظنية والمسئلة اصولية واما الاخبار التي تمسكوا بها فمنها قوله لا تجتمع امتي على الخطا وفيه اولا ان المستدل به لا من المعصوم

ولا وجه لتمسكه بها اذ بعد القول بالنص لا يحتاج الى الاجماع والاخذ به لا مكان الاجتماع ولغنا الواقع وان لم يؤد الاجتماع الى الجمع عليه بكت

الانصاف ان له ان يقول اني كما اكون قائلا بالنصوص كل اقول بان الخطا المذكور في مقابلة الصواب الذي لا يراد به الا ما ارسل على النبي فلمراد بالجمع

عليه هو المنزل فيجب اتباع ذلك المنزل فلا منافاة بين القول بالنصوص وبين التمسك بتلك الرواية وثانيا ان الخطا اما جنسي بان يخطا احدهم

والاخر في اخر وهكذا فيصدق على الكل انهم مشتركون في جنس الخطا وان كان خطا كل مغايرا لخطا الاخر واما شخصي بان يخطا الكل في امر واحد المتبادر

من لفظ الخطا هو الاول نظرا الى معنى وضع المفرد المحلى باللام الموضوع للجنس فمعنى الرواية نفي اجتماع الامة على جنس الخطا فيلزم على الخصم احد

الامرين اما القول بكون الكل معصوما او يكون احد منهم معصوما والاول بديهي البطلان فتعين الثاني فالرواية دالة على ما اختاره الشيعة عن الحجية من باب

الكشف وعدم خلو الزمان من المعصوم الا ان يدعي الخصم ان المتبادر من الخطا معنا هو ما ذكر الا انه في حالة التركيب يظهر منه الخطا الشخصي وثالثا ان الاجماع

اما ارادي وهو ان يحصل الاجماع على امر بعد اطلاع الكل من المجمعين على قصد الاخر واما اتفاقي وهو ان يحصل الاجتماع لا مع الاطلاع وبعد

والمتبادر من لفظ الاجماع الاول كما لو قيل اجمع بنو فلان على قتل زيد فان المتبادر منه الاجماع مع الاطلاع وبعد ذلك نقول ان امتي لا تجتمع على الخطاء

بالاجماع الارادي فلا ربط له بالمعنى لان اجماعاتنا كلها اتفاقية ونحن بصدد اثبات حجيتها فانهم ربما يتفقون على وجوب السورة مع عدم اطلاع

بعض على اخر ابدا فكيف في تحصيل الاجماع بعد الاطلاع ولكن الانصاف ان الاجتماع الارادي يتبادر من لفظ الاجماع في الاثبات واما في النفي فالمتبادر

نفي الاجتماع مطلقا اراديا واتفاقيا والاجتماع في الرواية انما هو في خبر المنفي لا الاثبات ورابعا ان الامة اسم جمع وهو عند الاصوليين يفيد العموم فوقوعه

في خبر النفي كوقوع كل انسان في حيز النفي فكما لا يستفاد من قولنا لم يقم كل انسان الا رفع الايجاب الكلي فكذلك هنا فلا يستفاد من قوله لا يجتمع امتي على

الخطاء الا نفي الاجتماع عليه من مجموع الامة من حيث هي ويشهد بهذا القول انه لو كان واحد منهم معصوما ممنوعا عن الخطا لكانت الرواية تدل على حجية

مذهب الشيعة من وجود المعصوم في كل عصر فان قلت لو كان كذلك فلا وجه لاختصاص عدم الاجتماع على الخطا بهذه الامة فان في كل الامم السابقة كان معصوما

وما كان اجماع كل من الامم السابقة على الخطا ايضا ممكنا مع ان ظاهر الرواية التخصيص بهذه الامة قلنا عدم اجتماع امة موسى او عيسى على الخطا في العصر السابق

لا ينافي اجتماعهم على الخطا وان كان في زماننا ومن البديهيات انهم صاروا بعد نبينا مجمعين على الخطاء لعدم اقرارهم بالنبي وتكليف امة نبينا لا يجتمع على

الخطا الى يوم القيمة وسادسا ان الرواية من الاحاد مع عدم صحة سندها وقد فهم مما ذكر عدم كون هذه الرواية ونظائرها مثل قوله لم يكن الله

ليجمع على الخطا وقوله كونوا مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة ونحوها متواترة معنوية مفيدة للمطلوب لعدم دلالة القدر المشترك الذي هو

القدر المتيقن من مدلولها على المطلوب واما الادلة العقلية فمنها ان العلماء اذا اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع بمعنى ان كل واحد من

المجمعين الكثيرين قد اخبر باخبار قطعي بتخطئة من خالف الاجماع فدل ذلك على انه حجة فان العادة حاكمة بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون

على القطع وهو القطع بخطائه مخالف الاجماع بمجرد الظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بينهم في ذلك فيكون مفيدا وهو خطا المخالف للاجماع

خطا فيكون باطلا به الاجماع حقا فهذا الاستدلال مركب من مقدمات ثلث احدها كثرة المجمعين على تخطئة المخالف للاجماع وثانيها اخبارهم عن القطع دون الظن وثالثها

كون المجمعين المراد عقلا عادة غير قابل للخطا غالبا فاجتماع هذه الامور الثلثة يوجب حصول العلم عادة بحجية الاجماع لعدم ان يكون من جهة كاشفية الاجماع او النقد

ونا قوله فما اندفع النقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم مع انه غير موجب للعلم الشرعي والنقض باجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وذلك لان اجماع الفلاسفة

ونظر

في بيان الجواب من الاية [illegible] باعتبار الدليل

في [illegible] الاخبار في الاجماع

في بيان ابطال الادلة العقلية على حجية الاجماع

وان النسبة
بينه وبين القول
بعدم الفصل
عموم من
وجه
ست بج

عن نظر عقلي وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني ونحو لا يتيسر على اهل التميز ممن لهم سليقة مستقيمة بالشرعيات الا في الشاذ النادر
فاش عن العادة الا او بل التشكيك تحصيلهم فانتفى المقدمات الثابتة منه وبالجملة ما ذكرنا انما يرد هنا لو تحقق الشرط والسبق المذكور وكذا لا يرد الدور في اثبات الحجية
بالاجماع لان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لا يستلزم ثبوت امر قطعي بل علمنا او لحجية الاجماع موقوف على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا
الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع بل علمنا لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع فالحق في الجواب ان تستند ان اريد بها
حجية الاجماع الذي يحصل بخلاف المعنى الخاص الذي هو الكاشف عن رأي المعصوم فمخصوص دليله عندنا نعتقد الاجماع على القطع بتخطئة مخالف الاجماع مسلم ولكن لا يكون دليلا
وموجبا للعادة بخطاء المخالف ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع كما هو لازم طريقتهم بل هو صريح اكثرهم فلا ينفعهم وان ارادوا من الاجماع الاجماع حسب
هو اجماع في اصطلاحهم كان يراد من الاجماع القائم على القطع بتخطئة المخالف اجماع جميع العلماء حتى الامامية لانا نمنع اجماع جميع العلماء حتى الامامية
على القطع بتخطئة المخالف وبدونه يمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف يكون حجية الاجماع الذي
يحكم بتخطئة مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة وان اريد من الاجماع المذكور اجماع العامة في اصطلاحهم ولكن نمنع حكم العادة
بذلك مع امكان القدح في اصطلاحهم لان النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم منكرون لحجية الاجماع وهم من العامة وان اريد منه الاجماع
في الجملة فلا ينفعهم اصلا الا ان يكون المعصوم حجية الاجماع في الجملة واما بيان ما اختاره الشيخ من المسلك المذكور فهو يبتنى على مسئلة اللطف فنقول
اختلف عبارات العلماء في نقل مختاره اختلافا ناشئا من اختلاف عباراته المذكورة في العدة فلنذكر ما نقلوه عن الشيخ فالذي نقل اولا انه اذا اتفق
الامامية على قول ولم يجد اية ولا سنة مقطوعا بهما سواء كان القطع مسببا عن تواترهما او تلفظ او كان ما خبر الحفاظ بهما بعضهم دالا على صحة مضمونه
لا على صحته ولا علمنا خلافا ولم نعرف له مخالفا ايضا ولم نعرف وفاقه للمعصوم ولا خلافه فنحكم ان هذا القول قول الامام وحجة لانه لو لم يكن كذلك
عليه اظهار الحق ولم يتسنى لنصره حتى يرشدهم ويردعهم عن الضلال الى الحق الواقعي بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه ادائه الحق اللطف الواجب على
الحكيم ونقل عنه ثانيا انه اذا نصب المعظم الى قول في المسئلة والنادر على خلافه وكانت المسئلة مما لا يجري فيه التخيير لتعين الحكم كالوجوب والحرمة
مثلا فان وجد دليل من الكتاب والسنة المقطوع بها في جانب القول النادر فنحكم بان ذلك قول الامام وان المعظم على خلاف الحق ولا نبالي بالحكم
بكون المعظم على خلاف الحق فان قاعدة اللطف لا يكفي في اظهار الحق الذي هو اللطف وجود الاية والسنة المقطوع بها فان لم يوجد دليل على القول النادر فنحكم
بانه ليس قول الامام لانه لو كان قوله لوجب اظهار الحق ولا ظهر الحق بالنسبة الى المعظم وارشاد بعض ثقاته اليهم مع الشرط المتقدم اليه الاشارة حتى يردوا
الحق اليهم نظرا الى قاعدة اللطف فوجب اتباع المعظم قطعا ونقل عنه ثالثا انه اذا اختلف الامامية على قولين وكانت المسئلة مما يجري فيه التخيير
الاسم الى ذكرنا لو قال بعض بوجوب ركعتين عينا في ظهر الجمعة والاخر بوجوب اربع ركعات عينا منه ونفرض ان البعض منهم قالوا بالتخيير بالاجماع
عينا والاخر بانه كان وجد دليل من اية او سنة مقطوع بها في احد الطرفين فيحكم بكون ذلك الطرف قول الامام وبان الطرف الاخر على خلاف الحق
ولا يأبى كونهم على خلاف الحق فان قاعدة اللطف لما رتبنا فان لم يوجد دليل في البين على احد الطرفين فحكم الطائفتين اللازم التخيير لانه نقل عنهم على
الحجة التي لا يبين مقتضى قاعدة اللطف فيها الا الحكم بالتخيير فلا يجري حكمهم الواقعي الا هذا لكونه مثل القاعدة كاشفة عن الواقع **فان قلت** على ما ذكرت
من كون الواقعي هو التخيير بالنسبة الى اللاحقين لكونهم متخيرين وحكم الواقعي للمتخير هو التخيير نظرا الى قاعدة اللطف يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى الحال
من الطائفتين السابقتين لان كلا منهم انما ذهب الى التعيين فيلزم عدم ظهور الحق بالنسبة الى كل واحد منهما وهو عين خلاف اللطف فان مقتضى
قاعدة اللطف ليس كون كل واحدة من الطائفتين على خلاف الواقع وهذا بالنسبة الى كل واحد من الطائفتين متحقق لان من قال بالركعتين
في الجمعة متعينا بوجوبها فيبقى في ذلك الاكمل من اتى بهما على سبيل التخيير الا كان تعينا خلاف الواقع واعتقادا خلاف الواقع مع كون العمل على
طبقه مما لا يضر بقاعدة اللطف فتدبر ومما نقل عنه ايضا على الظاهر انه لو وجد قول من واحد من الامامية ولم نجد دليلا ولم نعرف له مخالفا فهو
موافقا ومع ذلك لم نعرف وفاق المعصوم ولا خلافه فهو قول المعصوم للطف هذا تمام المقامات الاربع ولنا على الشيخ كلام في كل من تلك المقامات
فنقول في المقام الاول انك قد عرفت ان حاصل كلامه قدس سره انه لو لم يكن ما اجمعوا عليه قول الامام لوجب عليه اظهار الحق لهم بنفسه او باعلام بعض
ثقاته مع معجزة تدل على صدقه نظرا الى وجوب اللطف ونحن نسلم ان هذا اللطف كان واجبا على الحكيم وفيه او لا منع الصغرى وثانيا منع الكبرى اما الاول
فلان اللطف عندنا هو تحقق اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى كل فرد فرد من العباد سواء كان الطلب للمصلحة امرا او نهيا او من الاظهار ما نقض من المصلحة سواء كان ذلك الوقوع
لمرة او دفعا او عدم اخفاء الحق بالنسبة الى الجميع وان لم يعتن بالمصلحة او دفعها من نيات اخفاء الحق بالنسبة الى الجميع من جهة الجميع ترجيح المصلحة مع القول
بتعدد المكلفات المصلحة او القول بامكان الانفكاك الا بالنسبة الى الاول والثاني كون اللطف ذلك لا يمكن اثباته بل لم يقل به احد فان نفس الاحكام الواقعية
للتقية كوضوء علي بن يقطين حيث امره المعصوم فيه بطريق العامة لمصلحة وبلازمه عليه ان نفوت بالتمكن الامام خلاف اللطف وللنقض بوجود الاختلاف
الكثيرة بين المجتهدين لو كان اظهار الحق بالنسبة الى كل لازما للزم عليه اظهار الحق لكل واحد منهم وايضا يلزم في الثاني لانا وان سلمنا ان اللطف موجود

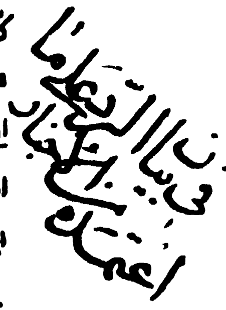
قوله فيه تحقيق ما افاده في المسالك منه رحمه الله

قوله فيه تحقيق ما اوردنا عليه منه رحمه الله

متم لو لم يحصل على احد الطرفين دليل اجتهادي قطعيا ام ظنيا او فقاهي ففي التخيير كما عن الشيخ او طرح القولين قولا ثالثا بينهما عن بعض الاخبار نتايج

الا انه لا ينفع للخصم لجواز ان يكون المصلحة في حق المجمعين عين المصلحة في حق غيرهم فلم يثبت حجية الاجماع لغير المجمعين ولا الى الثالث لمنع كون اللطف
ذلك عاملا بالاثبات لا الى الرابع لانا انما نقول بعدم انفكاك المصلحة في زمن من الازمنة فطالبك بالدليل او نقول بجواز الانفكاك في زمان فلم
لا يجوز ان يكون هذا الزمان هو الزمان الذي انفك المصلحة عن عدم الاخفاء واما منع الكبرى فبيانه ان اللطف على الشارع اما واجب هو اظهار الحق
فيما لا يستقل العقل فيه كالواجبات الشرعية النظرية المحتاجة الى الاجتهاد واما مندوب وهو الاظهار فيما يستقل به العقل فانهما من العقل ويستقل
من اللطف على الله مندوبا لكفاية العقل والاول ينقسم الى مطلق وهو اللطف الذي لا يؤثر فيه منع المانع بل لا يكتب لدفع المانع كبعث الانبياء فانهم
انما هو لدفع الموانع وقد سمعت ان جريس خذل اثرا او يعتبر فيه والى المشروط وهو اللطف الذي يكون تحققه في الخارج مشروطا بفقد الموانع
حولنا لنا نم و اذا انقسم اللطف الى هذين القسمين فلا يتم كبرى الخصم بكلية اذ يحتمل ان يكون اظهار الحق بالنسبة الى غير المجمعين واجبا مشروطا
سلمنا الصغرى والكبرى لكن لو قلنا بلزوم اللطف بالنسبة الى المجمعين لزم خلاف اللطف بالنسبة الى الاخفين اذ لزوم اخذ الاخفين لحكم المجمعين
بعض الابعد اظهارها كونه حقا وسببه اظهارها اما وجود دليل خاص على كون المجمع عليه هو الحق او دليل عام شامل له او ملاحظة قاعدة اللطف لا
خلاف المفروض والثاني مفقود وثالث لا ينفع لان ما جعل سببا لاظهار الحق لا بد ان يكون ظاهرا في السببية غير خفي عند الانظار وانت خبير بان
احدا من العلماء لم يخطر بباله كون اللطف سببا لاظهار الحق ولم يجعله منا لا اظهارها فيلزم مما ذكر ان يرتكب الحكيم خلاف اللطف فان جعل هذا الامر
الخفي سببا لاظهار الحق والاكتفاء به قبيح وقد يستدل على حجية هذا الاجماع بانه لو لم يكن حجة لزم عدم حجية التقرير فانه لا شك في ان عدم اطلاع
المعصوم على اتفاق العلماء ممتنع عادة **وان قلنا** بان علمه ارادي فبعد المنع بعد الاطلاع تقرير منه فبعد اعتبار ذلك الاتفاق منكرا لعدم حجية
التقرير وفيه ان حجية التقرير مشروط بالقطع باطلاع المعصوم وبكون التقرير مسببا عن رضاه الواقعي والاول مسلم وجوده والثاني لاحتمال كون التقرير
لاجل مانع **فان قلت** ما ذكرت ينقض ما ذكره العامة من جواز كون الزمان خاليا عن المعصوم فلهم ان يقولوا كما انه يكون تقرير المعصوم لاجل المانع
فكذا يمكن فقدانه كذلك فلا دليل على لزوم وجود **قلنا** وجود الحجة في زماننا كبعث الانبياء لطف واجب مطلق نعم ظهوره لطف آخر ولتحققه شروط وبفقدان
المانع ونحن قاطعون بعدم الظهور في هذا الزمان للمانع **فان قلت** فاي فائدة في وجوده بعد عدم امكان ظهوره في هذا الزمان **قلنا** اصل وجوده
كاف في نظام العالم ومثله مثل الشمس تحت الغمام المترتب عليه ضوء العالم ونمو الاشجار والرياحين واستعداد الفواكه فهو ابقى مثله مثل كما
هو مقتضى الرواية هذا تمام الكلام بالقياس الى ما ذكره الشيخ متمسكا بقاعدة اللطف **واما الكلام** بالقياس الى ما اعتمد عليه من الاخبار
التي ادعى تواترها معنى على ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم ففيه
اولا ان الرواية باطلاقها التركيبي يدل على وجوب الرد والاتمام سواء احتمل وجود المانع منهما ام لا لكن لا ظن من العزيز بن الاخبار ما عند وجود
المانع فالرواية بالنسبة اليه مشككة بالتشكيك المضر الاجمالي **وثانيا** سلمنا عدم التشكيك لكن نمنع تواترها معنى بل هي من الآحاد لا يجوز العمل
بها في المسئلة الاصولية غاية ما في الباب حصول الظن منها بان المجمع عليه حكم الله الواقعي فيصير التمسك بها من باب التمسك بالآحاد في الحكم الفرعي من حيث
الوصف فيخرج عن محل النزاع **وثالثا** لا شك في ان المؤمنين لا يجتمعون على شيء الا بعد اطلاعهم على دليل شرعي فالزيادة والنقصان الا يحصل الا
لاجل ذلك الدليل الشرعي الذي بلغ اليهم من المعصوم فيما عدا النقصان والزيادة هو الشارع ويدل عليه قوله تعالى نحن وضعنا الخلاف بينكم الخ **ورابعا**
ان الرواية لا تشمل حكم يتبدل المؤمنين حكما باخر كما لو قال احدهم بوجوب شيء والاخر بحرمته فلا يصدق على هذين القولين شيء من الزيادة والنقصان
نعم مورد الرواية ما لو قال احد باقل الصلوة لا يجوزها والاخر قال بوجود فيهما فالرواية اخص من المدعى **وخامسا** ان الرواية لا ينفع دلالتها
بالنسبة الى المقام الثالث والرابع اما بالنسبة الى الرابع فلضرورة ان احدا من الائمة لو زاد او نقص شيئا لم يصدق عليه انه زاد المؤمنون او نقصوا
واما بالنسبة الى الثالث فلان المؤمنين لو قال بعضهم بزيادة شيء والنصف الاخر بنقصانه لم يصدق زاد المؤمنون او نقصوا لان جمع محلى باللام يفيد العموم ولا
يصدق على النصف لا وفي بل على جميعه فقد الاجماع قوله ما اشتهر بين اصحابنا فان المجمع لا ريب فيه نظر الى عموم العلة فكما يستفاد من قوله الخمر حرام لانه مسكر حرمة كل مسكر
كذا يستفاد من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه وجوب الاخذ كل مجمع عليه لانا نقول اولا ان الرواية ظاهرها لزوم الاخذ بالرواية المجمع عليها لا غير وثانيا انها
واحد ظني غير مفيد في المقام وثالثا انها من علائم عدم حجية هذا الاجماع لان الشهور على عدم حجية هذا الاجماع فيجب الاخذ بقولهم هذا لان المجمع عليه لا ريب
فيه هذا تمام الكلام مع الشيخ بالنسبة الى المقام الاول واما الكلام معه بالنسبة الى الثاني من المقام فما فرد عليه في هذا المقام ما اورد في المقام السابق مسئلة القول بحجية الشهرة
حيث قال لو لم يكن في جانب الشاذ كتاب او سنة مقطوع بها وجب الاتباع وقال لو كان الشاذ قول الامام وجب عليه اظهار الحق الواقعي بالنسبة الى المعظم بنفسه او بغيره
مع المعجزة والبرهان وانت خبير بان هذا لتبين لا القول بحجية الشهرة بل بكونها كاشفة عن الواقع فنقول ان المعظم ذهبوا الى عدم اعتبار هذا الاجماع وقول الشيخ
في مقابلهم قول نادر فيلزم على تقدير حجية الشهرة عدم حجية هذا الاجماع الذي هو عين الشهرة فقتضاه الشيخ الى حجيته رد عليه لا يقال للشيخ القول لحجية سنة
مقطوع بها وهي قوله كي ان زاد المؤمنون الخ لانا نقول ان هذه السنة مقطوعة قلنا كيف وهذه الرواية مقطوعة للشيخ مع ذهاب المعظم الى عدم الاعتبار واما





كلام

كان مناط الحجية لمقام الثالث فهو ان مقتضى اللطف اما صورة الاعتقاد والعمل معا مطابقا للواقع او هو مطابقة العمل فقط وان خالفه لانتقاد عن سند
يلزم خلاف اللطف بالنسبة الى المجمعين اما على الاول فظ واما على الثاني فلان كل من قال بلزوم الاستحباب الاتحاد لزوما قبيحا الحكم بسقوط التكليف عنه
الاتحاد وان وجد لما العقد مظهر لما فيه خلاف الفساد بتلك الحالة فوقع من حيث العمل ايضا في الضلالة لانه كما كان من حيث الاعتقاد كذلك وهذا من حيث اللطف
وكذا القول بالتروك والتطهير بالماء لا الاتحاد لا الاحتياط نعم المجمعين فمنع مبني على انها الحق في الواقع بالنسبة اليهم يتحقق لسان الشرع والعقل لما الاجر
فالحكم للقول العاملة بلزوم الاتيان بجميع المحتملات فيما اشبه لو يجب بغير التحري وكذا المتيقن بحسب علمهم للتطهير بالماء والاتحاد مثلا اونما الاول علمنا به لا شبهة
الا بيقين مثله وفيه ان الاحتياط مشغولة باليقين بما هو مظهر وحقه ولا يرتفع ذلك اليقين الا بالاتيان بالمحتملات كما ذكرناه واما كلام مناط الحجية
فالمقام الرابع فلا يحتاج الى البيان بعد ما تلونا عليك في المقامات الثلثة وما يتحقق ما هو الحق بعد القدماء فيما ذكرناه وهو ما عرفت انه لا بد من كون
الاجماع عندهم احد الادلة المفيدة والمحقق انه لا يتحقق الاجماع عندهم الا احد الاخيرين لان الاحتمال الاول لا يمكن في زمن الحضور ولكن لا يمكن ايضا
الا في قريب من الغيبة لا في مثل زماننا لان ... وبعد ما كان ... الاحتمالين فلا يحمل الاجماعات المنقولة من تقدم كالشيخ والسيد وامثالهم
واما دعوى بعضهم ان ... منها الا تلك الاجماعات في كتبهم اما يحمل على تحصيل المنقول واشهر فالدعوى ... اجماعات المحصل مع الاحتمال الاول او مع
لان دعوى تحصيل ... في ذلك الزمان وتعذر ... تحصيل او الاحتمال الا او الاحتمال ... فكلا او ... البلاد ... كانت مما الفقهاء ...
كثيرة فكيف يمكن حملها على التالى الذى هو بعد الغيبة غاية البعد وانا ندعى بعض اجماعات المنقول مع ... لاحتمالين فادعى انه اذا نزل الاستقراء
فرع كثرة المنقولات وقد عرفنا ان المنقول في غاية الندرة او مفقود ولكن لا يصح حملها على ... اذ القصد منها ... الاجماع ... التواتر
التبعية معصوم لغير ... في الاجماع المحقق ولا بد من كون الاجماع عند القدماء احد الاخيرين لتسمية الاجماع فان قلت فيحمل على الثالث لا الاول
لما ... منهم من اشتراط ... الى المجمعين على طريقة القدماء مع انه ... لا يحقق الاجماع على الاحتمال الثالث يحتاج الى دخول المجهول قلنا
الاشتراط انما هو باعتبار الاحتمال الرابع لاعم من المتواتر ... واما بنا طريقة المتاخرين في الاجماع فمعلم انه عندهم ... النظر
من الخواص في مسئلة من مسائل الشرعية بحيث يحصل ... الاتفاق كاشفا عن رضا المعصوم في نفس الامر والواقع مما يحصل من تفاتيش
ربما لو يحصل من ما يبين وتحصيل هو الحكم ولا يشترط فيه المجهول ولا يضر خروج المعلوم ... اذا علمنا ان اتباع ابي حنيفة من جهة سهم وعوامهم
في فتواهم في الفروع ولا علم لهم الا بطريق ابي حنيفة و ... بحيث ... جماعة منهم ... تم سئلنا ... عن مسئلة فاخبر واتفاقهم
نسبه الى ابي حنيفة ثم سئلنا الاخر عن تلك المسئلة فاخبرنا وهكذا الى عشرة او ازيد او انقص يحصل لنا القطع بالوجدان انه ... حسن غاية
في البيان انه قد يحصل من عشرة وبالجملة فانه قد يحصل ... رجل واتباعه مسئلة على انه يكشف قطعا من ... ذلك الرجل ويحقق مذهبه اتفاق
ونما بها عن غيره ... العلماء على ... ثم ... وبحث ... وعود ... من ... استفاضة ... اما ... لم اسم
من الشكوك ولسنا بتعلق ... مثل الاجماع وبعضها ... ذكرنا علته ... عند ... بها
عليها من الشكوك في المقام الاول ... ان ... الامام فلا حاجة الى الاجماع وان لم تعلم به فكيف يحصل العلم به بواسطة
مع انه مستلزم للدور ... العلم يعتقد الامام فرع العلم براي كل من المفتين ... العلم بان الامام به لكونه من جملتهم والحيرة ولا
بالنقض بان هذه الشبهة واردة على الشكال ... من ... كان متواترا ... يعلم ... ثم
يحتاج الى كلية ... ولا ... علم ... ما هو ... عنه ... ما ... الى ... ان ...
لا والجواب حاصل ان ... مجملة ... العلم ... حاصل من ... القياس ... العلم ... بالتبع ...
المجمعين من ... حاصل ... لا ... بحسب ... خاصة ... من ... الاجماع ... تعلم بالقطع ... التي
منها المجمعين ... من ... ثم ... ان ... مستقيم ... الظهر ... وان ... منقول
على حاله ... مع ... قول ... ان ... لم ... الى ... العلم بالاجماع الا على
عدم ... الاجماع ومنها ان ... المجمعين ... الثاني ... لا ... الاول ... المستند ... القطع ... الاسباب
الاختيار ... بامتناع ... كثير ... الاول ... لو كان
مستندهم قطعيا ... منقولا ... لا ... عن الاجماع ... الاجماع ... الا ... الظهر ... الاجماع
حجة ... نقل ... ما ... من ... في الاجماع ... الاجماع ... الاد
ونقاوة ... مراتب ... الاول ... المقام ... الارض ...
اقوالهم ... ولا ... شبهة في مقابلة ... الاسلام ... ان

مذهب الشيعة حلية المتعة ومسح الرجلين مع عدم علمك باعيانهم فضلا عن ادلتهم مع ان مذهبهم لبداهته في تلك المسألة مسبوق بمزية النظر فكيف
لا يمكن حصول العلم مع النظر الذي هو محل الكلام فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من الضروريات دينا او مذهبا قلنا اي ضرورة في
النجاسة الفكر من الجلاب بالقاء ذو مرابرة من البول جنبه مع انا نعلم ان اكثر العلماء على ذلك ليس من جهة الاخبار المتواترة بل لم يضاد فوا فيه الا
على خبر وانهم نراهم مطبقون على ان اكل منه لا يعتبر شيئا من الخبر بسند الصحيح ان الدليل للفظ على افتاء الاكل الصحيح لا ينصرف الا الى المعتاد من كل
والمعتاد وانهم نراهم يتمسكون في نجاسة ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه يقول لما اغسل ثوبك من بوله
ما لا يؤكل لحمه مع انه ليس يدل لا مطابقة ولا تضمنا ولا التزاما لان ذلك الخبر اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب عبر الملابس وكذا الملابس
الماكولة والمشروبة وغيرها والبول غير الروث وليس كل ذلك الا للاجماع على ان العلة في ذلك الحكم النجاسة والقول بانهم كل ذلك من اللفظ مكابرة وهنا
فلا يفهم من امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المراة وبينهم من قوله اغسل ثوبك وبدنك اغسل مضافا الى ان منشأ الشبهة انما هو لو اعتبرنا
في الاجماع اتفاق الكل كالعامة والخاصة من القدماء والشيخ والمتاخرين لا يعتبرون ذلك واما ما تمسكوا به في المقام الثالث فمنها قوله ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله فيستفاد منهما ان المعول والمرجع هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا
لا ينافي تبيانه بغيره وان المجمع عليه لا نزاع فيه ومنها ما تمسك به بعض العامة من الخاصة وهو انه متى جاز الخطاء على كل واحد من المجمعين
على المجموع وهذا عين الشبهة المورد على التواتر والجواب الفرق بين المجموع وكل واحد فان للاجتماع تاثيرا جليا في حصول الوثوق ومنها ان
اكثر الاجماعات خلافية وفيه ان اراد منه وجود المخالف يحقق الاجماع ففيه اولا ان ما ذكره لان كون اكثر الاجماعات خلافيا انما يتحقق
الاجماع كما لا يخفى وثانيا ان اراد وجود المخالف فيما وقع حجيته فلا يحتاج في نفعه الى النبأ لما عرفت من بطلان وجود المخالف لا يضر على
طريقة الاصحاب الاثني عشرية اذ لا شبهة في حجيته على حرمة العمل بالقياس مع انه جوزه ابن الجنيد ثم ان ههنا فوائد الاولى هل يجوز وقوع التعارض بين الاجماعين
المنقولين لم لا الحق الجواز على طريقة القدماء وعدمه على طريقة المتاخرين اما الاول فلان من الممكن اطلاع طالب المحقق على الاتفاق الكاشف عن دخول
في اشخاص المجمعين وانه سئل عنه شيئ فاجابهم ثم اطلع مرة اخرى على ذلك الاتفاق فسئل عنهم عين ما سئل اولا فاجاب كل بما يعارض الجواب
السابق تعارضا صحيحا صريحا فلا بد من حمل احد القولين المقطوع كونهما من الامام عليه السلام على محمل صحيح كالتقية ونحوها فهل يوخذ بالاول او الثاني
الحق الاخذ بالثاني لانه في مرتبة الثانية لبس من امور الابر وانه كان من باب التقية واما الثاني فلان المناط في طريق العلم في الاجماع بطريق الحدس
الحدس الذي يجوز فيه الخطاء فبعد حصول الحدس الثاني المعارض للحدس الاول يحكم بالخطاء في الحدس الاول فيتبع الحدس الثاني اذ هو مكلف بما ادى اليه
اجتهاده في تلك الحالة وهو يختلف بتجدد الاجتهاد والنظر واختلاف القرائن وانه لو وقع على ما لم يفهما ولا وهذا لا يجوز حجية كيف والبناء في فهم الكتاب
والسنة واستنباط وجوه دلالتهما على ذلك فكيف لا يتغير لاختلاف الفهم في حجيتها فبناء وبغيرهما واما على طريقة الشيخ فتعارض وقوعه قبل زمان
العمل فالجواز صحيح لما عرفت فلا لانه بناء على قاعدة اللطف لما عرفنا ان مقتضاه جواز وقوع العمل على خلاف الحق الواقع فبعد حصول زمان العمل لا بد من كون
اجماعهم على الحق الواقع واما طريقة العامة فان قلنا بان بناءهم على العمل بالاتفاق من حيث هو اتفاق كما يظهر من بعض ادلتهم كاية المشاقة فيجوز
لعدم المانع وان قلنا بان عملهم من حيث الكشف كما يشعر به الرواية الدالة على عدم اجتماع الامة على الخطاء فحكمه حكم اجماع الشيخ من التفصيل الثانية
اعلم ان الشهيد بعد زعمه ان الاجماع عند القدماء هو اتفاق الكل الكاشف عن قول المعصوم وبعد اعترافه بان الاطلاع عليه ممكن فيما تقدم زمانا
الشيخ الحق منا قال انه لما كان اكثر الاجماعات المدعاة في كتب القدماء خلافية فينبغي للاخذ من جانبهم في حق تلك الاجماعات الكثيرة حملها على الشهرة
بناء على تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر بالمخالف حين دعوى الاجماع او بنا ومبل الخلاف على وجه يمكن جعلها مستند دعوى الاجماع مثلا لو قال
من العلماء لا يجب صلوة الجمعة عينا اجماعا وقال المخالف يجب صلوة الجمعة فيؤول قول المخالف على ان مراده على الوجوب التخييري لتجامع دعوى الاجماع
نفي وجوبها عينا او ارادتهم الاجماع على رواية بمعنى تدوينها في كتبهم منسوبا الى الائمة ويرجع على الاول من المحامل ولا ان لفظ الاجماع
في الاجماع المصطلح وارادة الشهرة منه عند الاطلاق مع عدم نصب قرينة اطلاق فلما لم يرد مع ارادة خلافه من غير قرينة وهو مستهجن واما ثانيا
ان اجماعهم لمن بعدهم بمنزلة خبر صحيح خبر به العدل عن امامه بلا واسطة فيعمل به العامل بالاجماع المنقول مع ان اكثر العلماء العاملين لم يعملوا
بالشهرة فارادة الشهرة منه من تدوين ذلك بينه ندليس تحقيقا اليهم حاشاهم عن ذلك و ثالثا ان من يعلم بدعوى الاجماع فيه والشهرة على الخلاف كيف
يحمل ادعاء الاجماع على الشهرة ورابعا ان اكثر القدماء لم يعملوا بالشهرة فكيف يدعون الاجماع ويريدون الشهرة التي ليست بطاعتين بها وهكذا
ان الداعي الى ذلك الحمل زعم ان الاجماع عند القدماء عبارة عن اتفاق الكل وهو فاسد لما مر ان الاجماع عندهم هو الاتفاق الكاشف
من دون اعتبار اتفاق الكل ويرد على الثاني ما ورد على الاول اولا وثانيا بزيادة وهو ان غير العامل بمجرد عدم الخلاف
عمن عرفه بعدا وثالثا يرد عليه ما ورد على الاول اولا وثانيا وثالثا مع زيادة وهو ان ذلك التاويل

الاطلاع على الاجماع ممكن فيه ما ذكرنا او لا في التقدير الاول وان اراد ان وجود المخالف بخلاف ...



عمري

[illegible]

يمكن في كثير من المواضع كما اذا ادعى الاجماع على وجوب شئ والمخالف بحرمته وثانيا بجز عليه ما ورد على الاول خامسا ويرد على الرابع منها اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وثانيا وثالثا ما ورد على الاول خامسا ورابعا ان كثيرا من المواضع المدعى فيها الاجماع فاقد للرواية وقد يعتمد بها تلك الاجماعات بحمله على الاجماع القطعي الذي يقول به الشيخ ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ان المشهور من الفقهاء المدعي عليه ان الاجماع لا يعتبرون اجماع الشيخ فكيف يحمل عليه وردا بعضا ما ورد على الاول ثانيا [illegible] الاكثر على [illegible] وقد يحمل تلك الاجماعات على الاجماعات المنقولة ويرد عليه اولا وثانيا ما ورد على الاول اولا وخامسا وثالثا ما ورد على الاول رابعا ورابعا ما ورد على الاول ثانيا ثم انه يظهر من جماعة كون الاجماع عند الفقهاء اتفاق الكل الكاشف وان الاطلاع عليه فيما قرب عليه من عصر الشيخ الى زماننا هذا غير ممكن ولاجل هذا لو عين حكما الاجماعات المنقولة فيما قرب عليه من زمن الشيخ الى زماننا هذا [illegible] الكلمة يحمل على الشهرة التي حمل عليها الشهيد حيث قال فكل اجماع يذكره الاصحاب فيما قرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستنده الى نقل متواتر وانما يحفون بالقرائن القطعية فلا بد من ارادة ما ذكره الشهيد من الشهرة ونقله بعض المتأخرين ان صاحب [illegible] قد جمعها على ما حمل عليه الشهيد من احد المحامل الاربعة وقد عليه انكار بنا على الحمل على الشهرة ضعيف وما ورد على الاحتمال الاول من الاحتمالات الخمسة وانكار بنائه على الحمل على احد الاربعة فيرد عليه ما ورد على الشهيد [illegible] في الحمل الثالث انه [illegible] لم يكن [illegible] عليه ثم يقول بعدما [illegible] الاطلاع على الاجماع وعدم الاجماع صريح في امكان الاطلاع عليه والامر دائر بين حمل كلام صاحب [illegible] على الغفلة [illegible] كلما كل ذلك الاعتنا على الغفلة [illegible] الاول [illegible] الثالثة كلما قيل في المسألة حكمها كذا اجماعا او بالاجماع او ما الاجماع او ان في المسألة اجماعية فلا بد من الحمل على الاجماع المصطلح اعني الاتفاق الكاشف [illegible] عليه اذ الاصل في الاستعمال الحقيقة وهل يحمل لفظ الاتفاق وما يشتق منه على الاجماع المصطلح ام لا مقتضى التحقيق [illegible] عند من عدا الشيخ من الخاصة من القدماء والمتأخرين [illegible] بين الاتفاق والاجماع [illegible] وجه [illegible] الاجماع [illegible] الاتفاق على [illegible] كاشف عن الواقع مع وجود المخالف والعكس فيما لو اتفق العلماء ولم يكشف عن الواقع [illegible] والاجماع في الاتفاق الكاشف [illegible] الاتفاق لاجل حصول الظن [illegible] بالحكم الواقعي [illegible] حكم لفظ الاتفاق قولهم المسألة كذا بلا خلاف او لا خلاف فيه [illegible] بعد التتبع [illegible] محمول على الاجماع المصطلح عند [illegible] الاتفاق اخص من [illegible] ثم [illegible] الاعتنا [illegible] النادر في بعض المسائل [illegible] يحمل الاجماع المذكور في كلام اللغوي والنحوي واهل اللسان [illegible] على الاجماع المصطلح [illegible] من جملتها كون المجمع عليه [illegible] والاجماع على [illegible] [illegible] الاخذ من طريقة العرف والعادة [illegible] اجماع العلماء [illegible] لا يحمل على المصطلح [illegible] على [illegible] الاجماعات المدعاة من [illegible] [illegible] على المصطلح اذ المجمع عليه في تلك المقامات من الموضوعات اللغوية

ضابطة الاجماع اما بسيط وهو الاتفاق الكاشف على قول [illegible] كالاجماع على وجوب غسل [illegible] او مركب وهو الاتفاق الكاشف عن [illegible] مسئلة او مسئلتين [illegible] في [illegible] ولا يوجد بينهما [illegible] والكلام الان في الاخير وقد عرفت انه على [illegible] من امثلة القسم الاول [illegible] القول [illegible] البيعة [illegible] العربية في [illegible] [illegible] الحكم [illegible] للاجماع المركب منها قول بعض [illegible] الجهر [illegible] الواجب [illegible] ممنوع من [illegible] على قول [illegible] خارج عنهما خارق للاجماع المركب وللقسم الثاني امثلة منها ان بعض الاصحاب [illegible] الرجل [illegible] خرق للاجماع المركب من غير [illegible] الحكم [illegible] كما [illegible] الامثلة السابقة [illegible] واحد [illegible] بعض [illegible] الاخر [illegible] لكل واحد من [illegible] اخر [illegible] في كل [illegible] في بعض [illegible] خرق للاجماع المركب [illegible] القسم [illegible] عليك [illegible] وللقسم الثالث [illegible] [illegible] خرق للاجماع المركب [illegible] ومنها قول بعض [illegible] غسل الجمعة [illegible] صلوة الجمعة [illegible] الاجماع المركب [illegible] المركب مع القول [illegible] كمسألة [illegible] وقد يكون بالعكس كالقول [illegible] الاجماعين [illegible] من [illegible] القول بوجوب [illegible] من [illegible]

في بيان الاجماع المركب

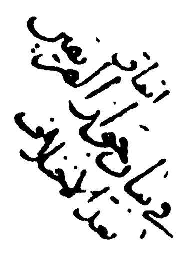
[illegible]

الاخر قولا بالتفصيل وهو ظاهر وتسميتها بمركبة لان المثلة لا اجماع المركب اختلاف الحكمين وهو مفقود والحاصل ان المناط في خرق الاجماع المركب
القول الثالث بل القولين اعم من ان يكون بالنسبة الى مسئلة او مسئلتين وحينئذ القول بالفصل والتفصيل بين موارد الحكم اعم من كون تلك الموارد متحدة
الحكم او مختلفة الحكم فيصير كل اعم من الاخر من جهة **اذا عرفت** ذلك فاعلم ان خرق الاجماع المركب اما عند غير الشيخ فلان الخرق بعد حصول العلم بكون — عند الاصحاب لا يجوزه
قول المعصوم في احد القولين خروج عن قول المعصوم واما عند الشيخ فلانه لو كان الثالث حقا لزم كون القائلين كلهم على الضلالة وهو ينافي
اللطف لا يقال هذا الدليل لا يتم الا بالنسبة الى القسم الاول لا القسمين الاخيرين لا بطريق الشيخ ولا من عداه من القدماء اما طريق الشيخ فلانا — في عدم جواز خرق الاجماع
لو فرضنا اختيار التفصيل في نفس الحكم لا يلزم خلاف اللطف لان كلا من القولين الكليين مخالف للاخر ويكفي ذلك التخالف في اظهار الحق واما
بطريق من عدا الخاصة فاختيار التفصيل كما لا يلزم القطع بالمخالفة كذا لا يلزم القطع بالموافقة لان الامام قائل باحد الكليين فاختيار
التفصيل يستلزم القطع بالموافقة والمخالفة معا ولا دليل على لزوم الاجتناب عن القطع بالمخالفة حتى في صورة القطع بالموافقة اللازم له فيمنع عدم جواز
خرق الاجماع المركب في تلك الصورة مع ان الاصل الجواز فانا نقول ان بناء العقلاء في تلك الصورة على لزوم الاجتناب عن المخالفة لئلا يحصل ويجعلونه محتمل
الموافقة والمخالفة فيبنون على احد القولين الكليين المطلقين فلو علم احد ان هذا الطريق ملازم للنفع والضرر القطعيين المتكافئين والطريق
الاخر ملازم اما للضرر فقط او للنفع فقط لاختار الاخير فيظهر ان ثمرة عدم جواز الخرق يظهر في مثل ما اذا اثبتنا نجاسة الغسالة بملاقاة العذرة بعينها
مبهمة في القول بنفي النجاسة بالاجماع المركب اذ القائلون بالنجاسة والطهارة لا يفرقون بين الموارد واما عند العامة فالمحققون منهم وافقونا في عدم
الجواز وبعضهم ذهب الى الجواز مطلقا وفصل ابن الحاجب بان الثالث ان رفع شيئا متفقا عليه لم يجز الخرق والا جاز ومثل للاول بما اذا وطي المشتري البكر
وجدها معيبا فقيل يمنع الوطي الرد وقيل يرد بالارش فالقول بانه يرد مجانا رافع لما متفق عليه اعني عدم الرد مجانا وللثاني بفسخ النكاح ببعض العيوب
فقيل بفسخ بالكل وقيل لا يفسخ بشيء منها فالقول بالتبعيض قول ثالث لا يرفع شيئا متفقا عليه بل هو موافق لكل من القولين في البعض وهذا — تفصيل القول بعدم الفصل
التفصيل جيد اذ الادلة التي تمسكوا بها من العقل والنقل لا دلالة فيها على عدم جواز الخرق في صورة التفصيل اما عدم دلالة الدليل العقلي على
الاجماع على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فلان المسئلة مختلف فيها فاين الاتفاق على نفي جواز الخرق واما الاية فلظهورها في سبيل كل المؤمنين
واما الروايات فلظهورها في جميع الامة **ضابطة** القول بعدم الفصل بين المسئلتين لا يخلو من احوال ثلث اما ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوص
اتفقوا على الحكم بعدم الفصل وذلك كما في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث نعتمد عليه باجماع بسيط او مركب كما لو لم نعلم حكم
تذكية المشكوك فيثبت تذكيته التي يثبت منها من جملة ما دل على جواز تذكية السباع فيحكم بجواز التذكية في الجميع بعد ثبوت الاتفاق على عدم الفصل واما
ان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن يفرق احد من الاصحاب بينهما فان علم اتحاد طريق الحكم فهو في معنى اتفاقهم على عدم
الفصل كما اذا علمنا حرمة الخمر بقوله الخمر حرام لانه مسكر فنحكم بحرمة المسكرات لاتحاد الطريقة في المسئلتين ومنهم لو زعموا علة في حكم بحرمة الخمر فانها
في غيرها من المسكرات ومن لم يجوزها لم يجز مطلقا لاتحاد الطريق فلا يجوز الفصل كالصورة الاولى ومثال العلم بها من ورث العمة وورث الخالة من
منع احدهما منع الاخرى لاتحاد الطريق ومثله زوج وابوان ومرة وابوان فمن جعل للام ثلث اصل التركة كابن عباس لم يفرق بين المقامين ومن جعل لها
ثلث الباقي كما في ابن سيرين فصار الى الزوج مثل ابن عباس وفي الزوجة وعكس اخر على ما حكاه بعض الاصحاب وان لم يعلم اتحاد الطريق فعن قوم جواز الفصل
منهم العلامة كما حكاه بعض الاصحاب قال الحق جواز الفرق لمن تعبدهم عملا بالاصل للمسلم عن معارضة حكم مجمع عليه ومثله وهو حسن على ما في
لصاحب المعالم حيث قال بعد ان نقل جواز الفصل عن قوم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز اذ الامام مع احدى الطائفتين ولا ندري [illegible] انما
يتم اذا علم عدم خروج الامام عن القولين والمفروض في هذا القسم عدم ثبوت الاجماع وما قبله من ان بناء كلامه على وجود قول الامام في القولين في جميع
الصور المذكورة ومنه يتم عدم جواز التفصيل فيه مما فيه **ضابطة** اذا اختلف الامة على قولين قطعا بانتفاء الثالث فاما ان يدل على احدهما دليل — فيما لو تعارض القولان في الاجماع المركب
اجتهادي قطعي او ظني او فقاهتي فهو حجة كما في مسئلة وجوب التعبد وحرمتها ان قام دليل اجتهادي على احدهما وكما في مسئلة الفسخ بالعيوب فان الدليل
الفقاهتي دال على عدم الجواز لان النكاح قد حدث والاصل عدم انفساخه حتى يثبت الجواز بالدليل والا ففيه قولان التخيير اختاره الشيخ وقول بطرح القولين
والرجوع الى مقتضى الاصل وذلك منسوب الى بعض الاصحاب وربما يتوهم كون هذا النزاع منافيا لما تقدم من عدم جواز خرق الاجماع المركب عند الاصحاب
مطلقا كما عليه صاحب [illegible] حيث قال في جواز الخرق وعدمه والمتجه على اصولنا المنع مطلقا لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا فالحق مع واحدة منهما والاخرى
على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد انتهى وبذلك علم ابتناء الاصحاب على عدم جواز خرق
الاجماع المركب وكذا يظهر كون هذا العنوان من المعالم تكرارا حيث ان هذه المسئلة عين المسئلة السابقة وهي جواز خرق الاجماع المركب ويمكن دفع المنافاة
الثانية بانهم في مسئلة الخرق في مقام الاطلاق والاعمال وهو انه هل يجوز احداث الثالث ام لا وفي تلك المسئلة في مقام انه لو حصل التعارض بين
القولين قطع بان الامام قائل باحدهما ولم يكن مستندا لدليل دال على احدهما فهل الحكم هو التخيير كما نسب الى الشيخ او الرجوع الى الاصل في مقام العمل

ولا ريب في جواز اتفاق الفريقين بعد اختلافهما على احد القولين بناء على طريقة المتقدمين والمتأخرين وانما الخلاف في جواز ما ذكر بطريقة وجهان اظهرهما ذلك سيما اذا حدث ما يعارض الاجماع ... نتائج

في انسداد العمل بطرح القولين

فكلامهم هنا في مقام كيفية الاجتهاد في مقابل القولين وهنا مقام بيان كيفية العمل فلم يحصل التنافي نعم لو فرض عدم جواز احداث القول الثالث مقابل القولين اعم من ان يكون الحكم في مقام العمل التخيير او الاحتياط او الرجوع الى الاصل وبما ذكرنا يندفع منافاة لزوم التناقض بين الحجتين لكن لقول ما التفصيل المذكور في البحث السابق وهنا ما نظيره في الاحتمال في بحث تعارض الاخبار من الحكم بالتخيير وامكن الاحتياط فيه لانه نعلم ان بنائهم على التخيير من وجه للمتعبد بهم في عين مقام المناقشة بانه حكم ببطلان الطائفة الثالثة بطريق اولى بالنسبة الى الثانية مع انهما ما طلبا في الواقع ولا وجه للاولوية بعد القطع بان احد القولين للامام وان كلا من الطائفتين على الباطل من دون فرق اصلا ولكن التحقيق يدفع المناقشة المذكورة لان المراد ان الطائفة الثانية لما كان قولهم بالبطلان في الواقع فقط من غير ظهور بطلان قولهم في ظاهر النظر لاحتمال كون الامام فانه لا بد من حكم ببطلانه وحجية احد القولين فالطائفة الثالثة يحكم ببطلان قولهم ظاهرا لعدم ثبوت الاجماع وعدم خروج الامام عن احد القولين بخلاف الثانية فانهم لا يحكمون ببطلان قولهم في ظاهر النظر فحيث كانت الطائفة الثانية باطلة فالثالثة بطريق اولى لبطلان قولهم ظاهرا ووافقا وجب عرضه على ما ذكر فاعلم ان بعضهم استشكل القول بطرح القولين والرجوع الى الاصل او التخيير لا دليل عليه نعم ان اراد العامل به انه واجب عقلا فعليه انه لا دليل عليه من الادلة الاربعة كتابا وسنة واجماعا وعقلا اما انتفاء الاول فواضح واما الثالث فلانتفاء الخبر الدال عليه نعم ورد الخبر الدال على ثبوت التخيير في مقام تعارض الاخبار واما في تعارض القولين فلا وكذا الاجماع لما ترى من اختلاف الاصوليين في المسألة واما العقل فلا يدل لو جوز الاستقلال بالتخيير في مقام تعارض القولين وان اراد انه واجب مقدمة لتحصيل رجحان الاخذ بالقول الواقعي للامام فهو مسلم فيما دار الامر بين المحذورين كالوجوب والحرمة الواردة على موضع واحد كما في السجدة فان مجرد العلم الاجمالي بقوله لا يوجب الا الاخذ وكونه مكلفا به فيما دار الامر بين المحذورين نعم ان علم تفصيلا او اجمالا وامكن الاحتياط تم القول بلزوم الاخذ واما فيما ذكر فلا مع انه يلزم التكليف بما لا يطاق اذ مقتضى القول بوجوب الاخذ بالقول الواقعي للامام ترتب العقاب على تركه الحال ان التخيير لا يلازم القطع بالاخذ به لاحتمال كون احد القولين الذي اختاره المكلف هو الباطل من القولين فيلزم ح ان يكون معاقبا وهذا عين التكليف بما لا يطاق وان اراد مرتبة ما هو المخالف القطعي لما عليه الامام ففيه ان الدليل على حجية المخالفة القطعية ... ما ذكرنا في مسألة وجوب السجدة عن موجبها فان قلت ان طرح القولين يقطع بانتفاء البراءة الاصلية قلنا انا نريد بانتفاء البراءة بالنسبة الى المتناقضين فهو مسلم ولا يضعف ان اراد بالنسبة الى القائلين فلا يلزم كون الحكم القاطع في حقنا البراءة الاصلية على المدعى لعدم الجواز الاثبات وان اريد ان بنا العقلاء على التخيير فانه تم بل هم ربما يحكمون بالتخيير بدلا بالحكم بالاحتياط واجراء قاعدة الاشتغال وربما يتخيرون فلا وجه لاطلاق القول بانهم يبنون على التخيير والتحقيق انه لو كان احد القولين موافقا للاصل يؤخذ به كمسألة الفسخ بالعيب وعدمه ووجوب الغسل عند طلوع الفجر وعدمه والا فينبغي التفصيل بانه ان لم يكن احد القولين متعلقا بحكم المجتهد وعمله كما يقع نظائره في ابواب المعاملات اذ مرجع منهم الى ان التركة ينتقل ... من الاب والاخ ونحوه الى انه ينتقل الخنثى من الاب وعلم انتفاء الثالث من البعض فان احدهما قول الامام بلا ريب لم يجب عليه الاخذ بل يجوز عدم معلوم وحينئذ يعلم وجوبه لا جواز يحكم بالحرمة لان الاصالة في الفتوى الحرمة لقوله تعالى ان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولا دلالة لحرمة العمل بالمخرج ما خرج وبقي المشكوك فان قلت هذا الافتاء ملزوم للفسخ خروج المنهي قلنا لا نم دلالة في مثل تلك المقامات فتدبر وان كان احدهما متعلقا بعمله فاما ان يمكن الاحتياط كقول بعض بوجوب الظهر في الجمعة عينا واخرين بوجوب صلوة الجمعة كذلك فيقطع بانتفاء الثالث وبان احدهما للامام فينبغي الاحتياط والجمع ولذلك من قبيل الاجمال في المراد والحكم فيه هو الاحتياط وان كان احدهما متعلقا بعمل المكلف لا يمكن الاحتياط كما في مسألة وجوب السجدة وحرمته عند قراءة العزيمة في الصلاة فحكم فيه قولين مال اليه والتخيير ثم منه هو التخيير لان في الاصحاب الاتفاق على التخيير في المسألة فان القائل بالرجوع الى مقتضى الاصل غير ... بعض الاصحاب وما حكاه بعد الاجماع يوجب الظن بترك المخالفة القطعية في محل الفرض اعني فيما دار الامر بين المحذورين مع العلم بان احد القولين للامام وانه لا يشك في كون احدهما حكم الله والمظنون اشتراك القائلين معهم بعد ملاحظة الاجماعات المنقولة والاخبار الواردة والاستقراء في ابواب الفقه للفقيه ظن بالمسألة الفرعية منها حجة فلا يتوهم بطلان المسلك بهذا الظن فان الحكم بالتخيير هو انفع للاحتياط من جهة ان الرجوع الى الاصل طرح لقول الامام قطعا فلا التخيير فلا يقطع فيه بالمخالفة ولا الموافقة وعليه بنا العقلاء ايضا فيما هو فيه. ضابطة لا ريب في انه يجوز اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين بناء على طريقة القدماء في الاجماع لامكان اتفاق المجلس مستجمعا من العلماء وفيهما يكون الامام فيهم ايضا الا ان ... القليل الملا فيما وحاول بعضهم ثم بعد ... اتفقوا على النجاسة بان القليل على نجس بالملاقاة فيمكن كون الامام من الطائفة الاولى فان ... او بالاتفاق ومن الطائفة الثانية انه بانكار القول بعد الاتفاق او الاتفاق وكذا لا ريب في جواز ذلك ايضا على طريقة المتأخرين لامكان الحدس او الامر بخلاف الاصحاب واتفاقهم على قولين بان احد القولين للامام ثم اتفقوا على قول واحد فحصل الحدس ثانيا بانه قول الامام ايضا وكذا لا ريب في جوازه على طريقة العامة والخاصة ... على طريقة التبع ... صاحب ... يحكم بالحجية ثانيا بالتخيير اتفاقهم بعد الاختلاف اذ ذلك ... القول الاخر ... من انه ... بانه لنا ان يقول انه لا يجوز لكونه



التخيير ثم وطاً بعد الوفاق بعده وعلى هذا الاحتمال يصح الإجماع بعد الاختلاف واستحسنه صاحب المعالم ثم بعد نقل الاعتراض عنه ونقول لعل المحقق حمل التخيير في كلام الشيخ على ما بينا من التخيير في مقام الجهل بالحكم الواقعي ولذا اعترض عليه بما ذكر من الاحتمال في كونه مشروطاً بعدم الاتفاق وعلى هذا الاحتمال يتجه منع إمكان الوفاق بعد الخلاف ولكن الحق أن مراده التخيير الاستمراري بمعنى أن الحكم الواقعي هو التخيير بعد عدم ظهور الإمام الحق الواقعي لئلا يلزم خلاف اللطف الذي عليه بالنسبة إلى الطائفة اللاحقة كما نقلنا عن الشيخ فالاتفاق بعد الاختلاف مستلزم لبطلان القول الآخر في الواقع وهذا مناف للتخيير الاستمراري الثابت في الواقع عند عدم ظهور حقية أحد القولين بزعمه فجواز الاتفاق ممتنع نعم يرد على هذا المعنى أن الحكم بعدم جواز الإجماع بعد الاختلاف بناء على التخيير الاستمراري لا يتم قبل انقضاء حضور وقت العمل لجواز كون أحد القولين باطلاً ولذا اتفقوا على الآخر بعد الاختلاف ولا يلزم منه خلاف اللطف أيضاً نعم لا يجوز ذلك بعد حضور وقت العمل إذ الوفاق كاشف عن بطلان أحد القولين فيلزم خلاف اللطف إلا أن يقال إن مراد الشيخ ليس التخيير مطلقاً حتى قبل حضور وقت العمل بل مراده بعد عدم ظهور الإمام الحق الواقعي فحكمه على امتناع الوفاق بعد الخلاف في محله لكنه يرد على الشيخ اعتراض آخر على قاعدة اللطف في الحكم بحجية المتفق عليه منهما إذ لو اختلف الإمامية على قولين في مسألة لا يجري فيها التخيير الاستمراري كقول طائفة بالوجوب وأخرى بالحرمة ولم يكن كتاب ولا سنة مقطوع بها يدل على حقية أحدهما فلو كان الحكم بالنسبة إلى اللاحقين أحد الأمرين بالتخيير البدوي لزم تقريرهم على التحير والضلالة وهو منافٍ لقاعدة اللطف **فإن قلت** إنهم مخيرون في الاعتقاد لا في العمل لعدم إمكان الأخذ إلا بالتخيير البدوي **قلنا** وإن كانوا غير متحيرين في مقام العمل الظاهري وأما في العمل الواقعي فهم متحيرون وهم في الضلالة لإمكان كون متعلق العمل الواقعي هو الذي تركه المكلف واختار غيره ومقتضى قاعدة اللطف عدم مطابقة اعتقادهم للواقع أو علمهم به وعصمتنا عن الشك ولذا حكم بالتخيير الاستمراري في الواقع فيما إذا اختلف الأمة على قولين في المسألة مما يجري فيها التخيير الاستمراري كوجوب القصر والجمعة مع عدم ظهور الإمام الحق الواقعي ولولا الذي ذكرنا لما وجب عليه الحكم بالتخيير في نفسه لإمكان الحكم بالتخيير البدوي بقاعدة لانتفاء بين اللطف العمل الظاهري **ضابطة** الإجماع السكوتي عبارة عن حكم بعض المجتهدين بشيء واطلاع عليه الباقون فسكتوا وهو ليس بحجة عند محققي العامة أما عندنا فلما عرفت أن الإجماع المعتبر هو الاتفاق الكاشف ومن الظاهر أن السكوت أعم من الاتفاق لاحتمال التوقف والتمهل للنظر أو لتجديد واحتمال التقية في الإنكار وأما عندهم فلما عرفت من أن الإجماع عندهم هو الاتفاق والسكوت أعم منه ولذا ذهب إلى التصويب كل مجتهد **فذلكة** هل يجوز التفاسير في الإجماع المركب بأن يقول الأول بقول الثاني وبالعكس مقتضى التحقيق الجواز عقلاً وإن فرضنا عدم الاطلاع بوقوعه أما على طريقة القدماء فيمكن حصول الاطلاع على الاتفاق الكاشف عن دخول شخص المعصوم في الجمعين بحيث سئل المسائل الجمعين المشتملين على المعصوم جملة الأمر حكم ما القائلين بالملازمة فقال البعض منهم بالاتفاق والباقون بالعدم ثم سئل عنهم في زمان آخر فيما كان الشطر مع العلم الإجمالي بكون المعصوم في جملتهم في الزمانين والقول بامتناعه تمسكاً بامتناع رجوع المعصوم عن قوله في غاية السقوط إذ نحن في صدد بيان جوازه في العقل لا بل لو قلنا بوقوعه في الخارج فلا يجد منه فيجب حمل أحد قوليه على التقية ونحوها من المصالح وظني أنه لم يقل بعد الاعتراف بإمكان تحقق التعارض بين الإجماعين المحققين على طريقة القدماء كما مر الإشارة إليه لا ريب فيما ادعينا وأما على طريقة المتأخرين فجوازه أظهر من أجل احتمال بقاء الإمام على قوليه في الزمانين **مسائل الأولى** في حجية الشهرة والكلام فيها يقع في مقامين **الأول** في الشهرة المنضمة إلى الرواية الضعيفة ويسمى تلك الشهرة بالشهرة في الفتوى وهي مطابقة واستنادية والمراد بالأول أن يفتي المعظم بما يطابق مضمون الرواية الضعيفة من غير أن يستند في فتواهم إليها كما لو وجد المشهور أفتوا بنجاسة العصير العنبي إذا غلا واشتد من نقل تمسكهم في ذلك برواية ثم وجدت رواية ضعيفة مطابقة له وبالثاني فتوى المعظم بحكم متمسكاً منهم في ذلك برواية ضعيفة كما لو حكموا بالاجتناب متمسكاً برواية ضعيفة وهي دع ما يريبك ونحوها من روايات الفاطمي سنداً **إذا عرفت** هذا فاعلم أنه لا كلام في التحقيق من ذهب إلى حجية الرواية المنضمة إلى الشهرة في الفتوى خلافاً لشرذمة منهم لأن كلاً منهما منفرداً ليس بحجة وانضمام غير حجة إلى غير حجة لا يصير غير الحجة حجة كما أن انضمام الحجة إلى هو واضح الفساد وسنثبت وإنما الكلام في أن حجيتها من باب الوصف كحجية الدليل الحقيقي على اعتبار أو من باب أنه ظن مخصوص دل على اعتباره دليل قطعي من الكتاب والسنة أو الإجماع والأقرب الأول لأنا إن فرضنا عدم حجية الشهرة تمسكاً بانتفاء المشهور إلى عدم حجيتها فلا ثم تلك الدعوى في ضمها إلى الرواية مع أنه لم يقل بأنها بهم إلى الحجية لم نقل بعدمه وكذا نقول في الخبر الضعيف وإن كان غير حجة بنفسه لأنه آية النبأ لكن دلالتها على عدم حجيته حتى انضمامها إلى الشهرة ممنوع لمكان الاعتبار أظهر أن ما يمنع عن حجية الشهرة من أدلة الشهرة وكذا ما يمنع عن حجية الخبر الضعيف من آية النبأ إلا دلالة لها على المنع حال الفرض ولكن لما كان اعتبار كل دليل موقوفاً على وجود المقتضي وانتفاء المانع فلا بد من بيان وجود المقتضي ثم نقول لا ريب في بقاء التكليف وفي انسداد باب العلم التفصيلي في أغلب الأحكام التي نقطع بالتكليف فيها بالنسبة إلينا فالتكليف حينئذٍ إما الاقتصار على المعلومات والعمل بأصالة البراءة في غيره أو الاحتياط أو تحصيل العلم التفصيلي أو العمل بالظن والأول مستلزم للخروج من الدين والثاني لتعسر الحرج المنفيين موجبين لاختلال النظام والثالث تكليف بما لا يطاق فتعين الأخير وإذا انفتح باب العمل بالظن فإما أن نقتصر بالعمل بظواهر الكتاب وصحاح الأخبار فيلزم ما يلزم على التقدير الأول من انسداد باب الأكثر وإما نتعدى إلى سائر الأسباب الظنية فإما أن نتعدى إلى الخبر الضعيف المجبور بالشهرة أو غيره كما نتعدى إلى غيره من الأسباب أو بعضها

في الإجماع السكوتي

في بيان حجية الشهرة وما يتعلق بها

واما حجية الشهرة ومنقول الاجماع والاجماع الظني وعدم الخلاف وحكم تعارض الشهرتين فيظهر انه من مبحث حجية الظن لعمل في حجية الكتاب لكان ظن السند في الحجية [illegible]
ظني الدلالة ولو قيل ان خطابه يشمل المعدوم وضع الخطاب بالقول وان مخاطبة بلا قرينة وكان المعدوم من ظنية الدلالة ايضا بمنع عموم الخطاب بمنع عدم القرينة بعد اختلاف لسان المشافه والمعدوم ووحدة
ولا اقل من احتمال كونه قرينة فلا قطع ثم الحق حجية الظن الحاصل منه من باب الظن الخاص لا المطلق ولا عدم الحجية وذلك للاتفاق المسلمين على بما وجد تبناعلى العمل بظواهر من نصوص واحتجاج اصحاب الائمة دائما بالحجة
ولبنا اصحابنا على الافتاء بالعمل بمقتضاه وبنا العقلاء عليه في الاجماعات المحكية والاخبار الدالة المتواترة كما اعرض المتعارضات عليه وحمل المتقابلين وانه لا يبعد ضعف ذلك بعض التعصب لكن خطاب مغلق

وظاهره حجية الظن اراده خلافه بلا قرينة والاحتمال الناشي لا بعتبر كما ستعرف تمامه

النعلى الى غيره والاول هو المحكم والثاني مستلزم للترجيح بلا مرجح او لترجيح المرجوح ذلو لم يكن هذا اقوى من تلك الاسباب الظنية لم يكن اضعف منها فتعين
الاول حجية من قال انه حجة لاجل كونه من الظنون الخاصة امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اي تفحصوا لاحتمال الكذب في الاصل او التحصيل
التبين او التفحص بمحلاحظة فطابق مضمون الخبر مع فتوى المشهور وفيه اولا ان المتبادر من التبين العلم لا الاعم منه ومن الظن فلو قيل بتبين موت فلان
عند ظنهم منه العلم فلا دلالة للاية على كفاية الظن ولو سلمنا كونه حقيقة في الاعم لقلنا انه مطلق وهو بالنسبة الى الفرد الظني مشكك بالتشكيك
المضر للاطلاق وثانيا سلمنا الاعمية والتواطؤ في الافراد وانها تامة الدلالة ولكنها ظنية والمسألة اصولية فان قلت الاجماع القاطع
قائم على اعتبار الظن الكائن في الفروع فهو حجة في الاصول بالاجماع المركب قلنا ثبوت الاجماع القاطع على اعتباره في الفروع حتى بمثل الظنون
المخصوصة اول الدعوى بل حجيتها تماما هو من باب الوصف لدليل العقل فتامل ومنها قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب
فيه وكله ما من ذلك العموم فشمل ما نحن فيه بمقتضى اصل وضعها وفيه اولا ان كلمة ما وان افادت العموم الا ان المراد بما اشتهر هنا الحديث بين
المتعارضين فلا ربط للرواية بالمعنى اعني الشهرة في الفتوى فان قلت العبرة بعموم اللفظ والمورد غير مخصص قلنا ليس هذا تخصيصا للعموم بالمورد
بل تخصيص العموم بالمورد فلو قيل هل تنفعل البئر بالملاقات فجيب بان ما كان كرا لا ينفعل فلا يدل هذا على عدم انفعال الكر من غير البئر بالملاقات بل
المعنى ان الكر من البئر لا ينفعل وان كان العلة عامة فان قلت نقل الاستدلال بها من جهة النص بالعلة وهي عامة شاملة للمقام قلنا
عموم العلة هنا اول الدعوى فان الاجماع اخص من المشهور فان قلت يحمل الاجماع الواقع في الرواية على المشهور بقرينة السياق قلنا يحمل لا اشتهار على
الاجماع وهذا اولى من حمل المجمع عليه على المشهور لندرة الاستعمال في لفظ الاجماع وارتكاب التقييد في لفظ الاشتهار والتبادر
وثانيا سلمنا ان الرواية نص في الدلالة على المراد ولكنها ظنية والمسألة اصولية ثم اعلم انه اذا كانت للرواية المنجبرة بالشهرة جزءان وافق المشهور
بمضمون احد الجزئين دون الاخر فاما ان يقطع بكون تمسك المشهور غير تلك الرواية او يحتمل ذلك او يقطع بتمسكهم بنفس الرواية ففي الاول
يكون الشهرة جابرة لمضمونها المفتى به فقط من غير كون تلك الشهرة جابرة للسند نعم لا يجوز التمسك بتلك الرواية الا بعد الانجبار وفي الثاني يحكم
بكون الشهرة جابرة للرواية بحسب المضمون كالاول لا السند الا ان الفرق ان ما حكم به في الصورة الاولى من الحجية للرواية بعد الشهرة انما كان من باب
الاحتياط وهنا لاحتمال الاصل لا الاعتبار في المقامة وفي الثالث اما ان يقطع بان عمل المشهور بالرواية ليس الا لوجود قرينة عندهم دالة
على صحة الجزء من مضمونها الذي يطابق المشهور او يقطع بان عملهم لاجل قرينة دالة على صحة السند او يشك في ذلك بعد العلم بوجود قرينة على
الامرين ضرورة ان علمهم بالرواية الضعيفة لا يكون لا مع احد الامرين فالصورة الاولى والثانية حكمها كالصورتين الاولين من الصور
الثلاث في مدخول التجاوز عن محل الجبر بالشهرة اجتهادا في القسم الاول وفقاهة في الثاني واما الثانية فهي منقسمة بملاحظة
الخبر المنجبر الى اقسام المشهور اما افتوا بخلافه او سكتوا عنه او افتى جماعة منهم بالوفاق واخرون بالخلاف ففي الاخير يجوز التجاوز الى المعمول الغير المنجبر
اذ القرينة الدالة على صدق السند موردة للوصف الذي عليه بناء المجتهد والمفروض وجوده في المقام واما الصورة الاولى من منقسمة
الى قسمين فما يظهر خطائهم في دلالة متن الرواية او لا فعلى الاول يجوز التعدي الى المضمون الغير المنجبر الذي افتوا بخلافه وعلى الثاني لا يجوز ومحل
الكلام انه كلما ظهر بحسب الرواية صحته فالتعدي جائز والا فلا على التفصيل المذكور المطلب الثاني في حجية نفس الشهرة كما لو ذهب
في مسألة الى قول والنادر الى اخر ولم يوجد دليل على احدهما فهل هذه الشهرة حجة ام لا بل يجب التوقف والرجوع الى الاصل او ما هو مقتضى
القواعد العقلية والنقلية فيه قولان الاول الحجية وهو محكي عن العلامة في نهاية الشهيد في ذكرى واستشكل في الكل
ولكن اختار الثاني ومحكي في الذكرى عن بعض الثاني المنع كما هو المحكي عن ابن ادريس في السرائر والعلامة في ذكرى والمقدس الاردبيلي في مجمع
الفائدة وبحر العلوم في بعض رسائله وفي التمهيد للثاني وهو الذي اختاره والمعتمد الاول اذ لا شك انا علمنا اجمالا وقطعنا وجدانا ان العمل
بكل تقوم ووضعهم لم يقولوا ما لم يكن مستند لعدم علمهم بمورد دليل عندهم وان خفي ذلك فيه دليل على احتمال التعبد ثم حصل لنا
الظن القوي بكون ما اعتقده على ما هو لو ابحثنا مطابقا للواقع بحيث لو حصل لنا العلم به لو افقناهم فيه فهذا الدليل التعبدي خطا جميع تلك
الاعلام تحصل مما ابحثنا من القطع اولا والظن ثانيا الظن القوي بالحكم الذي يحصل في اعتبار الدليل الرابع الشامل لمثل هذا الى ان اكثر الاحكام
او كثير منها يثبت بالفتاوى المنجبرة فلولا اعتبارها لزم ما الشهرة تعطيل كثير منها ولو اذا وجب الاخذ بالخبر الذي اشتهر الفتوى بمضمونه وان كان
السند غير صالح للحجية وجب الاخذ بالشهرة الخالية عن الخبر ايضا لعدم تأثير الخبر وفيه نوع بعد الفصل بين الصورتين فكر هكذا قيل ثم انه قد يستدل
التمهيد في حجية الشهرة بان عدالتهم تمنعهم عن الاقدام على الافتاء بغير علم ولا ملزوم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل ويقوى الظن في جانب الشهرة
ويضعف في جانب الخلاف بان العدالة تؤمن منها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد فلا يلبس بما بوافق من الفتوى وبان الشهرة التي يحصل منها قوة الظن
الحاصلة قبل الشيخ والا ما بعده فلا واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمان الشيخ وان خبر المعد ضعيف منقطع نحاصل كلام

قوله في غير احد الشهرة

اصل في الكلام على السنة السنة لغة الطريقة واصطلاحا على ما ذكروه قول المعصوم او فعله او تقريره

سبا بحجية للاية وفيه وجوه الاول ان المتسامين لا يعملون بخبر الواحد اذا كان المنقول تمام المعنى فنقله في زمن الخطاب والمعانقة في ذلك الزمان ما هو الخبر الا جماع

وثانيا ان الاية ظنية والمسألة اصولية فتدبر الثالث قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الاية ولا ريب ان الاطلاع على الاجماع داخل في التفقه ونقله للغير داخل في الانذار وفيه ايضا انه لو لم يمنع دلالة الاية لنمنع اعتبارها لانها ظنية فان قلت لم لا يجوز ان يتمسك في حجية الاجماع المنقول بالاجماع كما تمسك في حجية الخبر الواحد قلنا هذا الاجماع اما محقق فليس بثابت ومنقول فالتمسك به في حجية الاجماع المنقول دور ثم انه ينبغي التنبيه على فوائد الاولى

في بيان امور الاول لا يشترط في اعتبار الاجماع المنقول ان لا يكون الاجماع في المنقول عنه المسبوق بالخبر الحادث في زمان المجمعين وهو مناط الثاني هل الاجماع المنقول معتبر مطلقا وان لم يخبر الناقل بخلاف ما ادعى عليه الاجماع والحق ان المسألة تنحل الى صور الاولى العلم بان الناقل لم يخبر بخلاف ما ادعى الاجماع ولا شك

في اعتبار الثانية الشك في اصل المخالفة وهي كالاولى في الاعتبار الثالثة العلم باخبار الناقل خلاف ما ادعى عليه الاجماع قبل نقل الاجماع وذلك ايضا معتبر والوجه الرابعة العلم باخبار الخلاف بعد النقل وذلك غير معتبر والوجه الخامسة العلم بالمخالفة والشك في التقدم والتأخر وذلك ايضا معتبر فتدبر الثالث ان اجماع المنقول هل يعتبر مطلقا او ما لم يكن المعظم على خلافه فيه صور الاولى وجود الشهرة على خلاف الاجماع

المنقول ولا ريب في عدم اعتبار العد لوصف الثانية وجود الشهرة على وفقه فلا ريب في اعتبار الثالثة وجود الشهرة في القدماء على وفقه ومن المتأخرين على خلافه ولا شك في اعتبار المأخوذ من تقدم الشهرة عند القدماء على الشهرة المتأخرين الرابعة عكس الثالثة ولا ريب في عدم اعتباره والسر وعليك بمراعاة المقامات فان الصور غير منحصر فيما ذكر الثانية من الفوائد اعلم انه اذا وقع التعارض بين الاجماع المنقول والخبر الواحد يجب تقديم الخبر لان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه ضعيف بالنسبة الى الظن بوقوع الخبر واذا تعارض الاجماعات المنقولان فاما كلاهما من القدماء او من المتأخرين ومختلفان وفي الصورة الاخيرة يجب تقديم الاجماع المنقول من القدماء على الاجماع المنقول من المتأخرين لان الظن بوقوعه في زمان القدماء اقرب من الظن بوقوعه في زمان المتأخرين واما في الاولين فيرجع الى المرجحات الخارجية ثم اعلم ان الاجماع المنقول لا يعتد بالوصف لمن عاصر الناقل اذا توافقا في التحصيل والتتبع وتحصيل الكتب الاستدلالية الثالثة من الفوائد في ان الاجماع المنقول كالخبر ينقسم الى مسند ومرسل والاول الى صحيح وحسن وموثق وضعيف في ساير الاقسام من علو السند وغيره فكما يتفاوت اقسام الخبر بحسب تفاوت المراتب المذكورة كذلك الاجماع المنقول ثم ان الاجماع المنقول هل يعتبر مطلقا او مع العلم بان ناقله لم يرد الا الاجماع اللطفي المنسوب الى الشيخ والحق ان المسألة صور الاولى القطع بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الناقل ولا ريب في حجيته الثانية عكس تلك اي القطع بحجيته عند الثالثة الشك في مذهب الناقل فلا ريب في ما بين الصورتين غير انهم اذ الناقل لما علم بعدم حجية الاجماع اللطفي عند الاكثر فكلما ادعى الاجماع واراد الاجماع الشيخ وجب عليه نصب القرينة والا لزم التدليس فكل اجماع ادعاه الشيخ ونحوه يحمل على الاجماع المصطلح عند القدماء ما لم ينصب القرينة على الخلاف ثم اذا تعارض الاجماع الذي نقله من لا يعتبر الاجماع اللطفي والاجماع الذي نقله من يعتبره فمقتضى التحقيق تقديم الاول اذ العلم بالاجماع المنقول لا يكون الا من باب الوصف ولا ريب ان حصوله في الاول اظهر تدبر حجية المنكرين لحجية الاجماع المنقول امور الاول ما هو منه العمل بظن خرج منه الواحد من الخبر وبقي الاجماع المنقول وفيه ان المخرج للاجماع المنقول ان تحت ذلك الاصل سيجيء بيانه في بحث حجية الظن انشاء الله تعالى الثاني ان الاجماع من اقوى دليل من ادلة الفقه وكل اصل من اصوله لا يثبت بخبر الواحد وفيه منع كلية الكبرى بقبول السنة وهي من اعظم ادلة الفقه بخبر الواحد فان قلت مراد المستدل ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل من اصوله لا يثبت بالواحد بل يحتاج ثبوته الى القاطع لا قطع في المقام فان قلت مراد المستدل ان كون الاجماع المنقول بالواحد حجة اصل من الاصول وكل من اصوله لا يثبت بالواحد بل يحتاج ثبوته الى القاطع ولا قاطع في المقام قلنا نحن لم نتمسك في حجيته بخبر الواحد سيجيء ان حجية الاجماع المنقول لاجل دليل الرابع القاطع فانتظر ضابطة

في حجية عدم العلم بالخلاف اعلم ان عدم العلم بالخلاف اما بان تفحص المجتهد في تحصيل المسألة لا يصل الحد يوجب العلم بعدم الخلاف او بانه تفحص وتجسس الى ان حصل له العلم بعدم الخلاف والمتعارف من التعبير عن القسم الاول قولهم هذه المسألة مما لم اعرف فيه مخالفا او لم يجد فيه خلافا والقسم الثاني ينقسم الى قسمين اذ العلم بعدم الخلاف اما ان يصل الى حد يورث العلم بالاتفاق او لا يصل الى ذلك لامكان كون ذلك العلم ناشيا عن كون بعض العلماء متوقفا في المسألة ويعبر عن القسم الاول بقولهم خلاف في المسألة او لا خلاف فيه بين الاصحاب ثم اعلم ان عدم العلم بالخلاف ان كان من قبيل الحصول الوصف بالحكم الشرعي فهو حجة والدليل على حجيته هو الدليل على حجية الشهرة المجردة ونضعيف الشبهة ههنا هو التضعيف ثمه والجواب الجواب والعجب صاحب المعالم حيث استند في مباحث الاخبار بما يدل على كفاية الظن ثم عن سد باب العلم ومعترك ذكره هذا المقام ما ينبغي التوقف مع ان الظن الحاصل من عدم الخلاف ربما يكون اقوى من كثير من الظنون الحاصلة من الاخبار سيما اذا كان القائل في غاية الكثرة الفصل السادس في السنة لغة واصطلاحا



السنة لغة الطريقة ويقال سنة فلان ويراد طريقته ومنه ما السنة واصطلاحا على ما قالوه قول المعصوم او فعله او تقريره والمراد من الاول اعم من الكتابة والاشارة ومن الفعل اعم من الترك ثم ان بعضهم ضبط المذكورات بكونها غير عادية وفيه توقف وعلى ى تقدير عدم اعتبار الاصطلاحا

ولعل المراد من القول اعم من مثل الكتب والاشارة ومن الفعل اعم من الترك والتقرير ثم ان بين السنة والحديث بحسب المعنى عموم من وجه لصدق السنة على المعنى المصطلح من نقل المناسب الى الكلي لا الكل

الى الفرد والمنقول اليه حدا الامور لا كل واحد منها الاصل بالفعل نقيض الغلبة ثم الخبر المرادف للحديث اما متواتر وهو ما يفيد العلم بسبب كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فاستقلت الكثرة

في افادة العلم ام انضمت الى القرائن الداخلة فتعريفه ما نقله جماعة يفيد العلم بنفسه لا يطرد لدخول خبر الثلاثة لافادة العلم بضم القرائن الداخلة فيه لا ينبغي متواتر اصطلاحا لاعتبار شرط الكثرة فيه بعدا لتعريفه

لان ذلك الجزء مفهوم لا شرط الخارجي ولا ينعكس لما مضى فيعلم حينئذ ان جماعة كثيرة يفيد العلم لا بنفسه بل بضم القرائن الداخلة او غير متواتر وهو ما ليس كذلك وان افاد العلم بقرينة خارجية ثم المتواتر ما يفيد القطع

باللفظ ولو اجمالا او وصفا

المعصوم لو بعنوان تبيين — عن حكاية قول المعصوم او فعله او تقريره من دون تقييد بكونها غير عادية كما هو المتبادر منه بل المتبادر منها الاطلاق منها وقد يفرق الحديث بانه قول المعصوم

او حكاية قوله او فعله او تقريره وهو اشتبا فان لفظ الحديث منقول عن معنى اللغوي الذي هو الجديد والخبر مرادفان فان حمل المنقول اليه الحكاية

المذكور لكان ذلك نقلا للكلي الى فرد منه مثل هذا النقل شايع ولو جعل المنقول اليه نفس المنقول لكان ذلك نقلا للفظ الى مباينه غالبا غالب

اقوال المعصوم انشاء لا اخبار لا بسبب قاعدة النقل هو ما ذكرنا وعلى التقديرين يكون النسبة بين السنة والحديث عموما من وجه ولو حمله معلوما

الحديث القدسي فهو كلام الله المنزل لا على وجه الاعجاز فهو ليس مصطلح ولا حديث مصطلح بل حكاية المقصود لكن الحديث سنة اصطلاحا من قولنا

لا على وجه الاعجاز ظهر الفرق بينه وبين القرآن فان القرآن ما انزل منه على وجه الاعجاز ثم اعلم ان نقل السنة الى المعنى المصطلح من نقل المناسب

الى المناسب لا الكلي الى الفرد ولكن الاشكال في ان المنقول اليه هو كل واحد من القول والفعل والتقرير ام احد الامور مفهوما فالنقل

لوام كلها لهم الاخير على التقديرين النقل في لفظ السنة والحديث بين النقلين **ضابطة** الخبر اما متواتر واما احاد والاخير اما محفوف

بالقرائن المفيدة للقطع ام لا اما المتواتر فقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد الجماعة خرج خبر الواحد بلا اشكال ولا اشتباه

ان جعلنا ماخذ الجماعة لا من الجمع الذي هو في اللغة الضم فانه يحصل بالاثنين فلا يخرج ح وبقيد بنفسه يخرج العلم من القرائن لكن دخولها الذي

فدخولها لا يضر بالافادة النفسية فانها ليست بقرائن في الحقيقة كالاعدالة والا ورعية والا وثقية والخلو عن الدس ونحوها واعلم ان افادة

الخبر العلم بالكثرة او القرائن الداخلة او الخارجة على اقسام اما ان يكون افادة العلم لاجل الكثرة فقط او لاجل القرائن الداخلة فقط او لاجل

المركب من الكثرة والداخلة او بالخارجة فقط او بالكثرة والخارجة او بالخارجة والداخلة او بالثلثة فتلك سبعة والتعريف يشمل الا الثلثة

الاول فينعكس لا انه ينتقض طردا بالواحد المنقول من الثلثة المفيد للعلم بنفسه مع انه واحد لا متواتر الا ان يقال ان من شرط التواتر كون المخبرين

كثيرين والمفروض للنقض ليس من هذا الباب وان افادة العلم بنفسه يخرج او يقال ان حصول العلم من خبر الثلثة ثم او يقال حصول العلم بنفسه ممنوع

ولكن في كل المذكورات من التوجيهات نظر اما الاول ففيه انه ان اراد ان الكثرة شرط لتحقق مفهوم المتواتر ففيه ان المفهوم قد يتحقق مع فقد الشرط

كما مر وان اراد انها شرط التسمية ففيه لزوم عدم الاطراد بحيث لم يوجد فيه قيد الكثرة في التعريف لصدق التعريف على ما ذكرنا واما الثاني

فهو مكابرة بينة واما الثالث فهو كذلك اذ لا يبعد حصول العلم من القرائن الداخلة في خبر الثلثة وقد يعرف بانه خبر جماعة يفيد العلم بحيث يمتنع

تواطؤهم على الكذب والتحقيق ان خبر الجماعة على اقسام منه مقتضى لافادة العلم بحيث لا يتخلف عادة ومنه مقتضى عادة عدم افادة العلم فلو افاد

لخالف العادة ومنه لا يقتضي له عادة فقد يفيد وقد لا يفيد والمتواتر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب بان يكون مقتضيا لافادة العلم مادة فقيد الكثرة

شرط لتحقق المفهوم وصحة التسمية فيحصل الطرد والعكس ثم ان ظاهر عبائر العلماء ان الخبر المصطلح ينقسم متواترا واحادا جميعا حتى لو اراد الحديث

ثم قسموا المتواتر والاحاد ولكن الظاهر من الامثلة التي ذكروها في المقام لاثبات المتواتر انهم يقسمون مطلق الخبر اليهما **ضابطة** ذكر القوم للصدق

مفهوم متواتر شرايط منها عدم كون المخبرين عالمين بالخبر وكان مستندهم غير واحد بل لا بد ان يكونوا عالمين او ظانين مع حصول الظن

ونقل كي يمكن حصول العلم للسامعين ومنها عدم كون المخبر به امرا غريبا عجيبا كما لو اخبروا بركوب شخص ذي عشرة رؤس على حمار ودخول الحمار

اذان ونحو ذلك فانه لا يحصل العلم كما لو اخبروا بحلول جبل عظيم ولكن لا بد من ملاحظة الموارد وقد لا يكون في الخبر غرابة اذا اسند

الى شخص كثير ودعي ويكون فيه غرابة اذا اسند الى غيره كالخبر بحمل الجبل مثلا فلا يرتفع الغرابة بتواتر الخبر بها كون علمهم مستندا الى

الحس والتحقيق انهم ان ارادوا كون استناد حصول العلم حسيا فلوجهه وان السبب لنا وان ارادوا كون المستند حسيا فهو ممنوع اذ يكفي حصول العلم

كون الخبر به جليا والجلاء قد يكون بالحس وقد يكون بالاستناد الى الحس وبه يراد به المعنى لا الا انهم لم يتوجهوا الى الفرق ومعقولا ان تا

ظاهر عباراتهم ولكن الحق الاول ومنها عدم كون السامع مسبوقا بشبهة وتقليد يؤديان الى عدم الاعتقاد بمضمون الخبر وبيان هذا الاشتراط انه لولاه

فقد يمكن تحقق القطع بالسبق بالشبهة او التقليد ومنها انتفاء العلم بمعنى انه اذا كان الخبر ضروريا يتبع فيه مفهوم التواتر لكان الحقيقة والامر المتعبد

العلم واورد عليه النقض بحكم ما لم يشاع نقلهم من خبرهما وطبقا ومتواتر مع ذلك لا يثبت العلم مطلقا ولو قيل بان المخبرين ليسا من باب التواتر

بل يشبهها بالاجماع واتفاق الناس فيحصل العلم من السامع والناظر وتارة القطع يكون المخبرين في كل طبقة بالغين حد التواتر وان لم يتساووا في العدد

ومنها كثرة المخبرين بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب بعد اخذ ما ذلك في التعريف يستغني عن عدة من الشروط ثم انما انتفا سكوت يكون منتفيا

مقتضيهما الا ياكثر اعلم ان كون العلم الحاصل من المتواتر ضروريا او نظريا او مختلفا والاحسن لا عراض منهما والنعرض لما هو المهم من الكلام

ضابطة التواتر اما لفظي او معنوي والاول يتصور على صورتين والاخير على صور اربعة اما الاول فبيانها ان الناقلين اما

نقلوا باللفظ الواحد المختلف بالمعنى على الاخير اما ان يكون لاختلاف معنى او دعي الاخير اما ان يكون الدلالة على المعنى المشترك بالالتزام او التضمن

او المطابقة والتضمن مثال الاول ان ينقلوا عن النبي من كنت مولاه فعلي مولاه من دون تغيير اللفظ ومثال **الثاني** ان ينقلوا بعضهم جملة

بحث [illegible] / في تقسيم الاخبار / الى التواتر والاحاد

في تعريف المتواتر / ومعناه

في اقسام التواتر

وكذا الواحد المحفوف بقرينة قطعية فما كان من هذه الاقسام الستة مقطوع اللب فلا كلام في حجيته لان العلم حجة لكل احد في كل مقام من اي سبب حصل في اي مرتبة كان من مراتب العلم في اي زمان كان قبل الفحص ام بعده وما كان منها مقطوع اللفظ فهو من الظن الخاص المقطوع حجيته للاجماع عليها ما ينكر حجيته احد الا ان يحتمل الكذب والتحريف ان دليل على عدم جواز التعبد بالظن من استلزام تحليل الحرام وعكسه فانحصر النزاع في قسم سابع خارج عن الستة وهو الواحد الذي لا قطع بصدوره ولا مضمونه ولما كان هذا فردا من افراد الظن فالاحسن ان يرد الكلام في حجية مطلق الظن وعدم حجيته فاعلم ان من الظنون ما هو مقطوع الاعتبار شرعا كالحاصل من متواتر الكتاب والمتواتر اللفظي والواحد القطعي الصدور وما هو مقطوع عدم الاعتبار كالحاصل من القياس المستنبط والاستحسان والمصالح المرسلة وما هو مشكوك الاعتبار بالمعنى الاعم ومحل النزاع هو الاخير ثم الكلام في الظن من حيث انه ظان انه المجتهد المطلق او المتجزي كما انهم اختلفوا في الاجتهاد او من حيث

يقول انه طاهر والاخر يقول انه نجس وهكذا ومثال الثالث يقول بعضهم الماء القليل الملاقي للنجاسة لا تتنجس والاخر يقول لا يتوضأ منه والاخر لا يستعمله والاخر يقول انه قذر وهكذا مما يدل بالالتزام على النجاسة ومثال الرابع كما اذا قال واحد منهم ضربت زيدا عمرا والاخر ضرب زيد بكرا والثالث ضرب زيد خالدا وهكذا مما يدل تضمنا على وقوع الضرب من زيد ومثال الخامس كما اذا قال بعضهم الماء القليل الملاقي للنجاسة نجس والاخر يقول لا يتوضأ منه ويقول الذابع الماء كذلك لم ينجسه ان قلنا ان دلالة المفهوم التزامية كما هو التحقيق ومثال السادس كما اذا قال احدهم انه وقع الضرب اليوم من زيد على عمرو والاخر انه ضرب عمرو اليوم بكرا اقول ويمكن زيادة الاقسام بجعل دلالة البعض بالتضمن والاخر بالالتزام الى غير ذلك واما الاربعة الاخرى فبيانها ان اللب المنقول اما ان يكون في واقعة واحدة او في وقايع وعلى الاخير اما ان يكون ذكر كل واحد من الوقايع دالا على اللب بالتضمن او الالتزام او لا يكون كل واحد ملزوم اللب بل المجموع من حيث هو ملزوم له مثال الاول كما اذا اخبر كل من الخبر عن حروب او شجاعة رستم او سخاوة حاتم ومثال الثاني كالرابع فيما سبق ومثال الثالث كذكر واحد منهم غزوة خيبر والتفصيل والاخر غزوة بدر والاخر احد وهكذا فيحصل منها العلم الاجمالي بشجاعته ومثال الرابع كما اذا قال الواحد منهم فلان بن عمرو الى حد كذا والاخر فلان بن بكر الى حد اخر وهكذا فيحصل القطع بشجاعة زيد وان هذه الافعال لم يقع منه على سبيل الاتفاق اقول ويمكن زيادة الاقسام هنا ايضا ولكن التفصيل فيه غير مهم ثم انه ظهر من تضاعيف الكلمات كون النسبة بين التواتر من اللفظي والمعنوي عموما من وجه فان اللفظي ما كان فيه اللفظ مقطوعا سواء كان اللب مقطوعا ام لا والمعنوي ما كان فيه اللب مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا ام لا **ضابطة** خبر الواحد عبارة عما لم يبلغ حد التواتر وافاد العلم ام لا وعلى الاول سواء افاد العلم بنفسه ام بالقراين الخارجية وهو ايضا اما محفوف بالقرينة القطعية ومعرى عنه وكل منهما باعتبار النقل ينقسم متضمن ما النقول اما لبي او اللفظي المحفوف بالقرينة على اقسام اما مقترن بالقرينة الدالة على صدقه سندا والمضمون او فيهما ولا تشبهة في امكان حصول العلم من الخبر الواحد اذا اقترن بقرينة على صدق المضمون كما مثل في موت ولد الملك لشبهة الملقف في المثال لا ملتفتا الى الادلة المسلمة على عدم الامكان واعجب وبعد حصول العلم لا شبهة في الحجية هذا اذا كان الخبر محفوفا بالقراين الدالة على صدق المضمون فقط واما اذا كان محفوفا بالقراين القطعية الدالة على صدق الصدور فقط فان حال ذلك الخبر حال الاخبار المتواترة لفظا من دون حصول القطع بالمضمون في كون الظن الحاصل منها حجة اجماعا والظن الحاصل منها مسمى بالظنون الخاصة ومما ذكر ظهر حال الخبر الواحد المحفوف بالقراين الدالة على القطع بالصدور والمضمون **ضابطة** في حجية الخبر الواحد المعرى عن القراين الدالة بالقطع على صدق الصدور او المضمون او هما وتحقيق الكلام يقتضي رسم مقدمة ومقامات **اما المقدمة** فاعلم ان الظنون على اقسام منها ما بلغ من الشارع اعتباره بالدليل القطعي كالظن الحاصل من الخبر الواحد المحفوف بالقراين القطعية الدالة على صدق الصدور كالمتواترات اللفظية وكالظنون الكتابية **ان قلنا** بتحقق الاجماع على اعتبارها وكحجية العدلين وامثالها اذا افادت الوصف في الموضوعات الصرفة وكتعديل المعدل في الموضوعات المستنبطة ومنها ما بلغ عدم اعتباره كالظن الحاصل من القياس او الاستحسان ومنها ما لم يبلغ منه دليل قطعي من الشارع على احد الطرفين ولا نزاع في حجية الاول وعدم حجية الثاني وانما النزاع في الثالث فلا تغفل ثم لا يخفى عليك ان النزاع في الخبر الواحد المعرى عن القراين القطعية انما هو لاجل ظنية صدوره لا لاجل ظنية دلالته لانا قد عرفنا انه على فرض قطعية الصدور لا يضر ظنية الدلالة كالمتواترات اللفظية فجهة النزاع انما هو ظنية الصدور لا الدلالة فلو كان النزاع لاجل ظنية الدلالة لسرى النزاع الى المتواترات اللفظية والمحفوف بقراين القطعية الدالة على صدق الصدور المفيد للظن وليس كذلك هو الاقوال في المسئلة خمسة عدم جواز التعبد بالخبر الواحد عقلا وهو عن ابن قبة وعدم جواز التعبد به شرعا وهو للسيد المرتضى ومتابعيه وجواز العمل به عقلا وهو لمعظم الاصحاب ووجوب العمل به شرعا وهو لجماعة منهم بنا على العمل بالظنون المخصوصة ووجوب العمل به عقلا وشرعا وهو لصاحب المعالم والفاضل القمي وجماعة **المقام الاول** في ما تاسيس الاصل في التكليف في مطلق الظنون المشكوكة ان خبر الواحد فرد من افرادها فهل مقتضى الاصل الاولي من حيث الحكم الوضعي ماذا بمعنى ان مقتضى الاصل الاولي بعد ثبوت التكليف هل هو الكفاية بالظن او العقد وبعبارة اخرى هل العمل بالظن يوجب الخروج عن عهدة التكاليف ام لا والتحقيق عدم الكفاية للاصل ويمكن تقريره اما الطريق الاول فبيانه انه لا شك في ثبوت التكليف بتحصيل الاحكام في الجملة اما بتحصيل نفس الاحكام الواقعية او بتحصيل العلم بها بحيث الاعتقاد اللازم وان لم يطابق الواقع او بتحصيل مطلق الاعتقاد وان لم يكن جازما وعلى التقادير ان بنينا العمل على تحصيل العلم بتلك الاحكام حصل الامتثال قطعا اما حصول القطع بالامتثال على الاحتمال الاول فللزوم التكليف بما لا يطاق ان لم يكتف العمل في تحصيل الاحكام الواقعية واما حصوله على الاحتمالين الاخيرين فواضح وان بنينا العمل على تحصيل مطلق الاعتقاد كان شاكين في حصول الامتثال بمعنى عدم القطع به لاحتمال ان يكون المكلف به تحصيل نفس الاحكام او العلم بها والقوة العاقلة بعد ثبوت القطع بالاشتغال حاكمة بلزوم تحصيل القطع بالامتثال **فان قلت** ان تعبد مثل المجتهد بتحصيل الظن الذي هو من مطلق الاعتقاد شك في ثبوت التكليف بالزايد فيحصل والاصل البراءة **قلنا** يجري اصالة البراءة فيما اذا شك في حدوث التكليف لا فيما شك في بقاء التكليف او في فراغه بما عن غيره من الاجزاء والاصل فيه البقاء **فان قلت** انا نقول باكم قائلون بعدم

محل الظن انه الحكم الفرعي او الاصولي او الموضوع المستنبط او الصرف او المسائل الشبهة والاعتقادية او من حيث انها الظن او من حيث كشفه او من حيث انه مناط العمل او انه قبل الفحص ام بعده فلا بد من ذكره ونظيره اصلهم ثم اعلم ان المجتهد اذا راى في ظن حجية غسل الجمعة مثلا التفصيل هذا الظن والاعتقاد ... في جواز ... عندهم ظاهرا وخروجه عن محل النزاع وكذا الاتيان بذلك المظنون الخارج بان يغتسل الجمعة بحكم محل النزاع بل محل النزاع جواز ان نجعل ذلك المظنون حكما لله ونجعله حجة وبناء عليه او لو عمل به ابدا عصيانا ... ثم انهم بعد ما تنازعوا في ... باب العلم بالمعلوم الاهم من الظن الخاص في انسداد ابواب العلم ... لو فرض ... موضع لم يمكن فيه العلم بعد الفحص فهل يجوز العمل بالظن في هذا الموضع ام لا ... من ... القول الثاني من تمسكهم في حجية الظن بدليل نفي الضرر وترجيح المرجوح

بحرف ،

بتحصيل

واما على فرض الانسداد الاغلبي وتسليم تمامية مقدمات حجية الظن وانما ذكروا ابطال البرائة والاحتياط على فرض هذه الصغرى دفعا للتوهم لا لوجود قائل بهما في الحقيقة فمحل النزاع انما هو
ما سلك بجواز العمل بالظن بعد عدم جوازه وقلنا بنصب الاصل عن ذلك مورد الشك انما هو صورة الانفتاح الاغلبي والشك فيه اما في صورة الانسداد الاغلبي فالجواز مقطوع به ولو فرض الشك فيه
كان من محل النزاع فظهر انه لا منافاة بين اصغرية العامة وكبرياتها على فرض احد الصغريين ثم انهم اتفقوا على ان العمل بالظن اما واجب او محرم فالقول الثالث خرق للاجماع المركب **اصل** في اصالة حرمة العمل بالظن
الاصل الاصيل حرمة العمل بما وراء العلم الذي يقوم عليه دليل وذلك لوجوه الاول قاعدة الاشتغال المقتضية للاحتياط مع العلم الاجمالي بتعلق التكاليف الشرعية ولازمه الوقوف عن الافتاء والعمل الا
حيثما دار الامر فيها بين المحذورين كون المال لزيد او لعمرو وايا ما تعلق بوجوبه فما دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام او غيرهما بحيث يحتمل حرمته فما دار الامر فيه بين الحرام وغير الواجب فيما دار الامر فيه بين
تحصيل الاعتقاد في الجملة ولكنا نقول لكفاية مطلق الاعتقاد وانتم تدعون لزوم الاعتقاد الخاص وهو القدر المتيقن بيننا وبينكم لزوم تحصيل الاعتقاد
وانتم تدعون خصوصية زائدة والاصل عدمه **قلنا** الحصر اذ لعل المكلف به تحصيل نفس الاحكام فيكون لزوم تحصيل مطلق الاعتقاد مقتضيا
التخيير بين الامرين العلم والظن ونحن نقول بتعيين احد الفردين ومقتضاه عدم كفاية الاخر لان القدر المتيقن في البين هو الى انه مكن ثبوت المدعي
بانا وايا كم قائلون بحصول الامتثال عند تحصيل القطع والاختلاف بيننا انما هو في حصول الامتثال عند تحصيل الظن فالقدر المتيقن عليه المتيقن
في حصول الامتثال انما هو في تحصيل العلم وعليكم باثبات حصول الامتثال بالاخر والاصل عدمه **فان قلت** القدر الثابت من الدليل انما هو
عدم جواز ترك تحصيل الاعتقاد اصلا ويكفي في عدم مخالفة ذلك الثابت تحصيل الاعتقاد المطلق **قلنا** هذا القدر الثابت من التكليف انما
كان ثبوته لاصل اتفاق الفريقين عليه فبعد ملاحظة الاختلاف في الكيفية بينهما يحصل الشك في كيفية الاعتقاد شك في المكلف به **والقواعد
المقررة** تقتضي اجراء الاصل الاشتغال فيه **فان قلت** سلمنا كون المكلف به تحصيل نفس الاحكام الواقعية ولكن من اين لك انه لابد من
تحصيل القطع لعدم المخالفة فيها تحقق الامتثال بل يكفي عدم القطع بالمخالفة **قلنا** ان ذلك مخالفة للاجماع مع انه مخالف لحكم القوة
العاقلة فانها حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** نحن نمنع مطلق ثبوت التكليف راسا وانما تثبت
قلنا اولا انه مخالف للاجماع بل الضرورة وثانيا ان بعد ملاحظة الاخبار المتظافرة والايات المتكاثرة قطعنا بوجود التكليف في البين
وثالثا يلزم لغوية بعث الرسل وانزال الكتب **فان قلت** القدر الثابت من التكليف هو التكليف بالمعلوم واما في غيرها فلا نحتاج
الى الظن بل مقتضى الاصل البرائة من غير المعلوم **قلنا** ان مرادك من المعلوم هل المعلوم قبل الفحص او بعده فان كان الاول فخسادة اظهر من الشمس وان
كان الثاني فهو عين المطلوب اذ كلامنا في عدم كفاية الظن بل مما يعد مما كان العلم فهل الحق مع القائلين او مع من يجري الاصل فيما
لم يثبت فيه **واما الطريقة الثانية** فبان لا ريب في شرع الشرايع وارسال الرسل وانزال الكتب وكون نبينا مرسلا من جانب
الارباب ومبعوثا لتبليغ الاحكام المتعلقة بالاشياء في الجملة فما من الاشياء انه لم تغفل ان لله تعالى في كل واقعة حكما وقد ورد هنا عليه بقوله
كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي وجه الشم مفصلا وانه لا استبعاد في ان كلما هو حكم للشاهدين فهو حكم للغائبين فمقتضى المقدمتين المذكورتين
ثبوت التكليف للغائبين ولازم ذلك لزوم الفحص لتبيان الوجوبية والتحريمية فان علم الواجب والحرام بعينه فهو المدعى والا فلا بد من الاتيان بجميع ما يحتمل
كونه واجبا وان كان موهوما ان دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة ولا بد من الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراما وان كان موهوما ان دار الامر بين الحرمة
وغير الوجوب لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال العبد مما اثبتنا ذلك فنقول فيما نحن فيه ان تحصيل الاحكام الواقعية علما مما يحتمل كونه
واجبا وكلما كان كذلك فهو واجب اما الصغرى فلما مضى من لزوم تحصيل العلم بالاحكام الواقعية فلو لم تعمل بما ذكر لما فهم الوصف الا مع ان في
الاحتمال ولو موهوما واما الكبرى فلما ذكرنا من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وعلى فرض منع البديهي لصغر ليتم الملهمات **فلنا**
من ان التكليف ثابت في ذلك المكلف فلا بد من تحصيل القطع بحكم القوة العاقلة فظهر من الطريقين ان الاصل الاولي يقتضي عدم كفاية الظن فان
قلت المسلم من اشتراك التكليف للشاهدين انما هو فيما علم كونه تكليفا للشاهدين واما في مورد الاشتباه فلا وما نحن فيه من هذا الباب **قلنا** الكلام في ذلك
الاشتراك على الاطلاق خارج عن محل الكلام الا انا نشير اليه هنا اجمالا لانه علم انه لابد لنا في ذلك من **الاول** الدليل الاجتهادي ومو من وجوه
الاول الاخبار المتظافرة البالغة حد التواتر **الثاني** الاجماعات المنقولة **الثالث** الاستقراء فانا بعد التتبع وجدنا كون الغائبين مشاركين
للشاهدين في غالب التكاليف فالظن يلحق الشيء المشكوك بالغالب لتلك الدليل الفقاهتي بيانه انه لا شبهة في ثبوت التكليف في الجملة والتكليف انما
يكون ما هو تكليف للشاهدين وغيره وعلى التقدير ثبات المكلف الذي الي به امتثاله يكون موجبا لليقين بثبوت التكليف والحاصل ان العقول
القوة العاقلة حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **فان قلت** ما ثبت نعلم بوجود الواجبات والمحرمات ما بين الامور الكثيرة
وللاشتباه المحصور من القواعد المتفق عليها عدم لزوم الاجتناب عن شبهة غير المحصور **قلنا** لا نلتزم الاجتناب انما كان الشبهة فيها لانه كثيرا ما نحتمل
لعلمنا بهما كثيرة بين الاشياء الكثيرة بين الاشياء الكثيرة **فان قلت** سلمنا... وعلى... ولكن من اين لك اثبات لزوم تحصيل
القطع بعدم المخالفة بل يكفي عدم القطع بالمخالفة **قلنا** نحو ما مر **فان قلت** ... الي التكليف **قلنا** لا نحو ما مر **فهل قلت**
وجوب تحصيل العلم بالاحكام الواقعية انما هو على ما ذكرتم من المقدمتين ووجوب المقدمة مبني على تسليمه انما هو مع وجود ذي المقدمة
هنا ينبغي تحصيل بعض الاحكام الواقعية ثم ... مثله انما هو مع وجود ذي المقدمة فلا يبقى تحصيل الاعتقاد المجازية باحكام الواقع الا مع وجوده
المتعلق الاعتقاد **فنقول** انه مع ... هل يكون تحصيل الحكم الواقعي لازما ام لا **فان قلنا** بالاول ولزم التكليف بما لا يطاق وان لم يقل
باللزوم فهو عين ما ... فلنا ما ذكرنا من لزوم تحصيل بعض الاحكام الواقعية مما يكون وفقا لما يقتضيه بعض المقدمات
المحرمة ... ولا فلا تكليف ... والحاصل ان التكليف التعليقي موجب لخصوص القطع بالامتثال ... لا موقع حينئذ لا الامتثال القطعي

الحرام وغير الواجب فيجري الظن فلا بد من المظنون لانه ليس بالظن بل من باب تعدد المتيقن وان الله حكم الظن بمعنى لهما في كل امر تلك التسلسل على الجابر بوجود التكاليف فيهما او القطع بالاتيان لا تحصيل الاعتقاد كذا ...

فلو قيل لو علم المجتهد حين عروض المسألة بتمكنه من تحصيل العلم فاخر الفحص الواجب عن زمانها الى ان نفذ العلم وتمكن من الظن فان لم يكن الظن حجة لم ينفع التكليف بالفحص وان كان حجة بقي الامر بالفحص واستصحاب الامر بالفحص يقتضي وجوبه بعد تعذر العلم ايضا ولا نم حجية الظن وبتم بناء على هذه الصورة بالاجماع المركب لا يمكن قلبه بقاعدة الاشتغال اذ الاستصحاب اقوى منها قلنا المجتهد بعد عروض المسألة ان علم من اول الامر بتمكنه من تحصيل العلم او بعدم تمكنه منه او يشك في الاخير لو تفحص وعجز عن العلم اما ينكشف انه لم يكن متمكنا من اول الامر او ينكشف تجدد عروض عدم التمكن بعد ذلك او يستمر الشك لاحقا كما كان سابقا وفي شيء من الصور الخمس لا يصح التمسك بالاستصحاب بعد غاية اتفاق الكل على عدم حجية الظن للمتمكن من العلم وعدم حجية الاستصحاب في الشك العرضي او التساوي ولو قيل لو قطع المجتهد اولا بالسد الاغلبي فحصل الظن وعمل في الاحكام ثم قطع بفتح باب العلم غالبا لحصول القرائن بعد ذلك كان حصل الاصول المعتبرة ومثلا اغلب النصوص متواترة عنده لحصل العلم فيما اكثره وبقي قليل من مظنوناته السابقة على حالة السد فليستصحب

بخلاف جواز الاكتفاء بالظن **فان قلت** فاعندك هذه المسئلة على الاحتياط والاخذ بالاوثق من اجل الدليل الذي ذكرت فيستلزم خلاف الاحتياط لان العلماء ذهبوا الى ان الناس صنفان مجتهد ومقلد ومن لا يكون موصوفا باحد الامرين فلا يكون عمله صحيحا وذهابهم الى المذكور ان لم يوجب الوثوق على لزوم احد الامرين فلا اقل من ايراثه الوهم وهو كاف فنجعله صغرى القياس ونقول ان احد الامرين من الاجتهاد والتقليد يحتمل الوجوب وكلما كان كذلك فهو واجب واما الصغرى فظاهرة واما الكبرى فلان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لحكم القوة العاقلة فان ثبت العمل على الاحتياط الاحوط وهو العمل بالظن وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وايضا ذهب العلماء الى ان العلم بالوجه شرط في صحة العمل والاشتغال نفاه بهم موجب لاحتمال الوجوب وكلما احتمل وجوبه فهو واجب لما ذكر وان ثبت تحصيل العلم بالوجه يقتضي الاجتهاد لزم خلاف الاحتياط اذ العلم بالوجه موقوف على العلم بالظن فيلزم الاحتياط فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا المراد من الاجتهاد ومن العلم بالوجه ان كان تحصيل الاحكام الظاهرية والعلم بها وبالوجه بحسب الظاهر فالمحتاط ايضا مجتهد عالم بالوجه لانه في كل مسئلة من المسائل وان كان صغراه محتملة الا ان كبراه مقطوع بها لكونها ناشئة عن حكم القوة العاقلة فالمحتاط ايضا قد حصل الحكم الظاهري وهو قاطع بالوجه بحسب الظاهر وان كان المراد بالاجتهاد والعلم بالوجه تحصيل الاحكام الواقعية والعلم بالوجه على ما هو كذلك في متن الواقع قطعا او ظنا فلنا النقض بالمجتهد في مواضع لا يكون له ماخذ للحكم من الادلة الفقاهية وانتفى له دليل الاجتهادي فان قلت ان ما نسب الى العلماء من لزوم الاجتهاد والتقليد مرادهم انما هو الاجتهاد على الوجه المعهود من استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الواقعي وعلى هذا ان ثبت العمل بالاحتياط يلزم المحذور المذكور قلنا لو سلمنا كون مرادهم من الاجتهاد ما ذكرته مع انه بعيد اذ الاجماع على بطلان الاجتهاد والمحتاطين بل مرادهم من الاجتهاد في كلامهم هذا مقابل التقليد الا ان نقول يكفينا ذهاب البعض الى لزوم الاجتهاد المعهود في ابتداء الاحتمال فيتم الاستدلال الا انا نقول انا قد ثبتنا العمل بالاحتياط فيما اذا كان الاحتياط ممكنا وهو فيما وقع الاشتباه بين الوجوب وغير الحرمة وبينها وغير الوجوب لا فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة وما ذكرته من هذا الباب فلا بد فيه من الرجوع الى المرجحات ان وجدت والا فالتخيير ولكن الدليل على رجحان الحرمة فيما نحن فيه اعني العمل بالظن موجود وهو اصالة حرمة العمل بالظن على ما ثبت اذ الشك فظهر من قاعدة الاشتغال ان الاصل من حيث الحكم الوضعي عدم الكفاية وهو مقتضى الاستصحاب ايضا الا انا لا نتمسك الا بقاعدة الاشتغال لانها متفق عليها حتى عند منكر الاستصحاب والاستصحاب مختلف فيه

واما الطريق الثالث فهو ان المكلف اما ان يعلم بوجود التكاليف فيما بين المشتبهات ام لا يعلم وعلى الثاني الاصل بقاء البراءة وان ظن بالتكليف فالعمل باصالة البراءة ليس بالوصف بل العمل بها مستمر ما لم يقم ظن شرعي على الخلاف وحينئذ لم يكن دليل على اعتبار الظن بالتكليف لم يكن معتبرا فنحكم بالبراءة وعلى الاول اما ان يكون هذا العلم الاجمالي معتبرا ام لا وعلى الاول الاصل الاشتغال وان ظن بعدم التكليف لما مر مرارا من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال وعلى الثاني الاصل البراءة ايضا وان ظن بالتكليف لعدم الاعتبار فعلى التقادير الظن غير معتبر فظهر عدم كفاية الظن وهو المطلوب **واما الطريق الرابع** فبيانه ان كلما يحتمل الوجوب والتحريم ولو موهوما يحتمل الضرر على تركه في الاول وفعل الثاني وكلما كان كذلك فدفعه لازم اما الصغرى فواضحة واما الكبرى فبحكم القوة العاقلة الا ترى ان المضطر الى نقل احد من طريقين احدهما مامون والاخر مخوف لو بادر الى المخوف وذهب لذمه العقلاء فنقول بعد ذلك ان الاكتفاء بالظن يحتمل ان يكون مفضيا الى الضرر فدفعه لازم فلا يجوز الاكتفاء بالظن وهو المطلوب وما يقال من ان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي طرح الظن وعدم الاكتفاء به كذلك يقتضي لزوم العمل به فيما ظن بالتكليف لظن الضرر بالترك ودفع الضرر المحتمل لازم يعني بما ذكرت مدفوع بان دفع الضرر المحتمل كما يقتضي العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف كذلك يقتضي العمل بالوهم فيما اذا ظن بعدمه فظهر من ذلك ان لزوم العمل بالظن فيما اذا ظن بالتكليف انما هو لاجل دفع الضرر المحتمل لا لاجل الظن بالتكليف والا لما وجب اتيان الموهوم فيما ظن بعدم التكليف هكذا اورد وفي الجيب في كليهما نظر **واما الطريق الخامس** فبيانه ان الظن الحاصل من الاخبار والاجماع المنقول والشهرة والاجماع الظني وعدم الخلاف من الظنون التي لا يكون متاخما بالعلم لو كانت معتبرة لزم اعتبار الظن الحاصل من القياس والاستحسان اذا كان متاخما بالعلم بطريق اولى واللازم باطل لما تقدم مثلا وفيما اذا كان الظن الحاصل من الاخبار والشهرة ونحوها متاخما بالعلم لم يكن حجة للاجماع المركب عند القول بالفصل **فان قلت** لولا الدليل على حرمة العمل بالظن القياسي والاستحسانية والمصالح المرسلة لعملنا بها ايضا وكان العمل بها جائزا ولكن الدليل على الحرمة منعنا عن العمل قلنا ان مضى الاولوية لا يكون الا ان يقوم دليل على حكم في فرد من الافراد فنحكم بذلك الحكم في الادنى منه من الافراد اذا لم يقم عليه فيها دليل الاولوية هذا ولكن في الطريق الاخير اضطرابا بنظر الى القطع بالاولوية فيشكل حجيتها الا انا ان قلنا بعدم اعتبار الظن في الاصول فواضح وان قلنا باعتبارها فيها لا يتم الاستدلال على عدم كفاية الظن بالظن لو لم يكن الظن معتبرا لم يكن تلك الاولوية معتبرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وفيه نظر نعم يحتمل منع وجود الاولوية نظرا الى ان المنع من الظن الحاصل من القياس مثلا ليس لاجل انه ظن بل لخصوصية القياس فلا يجري الاولوية بالنسبة الى سائر الظنون ثم في المقام كلام لا يخلو عليك الكلام **المقام الثاني** في تاسيس الاصل في الظنون المشكوكة من حيث الحكم التكليفي بمعنى انه هل يحصل الاثم في العمل بالظن ام لا والمقام الاول انما كان في تاسيس

حجية الظن وجواز العمل به فهذا الدليل ليس بتمام بناء على ما عدا من موارد الشك في حجية الظن بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بالاشتغال لما مر ايضا نفرض ما اذا قطع بالسد الاغلبي اولا ثم شك في بقائه وارتفاعه فيستصحب الموضوع والحكم معا وبتم فيما عدا ما مر قلنا ان الفرض الاول معارض بمثله منعقد معارض للاستصحاب من ضم مركب الاجماع نفي الاشتغال سليما عن المعارض وكذا الفرض الاخير ايضا فانه لا استصحاب الاستدامة حين السد فيعارضه لا يتصور اما الا انه علم بالاصل قبل الفحص او لا يتمسك في الحادث فلو قيل ان الاحتياط بالتقرير الذي ذكرته لا ينافي الاشتغال غير ممكن اما في المعاملات فلان الوقوف عن الافتاء مخالف الحرمة لدوران الامر بين الوجوب والحرمة فلا احتياط في الوقوف واما في العبادات فلان مجرد الاتيان يحتمل التشريع كغسل الجمعة لا يقطع معه بالامتثال لاحتمال الوجوب وقصد الوجه او اشتراط العلم به وغير ذلك بالفرض منه

الكفاية ايضا اذ هو الاستدلال لا على العدم

قانون في تاسيس الاصل في الظن المشكوك

وما العمل بالظن في تعيين الوجه فاسد وجوده من الوجوب او الحرمة فلا يمكن الاحتياط حتى عند [illegible] فاما المقتضي فهو عدم امكانه [illegible] وجود المانع [illegible] الواقعي لاساقي المستلزم الاصل لمنافاة

ان مخالفة الاحتياط مع الاتيان به احتمال المخالفة الواقعية في كل من الامارات [illegible] مخالفة الواقع [illegible] اما استقلال العقل [illegible] بالوجه [illegible] العقلاء [illegible]

لكن [illegible] العمل بالظن مستلزم للارتكاب خلاف الاحتياط [illegible] احتمال الحرمة [illegible] في [illegible] لحصول [illegible] الاحتياط اذ من عدم الوجوب [illegible] العمل بالظن والاتيان بالفعل

سلمنا الاشتراط لكن يكفي [illegible] العاصي [illegible] وجوب [illegible] من قاعدة الاشتغال [illegible] الاصول العملية [illegible] الامر [illegible] ولا يمكن [illegible] بالظن في كل مقامات الشك الى آخره

الاحتياط واستصحاب بقاء التكاليف المعلومة بالاجمال [illegible] ابواب الفقه [illegible] الشكوك المتقدمة واما [illegible] في الاستصحاب [illegible] كان الامر بالاقل [illegible] وبالاكثر بالتكليف

الاصل من حيث الحكم وصحة وعلم ان كان من قال في هذا المقام باستحقاق الاثم يلزمه ان يقول بعدم الكفاية في المقام الاول وكل من قال بكفاية المقام

الاول يلزمه القول بعدم الاثم في هذا المقام وليس كل من قال بعدم الاثم في هذا المقام يلزمه القول بالكفاية في المقام الاول بل له القول بالكفاية

وعدمها وكذا كل من قال بعدم الكفاية في المقام الاول لا يلزمه القول باستحقاق الاثم في هذا المقام بل له القول بالاثم وعدمه ولا اشكال في

واتمام الاشكال في ان مقتضى الاصل الاولي في هذا المقام ولا ريب ان مقتضى الاصل الاصيل عدم الاثم لكنه مخالف للاجماع لا ان نقول بالجواب

لا انحصر حرق للاجماع المركب كل من قال بالحرمة [illegible] فاذن لا شبهة ان مقتضى الاصل الاولي التحريم واستحقاق الاثم ولما عليه [illegible]

الاول اجماع الفرقة الناجية على حرمة العمل بها [illegible] لعلم بان [illegible] لا اعتبار بما لم يعتبر الشرع والظن تعين [illegible] ان مقتضى الاصل

جواز العمل بالظن بالمعنى الاعم حيث جعل الاصل الاولي في مقام اثبات الحكم الوضعي الكفاية وقد علمت انه لا ملازمة بين القول بالكفاية بان يقول

بالجواز ايضا و [illegible] ذلك الذي نقلنا عنه منه كان [illegible] انه يدل على حرمة العمل بها [illegible] العلم [illegible] هذا [illegible] مع قطع النظر

عن الادلة الدالة على جواز العمل بالظن مما دل على حرمة العمل به وان هذا الكلام [illegible] مقاصد لا في مقام التحقيق [illegible] ولما معه علته

فيما الباب مخالفة [illegible] باجماعا [illegible] **الثاني** قوله لا تقف ما ليس لك به علم مثله وجه الدلالة انه [illegible] عن التكاليف

من كتفي بالظن عند نفس [illegible] نهى عنه [illegible] لا يستبين [illegible] والاصل في النهي التحريم **فان قلت** كيف يمكن اثبات حرمة

العمل بالظن بالاستصحاب [illegible] في محله ان الاستصحاب [illegible] من حيث [illegible] **الثالث**

ما ذكرنا في بحث مقدمة الواجب من ان [illegible] المقدمة اما حكمها اما حسن [illegible] المقدمة [illegible] لاجل [illegible] حكما

قطعيا بانضمام المقدمة الى [illegible] او [illegible] او [illegible] مفهول ان الاكتفاء بالظن [illegible] في حسن الاحكام

الواقعية [illegible] ولو [illegible] الامر موهوما وكل ما كان كذلك ففيه استحقاق العقاب ان الاكتفاء [illegible] استحقاق العقاب **الرابع** ما ذكره [illegible] اثبات [illegible]

[illegible] من لزوم دفع الضرر المحتمل [illegible] المكلف الضرر المحتمل من [illegible] العقلاء [illegible]

محتمل [illegible] الاخر [illegible] المتكول [illegible] العقلاء [illegible] الوجه [illegible] مذموم [illegible]

فلزوم دفع الضرر المحتمل [illegible] الكبرى فلما العقلاء واما [illegible] **والخامس** قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق

شيئا [illegible] من وجوه الاول ان هذه الاية الشريفة [illegible] لا [illegible] الى آخر [illegible]

الشريفة على تحصيل العمل [illegible] والثالث [illegible] بالواقع [illegible]

ثم [illegible] بالاية الشريفة على اثبات الحكم الوضعي [illegible] **فان قلت** [illegible] الاية [illegible]

بالظن فيها قلنا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل **فان قلت** ان التعليل [illegible] حرمة العمل بالظن [illegible]

[illegible] نكرة [illegible] بعد ما [illegible] يكون [illegible]

فالمراد بالزنتوهم [illegible] لا مطلق [illegible] **فان قلت** [illegible]

[illegible] بين المطلق والعام [illegible] حمل المطلق على [illegible]

اخر وعلى كون الافراد متواطئة بخلاف العام [illegible] لا يتوقف على شيء من الامور [illegible]

[illegible] حمل العام على العموم [illegible]

لا يلازم مخالفة [illegible]

ان [illegible] وبين الاية [illegible] قوله تعالى [illegible]

[illegible] الاية الشريفة [illegible] قوله تعالى [illegible]

الاية على [illegible] الصبيان [illegible] كل [illegible] على [illegible] خلاف [illegible]

[illegible] **فان قلت** ان [illegible]

[illegible] الاحتياج [illegible]

[illegible] الحاجة الى التوقف [illegible]

[illegible] الاية الشريفة على [illegible] الظن لا يرفع الاحتياج [illegible]

[illegible] الواقع [illegible] الظن [illegible]

الامر [illegible] الشريفة [illegible] بالظن [illegible] الواقع

سكوت من [illegible] الامر والامر [illegible]
الامري [illegible] منه
[illegible] ولا دليل على [illegible]
[illegible] الاستصحاب
اما الاصل [illegible]
وهو الاحتياط وجب [illegible]
الاستصحاب [illegible] الظن [illegible]
[illegible] الاستصحاب [illegible]
المعارض [illegible] للاستصحاب [illegible]
[illegible] قاعدة [illegible]
المقتضية [illegible] الاتيان بما
يحتمل كونه مقدمة للواجب
[illegible] العقاب على [illegible] المقدمة
[illegible] القطعية او
الاحتمالية [illegible] الواجب
[illegible] العقلاء [illegible]
[illegible] الادلة [illegible] انما
[illegible]
الواقعية [illegible] الواقع [illegible]
[illegible] العقلاء
[illegible] كان حرم العمل [illegible]
في المعلوم [illegible] الاحكام [illegible]
[illegible] الاجماع المركب [illegible]
[illegible] الاجماع
[illegible] العمل [illegible]
الاحتياط لا [illegible] الحكم
[illegible] الاجماع [illegible]
[illegible]
[illegible] الاحتياط [illegible]
[illegible] العلم
[illegible] الاحتياط [illegible]
[illegible]
[illegible] الاجماع [illegible]
[illegible]
[illegible] بالظن [illegible]
[illegible]
[illegible] الشريفة [illegible]
[illegible]
[illegible] بالظن [illegible]
[illegible] الواقع [illegible]

الخامس اصالة البراءة مع وجوب الفحص اذا علم عند عروض المسألة بانه لا يتمكن من العلم بل يتمكن من الظن و يتم فيما عداه كما لو كان ثابتا من اول الامر بالاجماع المركب الا ان يمنع ذلك بان وجوب الفحص عند
شيء لا يجري فيه اصل البراءة السادس انه لا ريب في اتحاد الاحكام الواقعية و تبعيتها للصفات الكامنة و لا في ان جعل تلك الاحكام من الشارع انما هو لاعلام العباد حتى يعثروا على تلك المصالح و المفاسد كما هو مقتضى
اللطف الواجب و لا في ان مقتضى اللطف نصب دليل على تلك الاحكام المنبئة عن المصالح الواقعية اجمالا فان الظن يخطئ و يصيب فيوجب تحريم الحلال و عكسه و يوجب تفويت جعل الاحكام بمقتضى الصفات
الواقعية و خلاف اللطف بالنسبة الى العباد لارتكابهم الحرام الواقعي المهلك بمقتضى الصفة الكامنة فيه فلا بد من كونه بالعلم القطعي مفتوحا لكل احد فيه ان المراد ان كان مجرد نصب الدليل القطعي للعباد
وان لم يصب الواقع لزم ما لزم في الظن او القطعي المطابق للواقع فانه يمكن لا نزاع عليه فلا اعلام او لا نزاع عليه لم ينصب او نصب لكن كان لاختلاف العلماء آخر خفيه منهم فهو كما نرى اعرض عنه فلم ينصب فبطلان
بحسب اعتقاده فظهر ان العمل بالظن لا يكون مغنيا عن الواقع بحيث لا يعتقد انه لا يلزم كذب فان الظن مطابق للواقع و ما يقال في مقام الجواب عن
هذا الايراد من ان المراد بالحق الحق الظاهري فهو في سد حيث ان الظن من الحق الواقعي فتامل و ما يقال من ان المراد من الاية انما هو رفع الايجاب الكلي فلا كن
فهو لنفسه فاسد كما يظهر ذلك السلب الكلي **فان قلت** لم يكن الاية مرادة بظاهرها فلا بد من تصرف فيها و الاحسن ان نوجه بان المراد من الظن الشك
او الوهم **قلنا** مع ان استعمال الظن في الوهم و الشك غير معهود بل و غير صحيح عند اهل اللسان و ان كان استعمال الشك في الظن معهودا ان الشك و الوهم
فيما يبعد بهما الواقع من باب الاتفاق فيلزم الكذب ايضا **فان قلت** ان الاية الشريفة انما تدل على ان كل ظن لا يكون مغنيا عن الحق مع ان بعض
الظنون معتبر قطعا فالاية مخالفة للاجماع فظاهرها غير مراد فهي مجملة **قلنا** لا ننظر الاية الى الظنون التي دل دليل على اعتبارها فثم منافاة
ان بين الاية و الادلة الدالة على اعتبار بعض الظنون عموم مطلق فلا بد من تحمل على الغاء الاية فيما ورد الخاص فالمعلوم ثابت **فان قلت**
كما يمكن التفصي عن هذا الايراد بما ذكرت يمكن التفصي بتخصيص الاية على اصول العقائد فيسقط الاستدلال لحصول الاجمال بعد احتمال التفصيل
قلنا ما ذكرنا ارجح لقلة التخصيص و لزوم تخصيص الاكثر فيما ذكرت **فان قلت** ان الاية على فرض تمامية ظنية الدلالة فكيف التمسك
بها في اثبات حرمة العمل بالظن فانه مستلزم لعدم جواز العمل بالاية و ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال و بطلانه فمنافاة الى ان عدم حجية الظن في
مسائل الاصول على اعتقادك **قلنا** اما بناء على مذهب من يثبت له الاجماع على حجية الكتاب فواضح اذ لا ضير في التمسك بظن وصل من الشارع
دليل على اعتباره و اما بناء على مذهبنا فنقول ان غرضنا ليس اثبات حرمة العمل بالظن بتلك الاية الظنية فقط بل غرضنا ذكر ادلته ظنية بحصل
من تراكم تلك الظنون القطع بالحرمة و الاية من جملة تلك الظنون **و من جملة الايات** قوله تعالى و لا تقف ما ليس لك به علم ان السمع و البصر
و الفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا وجه الدلالة ان الاية انما تدل على حرمة العمل بما وراء العلم ظنا او شكا و وهما و ظاهر النهي التحريم **فان قلت**
ان الخطاب شفاهي محمول للغائبين اما الصغرى ففي وقتها اما الكبرى فلانه لا يتيقن وجود خطاب بين المتكلم و المخاطب حين الخطاب فيحتمل ان يكون تلك
الحالة مساكتة او دالة على فرض كونها دالة يحتمل كون دلالتها موافقة لظاهرها و يحتمل ان يكون مخالفة له فهي محملة فان تمسك باصالة
عدم القرينة فغايته نفي القرينة الغير الحالية و اما هي فالشك بالنسبة اليها شك في الحادث **فان قلت** الاصل عدم مخالفة موافقتها لظاهرها
فان مدعيها اليست اولى من الاخرى و ان تمسك بالاجماع القائم على عدم اعتبار احتمال القرينة الحالية **قلنا** انعقاد الاجماع على عدم الاعتبار
مسلم في المسائل الفرعية و اما الاصولية فلا فظهر من تضاعيف ما ذكرنا ان الاية مجملة و الدلالة ساقطة **قلنا** سلمنا وجود تلك الحالة بين المتكلم
و المخاطب و احتمال كونها ساكتة و دالة الى الغير فيلحق ما ذكرت و لكن بناء العرف على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية و قد قال الله تعالى و ما ارسلنا من رسول
الا بلسان قومه **فان قلت** لو كان بناؤهم على عدم الاعتناء بالقرائن الحالية لزم الحكم بلحن من يكتفي في البيان بالقرينة الحالية و ليس كذلك **قلنا**
قد اشتبه عليك الامر فان بناءهم على ذلك بالنسبة الى الغائبين لا المشافهين **فان قلت** ان الخطاب مفرد مختص بالنبي و لا دليل على الاشتراك
حتى في هذا المقام اذ الدليل اما الاجماع فهو غير مسلم و اما الاخبار كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة و قوله حكم الاولين حكم الاخرين فدلالتها
على الاشتراك فيما نحن فيه من قبيل الاستدلال الاستقرائي نظرا الى غالب الاحكام مشتركة فالظن يلحق المشكوك بالغالب لكن خبره و الاستقراء ظني
التمسك به على حرمة العمل بالظن مستلزم لعدم التمسك به و ما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل **قلنا** ان عموم التعليل في الاية الشريفة تدل على الاشتراك
و لا يخفى عليك ذلك على من له ادنى تدبر فان العبرة بعموم اللفظ لكن يقابل ان يقول ان مراد من الاستدلال بالاية انكان اثبات حرمة العمل بالظن
في الجملة فهو مسلم و لا يجديك نفعا و انكان اثبات حرمة مطلق الظن فهو ممنوع لعدم دلالة الاية الشريفة عليه **قول** بل الحق ان الاية الشريفة بحثا
دالة على العموم و القول بان الاية يدل على حرمة العمل بالظن في اصول العقائد و القول بان كلمة ما للعموم فاذا دخل عليها النفي يفيد نفي العموم
لا عموم النفي او القول بانها ظاهرة في تحريم اتباع المسلمين السوء من غير علم كلها مما يصغي اليها بعد فهو الاية الشريفة من حيث هي في العموم بناء
على ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل فاحصل التخلية من حجية الظن بالدليل الخارجي و من ضمن التسالم بحجية الظن استمر الظهور ظهور الاية في العموم
و من جملة الايات قوله تعالى ان الشياطين يامركم بالسوء و الفحشاء و ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وجه الدلالة ان القول على الله تعالى بما لا يعلم
مما يكون الشيطان امرا و كلما يكون الشيطان امرا فهو حرام اما الصغرى فللاية و اما الكبرى فلوجوب عدم اتباع الشيطان فنقول فيما نحن فيه
ان العمل بالظن قول على الله تعالى بما لا يعلم و كل قول على الله بما لا يعلم حرام اما الصغرى فوجدانية و اما الكبرى فللاية الكريمة **فان قلت**
الظاهر من القول على الله بما لا يعلم هو اسناد شيء اليه تعالى من الصفات الثبوتية او السلبية و نحوها كالقول بانه تعالى جسم لا ما نحن فيه فظهر ان الاية
تلك الاية الشريفة على اهل العرف لفهموا منها حرمة العمل بما لا يعلم فان القول بوجوب غسل الجمعة و امثاله انما يكون قولا بما لا يعلم فيشكل
منضما الى ان غاية ما في الباب ادعائك لتشكيك الذي هو من موانع حمل اللفظ على جميع الافراد و هو في محله انه اذا شك في التشكيك و التواطؤ
فالاصل عدم التشكيك بل الاصل التواطؤ **فان قلت** المقالة اثبات حرمة العمل بالظن و الاية غير دالة عليه اذ غايته في الباب دلالتها على حرمة

الدليل محسوس بوجدانه الاول سلمنا الكتاب انا نقول في الظنون الا انا نتبع العامل من المتواتر القطعية في الموهمة بيانات القرينة المبنية على نصب الظن او السببية المسلم و اما الطهارة مع ان محل كلام انه تاسيس الاصل صورة الشك في حجية الظن و هذا الدليل لو تم لاثبت الانفتاح المطلق و معه لا شك في حرمة العمل بالظن و لا نزاع السابع اجماع الخاصة على عدم جواز العمل بالظن فالمراد عليه بطلان الدليل لانه لم احد يقول بحجية الظن متمسكا بعدم الدليل على حرمته فيلعل امره | وكل خطاب شفاهي | المرتضى ايضا من الاجماع على حرمة العمل بالواحد هو لعدم تحت هذا الاصل الجمع علمه لعدم عثوره على الدليل الوارد لا من اجل عثوره على حرمة العمل به النافي فتلخص الايات و النصوص القطعية **تفصيل في نقل اصالة الحرمة الى اصالة التجويز في الجملة** الحق انه لا يمكن الحرمة الى اصالة الجواز في الاحكام الفرعية في الجملة و يدل عليه البرهان العقلي الذي ذكره في طي مقدمات اربع **المقدمة الاولى** ثبوت التكاليف في حقنا بالضرورة و وجوب تحصيل العلم بها و الفحص عنها **الثانية** انسداد باب العلم الاعم من الظن الخاص في معظم الاحكام الفرعية لان ادلة الفقه غالبا اربعة العقل و الاجماع و الكتاب و السنة و هي لا تفيد غالبا القطع

الفوائد بانا لا نعلم الا حرمة العمل به وهو المدعى قلنا اولا الا نسلم بالاجماع المركب وعدم القول بالفصل وثانيا ان القول قولان حتى في مقدمتي والعمل التبع قول بعدم حجيته فمن بنى العمل على اصل شيء ذكره ما لا عمل الوسائط عمن وقعه استقر عمله به فلا شك انه يقول بحرمة او وجوب

ثم ان القول بان الحاسة اغنى ويحمل الغائبين وان الاية محمولة على حرمة العمل بالظن في اصول العقائد واما الخلاف تقدير الجواب عنها ومن

جملة الايات قوله تعالى ان هم الا يظنون وامثال ذلك من الايات التي صدف في مقام ذم الكفار على العمل بالظن والقول بان مورد

تلك الايات انما هو اصول العقائد وبان المذمة لاجل تحصيلهم في الفرعية بين كلها عما للنهي فيهم العرفية **والسادس من الادلة**

على حرمة العمل بالظن الاخبار الواردة عن الائمة بالنهي عن منها ما رواه المفضل عن الامام مرسلا وظن واقام على احدهما حبط عمله وامثال

ذلك من الاخبار مما لا يعد ولا يحصى بالجملة فلا يحصل لنا القطع بحرمة العمل بالظن من تلك الظنون المتراكمة من الايات والاخبار المتكثرة

وغيرها وان لم يكن الظنون الحاصلة من الايات معتبرة بعد ثبوت الاجماع على حجية الكتاب انما هو لمحالفة الاخبار بعدم قولنا

بحرمة العمل بالظن وهو افتون معنا في تلك المسئلة ثم ان العقل مستقل على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن اولا والتحقيق اولا ومن اولى ان فيه

غير سديد اذ لو كان العمل بالظن من حيث هو قبيح عقلا لما خوذ الشارع المقدس بها وقد جوزه قطعا في موارد خاصة **فان قلت** ايده تمسك

في مقام اثبات حرمة العمل بالظن بالدليل العقلي اعني لزوم دفع الضرر المظنون واستقلال العقل على تركه في المقام حكما وكل منهما حكم

عقلي قلنا ان ما ذكرنا انما هو حرمة العمل بالظن شرعا والعقل لا يحكم به ومحل النزاع مع ابن قبة في حرمته بالاصالة ونحن نمنعها لا انه

يحكم عن هذا الايراد بان الحسن نعم انما يكون بالوجوه والاعتبارات ولعل يرد ان العقل لو خلي وطبعه يكون حاكما بقبح العمل بالظن

ولكن بعد ملاحظة شيء اخر يجوزه لا ذلك لاقل المحذورين وقد يورد على هذا الجواب بانه يلزم قول الاشاعرة من كون الاشياء قبحها

شرعيا فليتامل فظهر من نصاعيف ما ذكر من الادلة ان العمل بالظن حرام تعليقا ما لم يقم دليل على اعتباره **المقام الثالث** في ان هذا

الاصل ان قلنا به قبل ثبوت حجية الظن عند كان الاصل الحجية والكتابة وحوالعماليه ام لا يظهر مما كلما في تعقيب الفصل الاول

ولكن الجمهور يقال في هذا المقام مقاما فيهما في بيان ان الظن في المسائل الفرعية حجة ام لا وثانيهما في ان الظن في المسائل الاصولية العملية

حجة ام لا وثانيهما في حكم المسئلة التي سالف في الامور الاعتقادية والاصول العملية ثم الفروع فهل الظن فيهما حجة ام لا وثالثها

في المسائل الاصولية الاعتقادية حجة ام لا ورابعها ان الظن في موضوعات المستنبطة حجة ام لا وخامسها ان الظن في الموضوعات الصرفة حجة

ام لا **اما المقام الاول** فنقول ان الدليل على حجية الظن في المسائل الفرعية امور **الاول** الدليل العقلي المسمى بالدليل الرابع ويمكن

تقرير هذا الدليل بوجوه الاول منها يحتاج الى بيان مقدمات لتقديم حجية الظن في الجملة ومقدمة لبعض لتعميم الاسا في هذا الدليل بهذا

التقرير مقامات ثمانية الاول في رد الاخباريين والثاني رد القائلين بحجية الظنون الخاصة والثالث في رد القائلين باصالة البرائة والرابع

في رد المخالطين **والخامس** في ان الظن بعد حجيته في الجملة هل هو حجة مطلقا من غير تحصيل ام لا **والسادس** في انه بعد حجيته هل هو

حجة مطلقا في جميع موارد الفقه ... العبادات دون المعاملات ام العكس **السابع** في بيان الظن التحقيقي والوثوقي **والثامن** في انه هل

حجية الظن هل هو مخصوص بالقوى او يعمها والضعيف حجة ما لم يمكن تحصيل القوي **اما المقدمة الاولى** فنقول انه لا شبهة انه

ارسل رسولا وهو نبينا وانزل كتابا وهو القرآن المجيد وجعل احكاما للتبليغ الى العباد عملها الى الحاضرين والى ما شاد كون معهم فلا بد من ان الان

الى يوم القيمة وتلك المقدمة بديهية لا يحتاج الى بيان **المقدمة الثانية** هي ان باب العلم التفصيلي الوجداني في الفقه مسدود العلم

الشرعي التفصيلي وهو العلوم التي يكون عنها رفا فطرية من الشارع في معظم الاحكام مسدود لان ما دل على ذلك في هذا اليوم منها ان الادلة القاطعة

الاحكام منحصرة في الادلة الاربعة الاجماع والعقل والكتاب والسنة ولا يحصل القطع بالاغلب الاحكام من تلك الادلة اما الاجماع فمن المحصل منه انه

الى قطعي وظني والقطعي يقسم المعروف والمنقول ... الضرورة الذي حتى هم مع بعضهم من انكار الاطلاق عليه الضروري رايهم في حصول الاحكام

عادة للذي مع كون الاعلاماتها البدائية كوجوب الصلاة والصوم والزكوة ونحوها مما يحتاج في تفاصيلها الى اعمال الظنون الاجتهادية نعم قد يكون

يكون لجملتها وكالتعيين حكما كحرمة الميتة مثلا واما العقل فهو ايضا قطعي وظني والقطعي عاية لا يمكن ان يحصل منه الا هو ممن حجيته مطلقا بان كان

حكم به العقل مستقلا لانهم الدليل عليه ... الشارع واما الظني كالاستقراء والاستحسان فانما حجيتها من باب الوصف لا ولويه الاعتبار

الى غير ذلك واما الكتاب فهو وان كان قطعي السند لكنه ظني الدلالة فهو على تقدير حجيته مقيد بالقياس وحجته الا فاسالك الكتاب

ايضا مختلفة فيه ولم يوجد على خلاف ... ولما تم الكلام الصادر بان نسبته تبعض الادلة الى الكتاب حجة بتلك وكذا في الاخبار

ان الحق قطعية اعتبار الظنون الكتابية وعلى الحجية معظم العلماء تمامه ولعله وكيف كان فانا ندعي ان متشابهات وبعض الاخبار بعد تحصيل الاستقرار

محكما ومتشابها مسندا الا ما الاعم المراد منه حتى بعضهم قرموا عنه قال ... بمسئلة ... الاخبار في حرمة لتفسير بالراي

وان كان ان المشايخ الا يعتد انما هو افادته هو هداية الناس كلهم كما يظهر من حالهم من عدم الالتفات الى الرجال على المعنى الاعلى واجاب الشيخ على مصطلح المشهور واستقامة الكل الا ان يكون الاكثر من الاخبار القطعية المتصل
بما كل الصدوق من لا يعمل بالواحد فقيل ان القطعية عند المشايخ لا يوجب القطع عند غيرهم مع احتمال كون غرضهم من التاليف انتفاع القائلين بالواحد وغيرهم مع حصول العلم له فذكروا الاحاد وغيرها لا
يمكن عندهم نفع الكل المعروف والقياس على التعدي في نقل الاجماع مع الفارق لانهما لفظان ينصرفان الى الفرد الظاهر وان كان ان المشايخ حكموا بصحتها في مؤلفاتهم هذه والصحيح عندهم هو المطابق
للواقع لاصالة عدم النقل عن المعنى اللغوي عندهم والظاهر من حكمهم هو الحكم القطعي فقيل ان كون مرادهم ما ذكر ظني وان القطع عندهم لا يوجب القطع لنا وان كان ان الكافي عرض على الامام وقال انه كاف لشيعتنا
وسماه كافيا وهذا يكشف عن صحة جميع اخباره فقيل ان اصل العرض غير معلوم ثم التسمية غير معلومة وان تقريره ممنافي التقرير السابق هذا كله مضافا الى كثرة الاخبار في الاربعة وكثرة الوسائط وطول الزمان ووجود الاختلاف

وفي ان علم القرآن عند اهل البيت ويقول نعم ولا نعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وكلها واحد اذ المتبادر من التفسير بالراي انما يكون هو
التفسير بمقتضى الهوى النفساني ونحن ايضا نقول بعدم تفسيره وايضا الاخبار انما تدل على ان علم القرآن عندهم ونحن منكرون لذلك لا يدل هذا على عدم عملهم
واما الاية الشريفة فهي انما تدل على ان تاويل الايات انما يكون علمه عند الله وعند الراسخين في العلم ونحن ايضا نقول به ولكن نقول بحجية محكمات الكتاب
دون المتشابهات والمراد من المحكمات النصوص والظواهر ومن المتشابهات المجملات والمشكلات والاية انما تدل على الثاني وما نقول بحجيته لا يكون مجملا حتى يكون محتاجا
الى التاويل فلا يكون لا عند الله وعند الراسخين في العلم وفي الكلام وتمام المرام ان من اكثم الامور التي يحصل القطع بحجية محكمات الكتاب الاول ان
معظم العلماء عامة وخاصة على الحجية فلو لم يحصل من ذلك الاجماع على الحجية فلا اقل من حصول الظن المتاخم بالعلم والثاني احتجاج الصحابة بالايات
في مقام المخاصمة بحيث لو ورد احد المتخاصمين ايه على الاخر ثابت المطلوب سكت الاخر فكان حجة عندهم على الظاهر من المسلمين الثالث بناء العلماء ومن
على حجية الكتاب بحيث يكون حجيته جلية لهم حتى قيل لو قوال بعض الاخباريين من عدم حجية الكتاب الو لم يكن حجة فلا شيء من العهد منع الشارع
عن ذلك مع كون طباعهم مجبولة عليه دليل على الحجية والرابع الاخبار الدالة على عرض الخبرين المتخالفين على الكتاب فما وافقه فخذوه وما خالفه فاطرحوه
فلو لم نفهم المراد منه لما امر الشارع ايانا باخذ الموافق وطرح المخالف والخامس اخبار الثقلين التي ادعى بعضهم تواترها منها اني تارك فيكم الثقلين
كتاب الله وعترتي والسادس قوله تعم افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فان التدبر فرع الفهم فالامر يدل على عدم جواز ان الفهم بل الاية الشريفة
على حجية الكتاب وقد قلنا المراد من الاستدلال بها تحصيل الوصف على الحجية لتفيد القطع فيدفع ما ربما يقال من ان الظنون السابقة وليس الغرض اثبات المطلوب
الاية فلا فالحاصل ان حجية الكتاب مما لا ريب فيها لكن حجيته مقيدة بصورة عدم حصول الوصف على الخلاف فظهر ان لا فرق بين الظنون الكتابية وغيرها
واما السنة فهي اما متواترة واما احاد والمتواتر اما لفظي واما معنوي ولفظي ومعنوي والاخيران وان افاد القطع الا انهما في غاية القلة الاول
وان كان قطعي الصدور الا انه ظني الدلالة ومع ذلك فهو نادر ولكنه على فرض وجود قطعي الاعتبار والحاصل ان المتواتر اللفظي سواء كان متواترا معنويا ايضا
ام لا قليل في الاحكام كالمتواتر المعنوي فقط واما الاحاد فهي اما محفوفة بالقرائن القطعية الدالة على صدق الصدور والمضمون وهما واما مجردة عنها
واما الثلاثة الاول فهي نادرة واما الاخير فهو ظني الدلالة واعتبارا **فان قلت** قال المولى محمد امين الاسترابادي وجمع من الاخباريين ان
الاخبار المودعة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور نظرا الى شهادة المحمدين الثلاثة مع كونهم من فحول العلماء وصلحائهم وكونهم قريبين العهد بالاصول
الاربعمائة التي انتخب من مصنفاتها الاربعة لان مصنفها على ان الاخبار التي ذكرناها في كتابنا انما يكون من الاخبار الصحيحة ولا شك ان الصحيح عندهم
عبارة عن قطعية الصدور قلنا اولا ان هؤلاء الثلاثة في اي موضع صرحوا بما ذكرت اما الشيخ فلم يحكم بصحة الاخبار المودعة في كتابيه لا في التهذيب
ولا في الاستبصار وادعاء الخصم على انه صرح به في كتاب العدة محض افتراء على ما صرح به الفاضل التوني من اني تفحصت كتاب العدة من اوله الى اخره ولم
اجد كلاما للشيخ يشعر بذلك فضلا عن كونه صريحا واما الصدوق فهو وان كان في اول كتابه ما ذكرت لكن ينقل منه انه رجع عن هذا القول وعن هذا
النقل وان لم يكن مصنفا لكثير في القطع ويورث الوهم واما الكليني فهو وان قال بذلك في اول كتابه ولم يرجع عما قال لكن قولك بان هؤلاء
الثلاثة شهدوا على ذلك فاسد وثانيا سلمنا انهم شهدوا على صحة ما في كتبهم ولكنك من اين علمت ان الصحة عند القدماء قطعية الصدور بل هي عبارة
عن الوثوق بالصدور اعم من القطع والظن وقد صرح بما ذكرنا من معنى الصحة عند القدماء المحقق البهبهاني **فان قلت** انه قد صرح جمع من العلماء على
ان الصحة عند القدماء عبارة عن قطعية الصدور قلنا هذا مجرد الافتراء وعلى فرض التسليم يكون قول هؤلاء معارضا بقول هؤلاء الفحول فيحصل
التعارض فمن اين حصل لك القطع بان الصحة عندهم هو ما ذكره هؤلاء دون هؤلاء بل كل يحتمل فارتفع القطع من البين فما القول بقطعية صدور الاخبار
المودعة في الكتب الاربعة وثالثا سلمنا كون الصحة عند القدماء بالمعنى الذي ذكرت من قطعية الصدور لكن قول المشايخ بان هذه الاخبار عندي
قطعية الصدور اما ان يكون مفيدا للوصف او للقطع اما الاول فلا يجديك نفعا واما الاخير فنقول ان القطع الحاصل من قول الصدوق اما قطع عقلي
واما قطع عادي اما الاول فهو فاسد جدا واما الاخير فنقول ان القطع العادي مفتضاه ومعناه ان مقتضى عادته يكون افادة القطع بحيث لو لم يفد
لتخلف مقتضى عادته فاذن كيف يكون قول الصدوق مفيدا للقطع عادة مع ان فحول العلماء منكرون ذلك ورابعا سلمنا عدم كون معنى القطع العادي
ما ذكرنا لكن نقول كيف يحصل القطع بقول الصدوق مع احتمال تعمده في الكذب بل نادعي القطع في الكذب لكن نقول ان القطع بالصدق الحاصل للصدوق انما
يكون من جهة الاجتهاد فيحتمل السهو منه او من الناقل له والخطاء منه او من الناقل له ويحتمل التبديل من الناقل منه ويحتمل النقل بالمعنى منه او من الناقل
كما هو غالب فقد اخطا في فهم المراد منع قيام ذلك الاحتمالات من اين حصل القطع بكلامه خامسا ان قول الثلاثة يكون محصلا للقطع لكن قول كل
واحد واحد كيف يكون محصلا للقطع لك سادسا سلمنا ان قول كل واحد يفيد القطع ولكن نقول من اين حصل القطع بالصدور في هذا
الحديث الخاص المفروض عليك مثلا مع احتمال التبديل في النقل سهوا او الزيادة والنقصان من الناسخ الى غير ذلك من الاحتمالات الا ترى انهم صاروا اهلا
يدعون تواتر القرآن من حيث المجموع ولمجموعه ادعاء في كل اية وسابعا سلمنا جميع ذلك لكن نقول انا لا نقطع بان جميع الاحاد المودعة في الصحف

الكثير منها وان الكذابين كثيرا ما اسندوا في اخبارهم مع احتمال السهو والنسيان في اصحاب الاصول والمشايخ سيما في المطالب العلمية فهو علم او احتمال ولو وهما خطاء واحد من احد في مجموع ملكات الكتب الاربعة الشبهة التي كل خبر فيها دخيل من القطع فهو ظني قطعية السند والامر فان قلت ان اخبار الاربعة قطعية بدليل خاص وهو شهادة المحمدين على صحة ما فيها وكل شهادة حجة شرعية فثبت العلم بالمعنى الاعم للصحيح قلنا كون ذلك شهادة لا اخبارا ثم ولا اقل من الشك فيه مع ان كون مرادهم من الصحة قطعية السند مظنون لا مقطوع ولعل مرادهم ما يعتمد عليه قطعيا ام ظنيا فشهادتهم على قطعية تلك الاخبار غير قطعية لنا حتى يعمل بشهادتهم مع انه لا دليل على حجية الشهادة في الاحكام الشرعية فتامل

وان الاخبار الموجودة في الكتب الاربعة كلها قطعية وقد وقع على الصدوق بعض

من كلامه

الثلاثة

فان قلت اخبار الاحاد من باب الظن الخاص للادلة الدالة على حجية خبر الواحد كما عليه الاكثر فيكون من باب العلم بالمعنى الاعم منها ان سيرة المسلمين في زماننا على العمل بالاخبار التي ثبت انها النقطة الحد

فتاوى المجتهدين كما ينقضون على الشفاه ولا على الكتابة هذه الطريقة كانت مستمرة من زمن النبي الى زماننا حتى ان اهل المدينة ما كان دينهم اخذ جميع احكامهم مشافهة عن النبي بل الرجحة كما يستقيم ذلك وا

والولد اباه من الفقهاء وهكذا من المعلوم عدم حصول القطع لهم بصحيح تلك الاخبار وهكذا اهل البلاد في زمن الائمة بل الحاصل بلادهم اجتماع امكان الاخذ منهم سيرة المسلمين على اجماعهم على ذلك من غير

الزمان الى زماننا دليل على حجية الواحد ما لم يقترن بالمعصوم وكشف اختلافهم عن رضاه وان ثبت الحجية للظنون يثبت لنا بادلة الاشتراك لان الدليل على العلاء محكم استماع الحاضرين وان كان اختلاف الرسالة احتمال

النسخ ضبط الاجماع على عدم عروض النسخ فهو المسلم مع ان النسخ بعد انقطاع الوحي لا يتصور اذ لا احتمال النسخ بعد النبي لا اثر بعده مع ان هذا الاحتمال البرهة التي لا الكشف لاختلاف الاشخاص وسببه

حتى غير صادر من المعصوم سلمنا عدم قطعك بذلك الا انا نقطع بذلك فلا تشك سلمنا عدم شكك الا لا نحتمل عندك ولو موهوما مما وصل

يحتمل ان يكون هذا الحديث هذا او ذاك فكيف حصل القطع لك نصدقه فانا سلمنا عدم حصول ذلك لك لا نقطع بان حدثنا وحده من العادات

المودعة في الكتب الاربعة يكون غير صادر من المعصوم سلمنا عدم القطع الا انا نقطع انا لا نشك سلمنا الظن الا انا لا نحتمل فيه هذا المظنون كذبه او المقطوع او المحتمل

يحتمل ان يكون في التهذيب او في الاستبصار او في الكافي او في الفقيه فيتبين لكل محتمل الكذب الحاصل ان القول بقطعيتهم صدق الاخبار المودعة في

الكتب الاربعة من محض الاعلان فان قلت ما ذكره الفاضل المتقدم الذكر من ان الاخبار كلها قطعية الصدور انما هو لاحتفافها بالقرائن القطعية

الدالة على صدق الصدور فان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة ومن جملتها كون الراوي ثقة بحيث يحصل القطع بعدم كذبه ومنها ذكر

الرواية في الكتب التي الفت لهداية الناس مع امكان تحصيل العلم للمؤلف فيعلم قطعية الرواية عنده ومنها تعاضد الخبر بالاخبار المتواترة

في المضمون ومنها كون الراوي ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها كون الراوي ممن ورد في شأنه من الائمة مدح بما يدل على فساد ما

وصل لنا الى غير ذلك من القرائن التي لا تعد ولا تحصى قلنا اما قولك ان من جملة القرائن وجود الرواية في احد الاربعة فهو فاسد جدا وغلط

قطعا اما اولا فلانا سلمنا عدالة المشايخ الثلثة في الكتب لكنهم ليسوا معصومين حتى يكونوا معصومين عن الخطاء على ان اخذهم تلك الاخبار انما هو

من باب الاجتهاد والخطاء في غير عزيز جدا واما ثانيا فلانا سلمنا عدم احتمال الخطاء في حقهم واما عدم احتماله في حق الرواة ثم وثالثا سلمنا عدم احتمال

الخطاء في حقهم ايضا ولكن عدم احتماله في حق النساخ ممنوع واما قولك ان من جملة القرائن كون الراوي ثقة فنمنع او لا منع حصول القطع بعدم كذبه

الرواية فانه يعتبر في نقل الرواية سلمنا ذلك لكن ذلك لا يقتضي القطع بكذبه فاما الثالث فلان قولك ومن جملتها ذكر الرواية في الكتب المؤلفة لهداية

الناس فيها ولا نمنع حصول العلم بامكان تحصيل العلم للمؤلف وثانيا نمنع استلزام القطعية عند المؤلف القطعية عند الغير وثالثا لا نحتمل كون المؤلف

ممن يكتفي عنده بمطلق الاعتماد ولا يلزم عنده تحصيل العلم وربما يحتمل كون المؤلف مخطئا في الاعتماد على فرض تسليم القطع منه وقولك ومن

جملتها تعاضد الاخبار فيه ولا ان تلك التعاضد اما ان يبلغ حد التواتر فيخرج عن المتنازع او لا يبلغ حده فلا يفيد القطع لاحتمال الخطاء والسهو

من الناقل والناسخ الى غير ذلك من الاحتمالات وثانيا ان التعاضد على فرض تسليم حصول القطع به نادر وقولك ومن جملتها كون الراوي ممن اجمعت العصابة

على تصحيح ما يصح عنه فيه اولا ان جعل هذا قرينة على مطلوبك فرع كون التصحيح عندهم اعتبارا عن قطعية الصدور وهو اول الدعوى كما مر وثانيا

ان الخصم كيف يتمسك بالاجماع مع انه منكر للاجماع حيث قال لا اجماع الا الاجماع وما ادعيتها الاجماع وثالثا انا نمنع في الكتاب تسليم ذلك في حق من

انعقد عليه الاجماع ثم ما عبر من انواع الحجية فيه الاحتمالات منه تم المطلوب من عدم القطع فقال مدح الرواية ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم

ومن جملتها مدح المعصوم فيه اولا ان ما صدر من المعصوم خبر واحد وهو ظني وثانيا ان عدالة الراوي تمنع عن التعمد لا عن الكذب سهوا وخطاء

مضافا الى ندرة هذه الاشخاص وندرة رواياتهم وبالجملة القول بقطعية الاخبار والاخبار المودعة في الكتب الاربعة مما لا يكاد يصغي اليه عاقل ممن ...

ما ذكر ان باب العلم المنفتح بلا واسطة شرعية او بواسطة شرعية في معظم الاحكام منسد ومرادنا من قولنا بلا واسطة هو الاجماع والعقل

القاطع والمتواتر المعنوي وامثال ذلك للدين وقولنا بواسطة شرعية بما يكون هو المتواتر اللفظي كظواهر القرآن ولعلها مما يمكن ان يثبت اعتبارا قطعيا

معتبرا بعد حصول الوصف على الخلاف فان قلت كيف يكون العلم الحاصل من الكتاب بواسطة شرعية مع انه بلا واسطة نظرا الى عموم الخطابات الالهية

وشمولها للغائبين مع ضميمة مقدمة اخرى اليه من نفي الخطاب بما المظاهر بارادة ما هو ظاهر الفاظ من دون نصب قرينة قلنا انا قد بحثت التمرة

بين القول بعموم الخطاب وخصوصيتها للمشافهين في بحث خطاب المشافهين بوجوه منها انه مع عموم الخطاب لا يفيد العلم الاجمالي باختلاف اصطلاح

الغائبين عن المشافهين اما ان يكون المكلف به للغائبين تحصيل فهم المشافهين او ان المشافهين مكلفون بتحصيل فهم الغائبين او لا الغائبين

مكلفين بتحصيل فهم الثالث وكل واحد منها مكلف بتحصيل فهمه لا سبيل الى الاخير للزوم تعدد الاحكام الالهية في الواقع ولا الى الثالث فانه

نشأ فهمهم من الثاني ولا الى الثاني للزوم التكليف بما لا يطاق فتعين الاول لدفع الخطاء وارادة خلاف الظاهر من دون نصب قرينة لكن بحتمل نصبها في

فهم المشافهين ثم انتفت وبالجملة ادعاء ان العلم القرآني من العلوم الحاصلة بلا واسطة ليس بجيد فان قلت ان الاخبار المودعة في الاربعة

وان لم يكن قطعية الصدور لا انها مقطوعة الاعتبار نظرا الى الاجماع العلماء منها وحديثا على العمل بها لولم يعارضها ما لها او اقوى قلنا

او لا ان هذا الكلام ثم نحن نقطع بان كل تلك الاخبار المودعة في الاربعة ما كانت محفوفة بالقرائن المفيدة للقطع عند السيد المرتضى

وما يتبعه من الذين يعملون على الاخبار المحفوفة بالقرينة القطعية وثانيا ان هذا الاجماع مما لا يكون كاشفا لان العلماء بعضهم عملوا بها نظرا

الى كونها محفوفة بالقرينة القطعية بحيث لو فرضنا انها لم يعملوا بها كما هو مصرح بعض الاخباريين المذهب وبعضهم عملوا بها لاجل كونها

من الظنون المخصوصة بحيث لو لم يثبت الاجماع على الاخبار لم يعمل كما هو ابتهم مصرح وبعضهم عملوا بها لاجل كونها مفيدة للوثوق بحيث لو لم يعد

لم يعملوا بها فمع هذه الاحتمالات ان يثبت ذلك الاجماع الكاشف عن الحجية مضافا الى ان المسلم من نقلها الاجماع مسلمة على العمل لاجل انها المذكور

اتباع الاحتمالات ثم وعدم امكان العمل بالاصول المبنية فعلى تقدير ان يعمل الاصحاب كذلك من مؤلمه الى غير تلك الحال فلا ولما ان يحصل العلم ولعلهم

اهل دلالة الاستقرار على ولعلها ان غيرهم

اهل ما بهم لعله كان لاجل علمهم بطائفة اخبار ورثها لهم الواضح ان جميع العاملين بذلك نصبه لو لا ان العلم بمواد الكلام ونفع الاخبار ثم ثالثا ان الاجماع لما نقله لا يكفي في عدم المنع من العمل بالخبر باعتقاده فلعله عمل عند العامل ان الطائفة وعدم الاعتراف بالجهل او كثرة الوسائط لنا لا انهم صححها بالاخبار فلا شك انهم كانوا يعملون بالواحد مع كثرة الوسائط ومنها ان مسلك الائمة الولاة في الملا لتبليغ الاحكام ان تسليما لنا ان على العباد حجية الواحد مع وجه للاستقراء والتقرير بعوده لو لا حجية قوله ودعوا سائلهم الرسل الى الاطراف لتبليغ الاحكام بالقرينة المذكورة ومنها ان اصحاب الائمة نقدوا ودونوا كتبا كثيرة لتبليغ سنة الائمة وارسلوها الى اهل عصرهم كانوا يعملون بها الحاصل ان العلم يجاسراع ان لنا النص لا متطلع اصحابه للد المصرح ... بالائمة ايام وما كان على حجية الاخبار لهم لو لم يعمل عصر من امراد الواحد والا شتراك الحكم بالسند ... منها الجماع على الامامية على العمل باخبار الاحاد عندهم مما على حصر لا ... كلها قطعية عندهم ولم ... الظن الخاص ... الظن المطلق ومنها ان الكليني ... في الغيبة الصغرى وهو ... حضرة الامام ... اليوم ... العلم ... الاخبار بالاجماع المذكور ... تم

ومنها أمر قطعي مركب من أمور ظنية يحصل من مجموعها العلم ويعرف هذا بالمعظم الى زمن الشيخ بل الكليني والصدوق بل ما ذكر لحديث الأخذ بالأعدل عند تعارض الخبرين كتابيهما وتدوين العلماء

كتب الأخبار والإجماع المنقول عن الشيخ والعلامة وغيرهما على حجية المقدم على إجماع المرتضى بوجوه والأخبار العلاجية وتدوين العلماء علم الرجال وطعن العقلاء على العبارات الواضحة

أمور دينهم ودنياهم الا ما خرج وتحريص المعصوم أصحابه بتدوين الأخبار وتقدم تدوين أقسام كتابا للشيعة بعينهم من العمل بالأخبار علمه بالحال مع ما بينها التنافي والتعدد والسؤال والكتمان قلنا

أما الجواب عن الأول فهو أن محل الكلام حجية الأخبار على فرض انفتاح باب العلم غالبا كزمن المرتضى على ما زعمه حيث اجتمعت غير الأخبار وجميع الأصول بحيث كان الشخص متمكنا غالبا من الإجماعات

المتواترات اللفظية والأخبار القطعية للقرائن الخارجية وأما أصحاب النبي والأئمة ثم كان باب العلم منسدا لهم في الأغلب لعدم تمكن المعصوم من تحصيل حوائج جميع أهل زمانه درجا الا وقت أو ربما وثانيا

مشافهة وبلا واسطة وعدم تمكن كل الناس من أخذ شيء منها مشافهة ولا بالأخبار القطعية غالبا كالمقلدين زماننا بالنسبة الى فتاوى المجتهدين فلعل جواز العمل لأصحاب الأئمة بالأخبار الظنية إنما كان لسد باب العلم لهم غالبا بحسب النوع كما عرفت وإذا فرضنا الانفتاح الأغلبي كما فرضنا لا إجماع ح في حق أصحاب الأئمة حتى يثبت لنا بالأدلة الاشتراك سلمنا وجود الإجماع في حقهم لكن الفارق بيننا وبينهم موجود لأنا نعلم غالبا اجمالا بوجود المعارض والأخبار الكاذبة دونهم ونحن ملتفتون الى ذلك دونهم ولو التفتوا الى ذلك لكان ذلك الالتفات منهم غاية الندرة بخلافنا ثالثها

بتذكرة الفقد بين الثقات عدالتهما مقطوعة وذلك في غاية الندرة **فإن قلت** أنا نعلم بالأخبار المودعة في الأربعة بالنظر الى أنه خبر عدل ما أمرنا

التابع المقدم بين بعد التبين عند قوله تعالى إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا قلنا أولا إن المشايخ الثلاثة أنهم لو أن هذا الخبر مثلا قول المعصوم

وثانيا أن الآية غير تامة الدلالة وسيتبين إن شاء الله تعالى **فإن قلت** أنا نعمل بالأربعة الى شهادة هؤلاء الثلاثة قلنا أولا شهادتهم ممنوعة

وثالثا إلى ذلك لبيان على غير التبين حتى في موضوعات الأحكام والحاصل أنه لا ريب في انسداد باب العلم بلا واسطة ومعها في معظم الأحكام وندرة

مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه **المقدمة الثالثة** في أنه بعد فرض الانسداد وثبوته هل يجب على المكلف العمل على أي شيء فهل هو مكلف

بتحصيل العلم في الأحكام أو بالاقتصار على القدر المعلوم وعلى الاحتياط إن أمكن والتوقف فيما لا يمكن كما في المعاملات مثل ما لو دار الأمر بين

كون المال لزيد أو عمرو أو غير ذلك فيه احتمالات منها أن يكون مكلفا بتحصيل العلم وفساد ذلك أظهر من أن يبين إذ المفروض الانسداد فالتكليف

بتحصيل العلم تكليف بما لا يطاق وهو قبيح حتى عند الأشاعرة فضلا عن غيرهم على ما نقل عنهم ومنها الاقتصار بالمعلوم وعدم التكليف بما سواها

وذلك لاحتمال البين فسده لاستلزامه المخالفة القطعية للواقع فإن القدر المعلوم من الصلاة مثلا من الأجزاء التكبيرة والركوع والسجود ونحوها

الإجمال ومن الشرائط الطهارة مثلا فلو اقتصر المكلف على المعلوم من الأجزاء والشرائط في الصلاة فقد خالف الواقع قطعا وقد سمى العلماء هذا

المقتصر بمعلوماته بالخارج عن الدين والتدين بدين غير المرسلين بل لا يبقى له من الإسلام الا رسم ومن الإيمان الا اسم وهذه المقدمة لا تستحق تأمل

عند أولي الألباب وحال غير التسليم والإدراك **فإن قلت** المراد من قولك المقتصر بالمعلوم خارج عن الدين أنه كافر فنسلم إذ لا يشترط في الإيمان

العمل بالأركان ولم ينكر ذلك الشخص ضرورة من ضروريات الدين وإن أريد أنه مخالف للتكليف الواقعي قطعا فهو بذلك يصير خارجا عن الدين فالصغرى

مسلمة ولكن الكبرى محل كلام للنقض بموارد عديدة حصل فيها القطع بمخالفة الواقع ولم يحكم فيها بالخروج عن الدين منها في الإجمال العرضي المصداقي

الذي دار الأمر فيه بين الحرام وغير الواجب كالشبهة المحصورة فإنهم ذكروا فيها أقوال الأسبعة منها جواز التصرف فيها أجمع تدريجا ومنها جوازه دفعة

ولا شك في مخالفة هذا القائلين للواقع قطعا ولم يحكم أحد بخروجهم عن الدين ومنها في الإجمال العرضي المصداقي الذي دار الأمر فيه بين الواجب وغير الحرام

كاشتباه جهة القبلة فإن بعضهم صرح على التخيير في الجهات المشتبهة وقد التخيير الاستمراري بل في ذلك مصرح عبارات أصحابنا هذا القول ولا شك أن هذا القائل

قد خالف الواقع قطعا عند استمرار الاشتباه واختيار الصلاة الى جهتين كأن صلى الظهر الى إحداهما والعصر الى الأخرى ليس بخارج عن الدين ومنها في الإجمال

العرضي المردد الذي فيه الأمر بين أن يكون الواجب هذا أو ذلك كالظهر والجمعة يومها فإن بعضهم هنا بالتخيير ولعل منه الاستمراري بل هو مصرح من أصحاب

هذا القول ولا ريب في لزوم المخالفة القطعية عند الإتيان لكل منهما في جمعة والأخرى في أخرى وليس مع ذلك خارجا عن الدين ومنها المسألة المدونة

في كتب الأصحاب من أنه لو اختلف الإمامية على قولين قول بالوجوب وقول بالتحريم فالأكثرون على أن الحكم للمعرفة اللاحقة التخيير وبعضهم على الرجوع الى

الأصل ولا ريب أن هذا القائل قد خالف الواقع قطعا إذ المفروض حصول القطع بوجود قول الإمام في أحد القولين ومع ذلك لا يكون خارجا عن الدين وإنكار

المراد أنه خالف تكليفا لفاقد فالصغرى ممنوعة فلعل تم قلنا أولا أنا لا نبد أنه كافية عليها إذ من المعلوم الأولي أنه لو اقتصر المكلف في الامتثال على القدر المعلوم

يقول كل أهل الإسلام أنه لم يتشرع بشرع الإسلام وأنه هادم للشريعة بخلاف الموارد التي أوردتموها علينا بالنقض وثانيا أن الإجماع القاطع

قائم على ثبوت التكليف للمكلفين بالأحكام الواقعية منجزا وعلى بقائها معلقا أي ما لم يتعذر بعد معلوم العذرية وانسداد باب العلم لا يكون عذرا لمعلوم

العذرية يجوز العمل بما هو من مثله وهو الظن فإنا نضا والا فهو معذور ويقبح التكليف بما لا يطاق ثم وثالثا بأن من ملاحظة الأخبار الكثيرة القريبة

من البلوغ الى حد التواتر الدالة على اشتراك التكليف كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة حكم الأولين حكم الآخرين ومن ملاحظة الإجماعات

المنقولة التي قرب بلوغها حد التواتر على الاشتراك ومن ملاحظة نقل الأكثر العلماء على الاشتراك ومن ملاحظة بناء كل من شرع بشرع الإسلام

في بدو الأمر والأخطار وإرسال الرسل وتبليغ الأحكام وبناء المسلمين في كونهم مركبون إنما الأول وكالأول على أنه مكلف بجميع التكاليف التي يكون ملحصل قطع

بالاشتراك وبالاقتصار على القدر المعلوم لا معول له وأن تلك المخالفة المعلومة إجمالا لا يعبر فيها ذلك العلم وإن لم يكن كل واحد من تلك الأخطار

الأربع مفيدا للقطع لكن يحصل من التراكم القطع بما ذكر ورابعا سلمنا أن الاقتصار على المعلوم ليس بديهي الفساد ولا مما يهدم الشريعة ولا مخالفا

للإجماع ولا للأمر القطعي الحاصل من الأخطار الأربع ولكن نقول أن التكليف بالقدر المعلوم من الصلاة مثلا باعتقاد الخصم ثابت ومحقق وبلوغ

على المكلف تحصيل القطع بالامتثال بذلك القدر المقطوع فنقول ح يحتمل أن يكون التكليف في أداء القدر المعلوم ويكون التكليف بالمعلوم من

المقدمة ويحتمل أن يكون القدر المعلوم في نفسه مطلوبا فيرجع المسألة الى الإجمال العرضي المردد الذي يكون الأمر فيه دائرا بين الأقل والأكثر مع كون

الأقل مما لا يكون المكلف ممتثلا بإتيانه ولو فعل لو كان المكلف به الأكثر فإذن لو اقتصر في الامتثال على القدر المعلوم لا يكون قاطعا بالامتثال

ولو بالخروج عن العهدة كونه قاطعا باشتغال الذمة يحكم العقول العاقلة ح بلزوم الإتيان بالأكثر نظرا الى القطع بالاشتغال كي يحصل القطع بالامتثال

وبطريق آخر وهو أنه لا شك في ثبوت التكليف واستحقاق العقاب للعاصي مما تقدم لكن الخصم يدعي أن الثابت مشروط بإمكان تحصيل العلم ومعه

فإن بقاء التكليف مع انسداد باب العلم

بعد

وهذا العلم الاجمالي اوجب المحض علينا ولم يمكن ولم يجب عليهم بل كانوا يكتفون بالمهد بن في زمانهم واوجب منا سر العمل بالاخبار الغير مرون الغالي في زماننا بخلاف زمانهم فلعله اوجب عليهم قاموه وهو حجية

الخبر لهم لا لنا فالموضوع مختلف فلا يتم الدليل على حجية الاخبار مع الفتح الا فيلي حتى صحيح القدماء والصحيح المشهور فكيف بما عدا الصحيح سلمنا لكن القدر المعلوم من اجماعهم انما هو

الخبر الصحيح الصادر من العدل الامامي الضابط الخالي عن معارضة المساوي وهو نادر سيما في ابواب المعاملات فباب العلم منسد غالبا وتوهم ان الصحاح الغالية كافية مدفوع بحصول العلم الاجمالي

بتخصيصها او تقييدها بلا خطة معارضاتها من الظنون المطلقة كالاستقراء والشهرة وعدم الخلاف والاجماع الظني وغيرها وما ذكر مقدر على استخراج الجواب عن سائر ادلتهم وان شئت التفصيل فراجع رسالتنا المفردة

فان قلت منع عدم الانسداد بعد الاستدلال وبقاء اخرى بعد التفحص وعدم العلم التفصيلي يشكك في بقاء التكليف وانتفائه مقتضى لاستصحاب البقاء

على المعلوم التفصيلي لا ويجوله فان القوة العاقلة حاكمة بعدم التكليف عند عدم حصول العلم التفصيلي وان حصل العلم الاجمالي قلنا حكم القوة العاقلة

من ذلك انما لاجل عدم وجود الدليل على ثبوت التكليف ولو جود الدليل على العدم اما الاخير ففاسد اذ الدليل اما ان يكون دليلا عاما او خاصا والكل

مفقود اما الاول نفيه ان الدليل لو وجد وهو ما مر من الاربعة فان تمسك بما خذا صالة البرائة كقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وقوله الحجب

علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورفع عن امتي تسعة ومنها ما لا يعلمون وامثال ذلك ففيه ان الشك بعد الدليل بما هو المكلف به لا التكليف حتى

يجري اصالة البرائة وخامسا انا سلمنا ان الاصل على الفقير على القدر المعلوم ولكن لا يتم في العبادات الا المعاملات فانه بعد عدم حصول العلم منها

اما ان يتوقف ويقتصر على المعلوم او يعمل بالظن لا سبيل الى الاول لانه يجابه اختلال نظام العالم كما لو ادعى شخصان كل واحد منهما دار معلومة ووقع

التشاجر بينهما فلو توقف الحاكم عن الحكم ربما يجر الى الفتنة وهتك حرمة الاعراض والاموال وكذا لو تنوزع في تركة ميت ودار الامر بين كونه لهذا او لذاك فلو توقف

الحاكم لا يجر الى الفساد بين المتنازعين اولى من الاول بما من الجوع الى غير ذلك من الموارد التي لو بني المجتهد فيها على التوقف لا يجر الى اختلال نظام

العالم ولزوم خلاء الاثبات بالمطلوب من الحكم على الاطلاق ففيه فسد السبيل التوقف يتعين العمل بالظن عند الانسداد ما ذكرناه واما عدم

الانتصار في تلك الموارد فيثبت بالاجماع المركب الحاصل في ترك العمل بالاجماع المركب يلزم مخالفة المقطوع وهو اختلال نظام العالم وفي العمل به

يلزم مخالفة الاصل الذي فرضنا انه مع الخصم لكن لا يصح مخالفة الاصل اذ حجيته تعليقية فان قلت لو لم يكن الاقتصار على القدر المعلوم كافيا

للزم المخالفة القطعية اذ لا ريب في انا لو بنينا على العمل بالظن يحصل لنا القطع بالمخالفة نظرا الى ان تحصيل الظن من امور الاجتهادية والخطأ

فيه غير بعيد وان نقي فقد يكون مطابقا للواقع وقد لا يكون وان الآراء قد يختلف حتى انه قد يوجد في المسألة اقوال عشرة مع القطع باتحاد الحكم

في الواقع وعدم مطابقة تلك الاقوال كلها فالعاقل بعد ملاحظة ذلك الاختلاف والتشاجر واختلاف الظنون يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه

للواقع سلمنا عدم القطع بذلك فلا اقل من الظن فلو كان الظن حجة لزم عدم العمل بالظن فان العمل بالظنون مستلزم للعلم بهذا الظن العمل بهذا الظن

مستلزم لعدم العمل بالظنون وما يستلزم وجوده عدمه فهو محال قلت بعد تسليم ذلك الجواب ان قولك ان العاقل كيف لا يقطع بعدم مطابقة بعض ظنونه

للواقع اما اولا فبان هذا الكلام يناقض صدق الموجبة الكلية نقيضها السالبة الجزئية فكما انك تقول ظنوني في كل واحد من زيد وعمرو وبكر

على المنفصل ومع ذلك قاطع بعدم صحة احدهم والحاصل انه اذا كان احد الطرفين مظنونا يكون الطرف الاخر لا محالة موهوما لا مظنونا ولا مشكوكا

ولا مقطوعا واما ثانيا فبان تلك المخالفة القطعية لا يضر فيها لعدم القصد التشريعي يجوز تلك المخالفة كما سلمنا نفس الاشتغال بخلاف ما لو قصدنا

على المعلوم واما عن قولك كيف لا يظن بذلك فاولا فنقول انه من الجواب الاول واما ما نبأ فبان الاقتصار المحكوم بالمخالفة القطعية للعلم

بالظن بين المخالفة الظنية وان دار الامر بين المقتضيين احدهما الى القطع بالمخالفة والاخر الى الظن بها فلا ريب في تقديم الاخر كما لو ورد نعلم

على انا بين احدهما مقطوع السم والاخر مظنونه فلا ريب مع تلك الحالة لو احتاج المضطر لزمه العقلاء واما ثالثا فبانا نقول من جواب الثاني منها

يبنى بعد الانسداد على العمل بالاحتياط وذلك الاحتمال اليه غالبا غير لعدم امكانه بعينه وذلك لوجوه ثلثة الاول انه لا ريب ان في الاحتياط منافيا

القطع بما فيه الواقع وفيه لا يحصل الا بعد الاتيان بجميع محتمل وجوبه ولو موهوما والاجتناب عن جميع محتمل حرمته ولو موهوما ولا بد له من الفحص

عن الموارد ومواضع الخلاف والآراء ومواضع الاحتمالات مما يكون بمجرد التخمين عسر وحرج فضلا عن العمل به بعد ذلك ولا شبهة في ان العلم

بمواضع الاحتياط والعمل به فيها يستلزم الحرج بالنسبة الى احاد المكلفين ولاجل ذلك يكون بالنسبة الى العوام موجبا لاختلال نظام العالم ويكون

منافيا للغرض الثاني سلمنا عدم استلزام ذلك العسر والحرج واختلال نظام العالم لكنا نقول لعله في المعاملات اما ان يعمل بالظن او يتوقف لا سبيل

الى الاخير لكونه موجبا لاختلال نظام العالم فتعين الاول وبتم لا في العبادات بالاجماع المركب فان قلت يمكن نفي الاجماع هنا الاجماع

الذي ادعيناه فعلا لثبوت الحد مستند يتبعها الى ما العقلي الثالث ان سلمنا عدم كونه موجبا لاختلال نظام العالم وعدم وجود الاجماع المركب

لكن نحن نقول انه ذكرنا العمل بالاحتياط موجب للمشقة والحرج بالنسبة الى اغلب المكلفين بل الى غالبهم فيشمله ما يدل عن الامر بالامتنان والاخبار الدالة

على نفي العسر والحرج ومن الآيات قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ومن الاخبار قوله بعثت بالملة

السمحة السهلة الغير ذلك من الاخبار التي يحصل القطع بصدور واحد منها من المعصوم فان قلت العسر والحرج وان كان سببا الا ان العمل بالظن ايضا

حرام في الشريعة قلنا ان الادلة التي دلت على حرمة العمل بالظن من حيث هو ظن ونحن نعمل به من حيث هو ملزوم بالاحتياط وما يقال ان الجواز

الاجزاء من ان لا حرج ان يرد بين العمل بالظنون والعمل بالموهوم ولا شك ان العمل بالمظنون اولى بالاحتياط فهو فاسد لان العمل بالمظنون مما يكون

ما الاحتياط لو كان الموهوم مخالفا للاصل واما اذا كان موافقا له فلا فان قلت ان الادلة الدالة على نفي العسر والحرج معارضة مع قاعدة

الاشتغال المقتضي للاحتياط والعرف بينهما بعدم الاشتغال على الادلة نفي الحرج قلنا اما انها انما تثبت لما التكليف ويكون ما الشبهة

في حجية الظن علمنا قد بلغنا الغاية وتجاوزت النهاية الثالثة بعد عرض الاستدلال الاعلى ابواب الفروع وحصل للكل التسليم بالظن من جهة الظن والاطلاع على زمن جهالة ... تخصيص العلم او لم يعلم الامكان او البرائة ... الاحتياط او من الطرق البرائة او من البرائة والاحتياط او التعيين فكان التخيير الظني او الرجوع الى الاصول العملية كالاستصحاب او بسبيل الاستصحاب واصالة البرائة ... [illegible]

وذكر بعض المحققين ذلك في هذا المقام انما هو للمناقشة لا الاعتقاد مع ان مخالفته لا تضر بالاجماع مضافا الى ان مقتضى البرائة التوقف عن الافتاء في المعاملات وانه اجماعي بينهما لا يمكن ضده
الاحتياط يلزم اختلال النظم ويهم الامر فيما عداها بالاجماع المركب لا يمكن طلبه لقوة ضعيفه سلمنا ان لا دليل على بطلان البرائة لكن لا دليل عليها ايضا فسلم اصل الاشتغال عن المعارض ولو قيل لو لم يجز
مخالفة المعلوم بالاجمال والحكم بالبرائة فلم حكم بعضهم بجواز ارتكاب جميع الشبهة المحصورة وحكم العلامة بجواز طرح الامرين فيما اجتمعت الامة فيه على قولين مثل العادة فاصابة بخطأ المجتهد في بعض ظنونه في جميع
ابواب الفقه ومع ذلك يعمل بظنونه انه في كل ابواب الفقه سواء العامل بالظن الخاص و المطلق قلنا كل ذلك على فرض صحة المعتبر عليه قياس مع الفارق واما وجوب الاحتياط الكلي فيما عدا المعلومات فمستلزم للعسر
والحرج الشديد وموجب للتوقف عن الافتاء في المعاملات المستلزم لاختلال النظم مع انه في دوران الامرين الوجوب والحرمة كيف يمكن الاحتياط وان حكمنا بالتخيير في مثله فعلينا ان ما يحصل من التخيير وهو الاخذ
موجد لعسر زائد لا خر لنفسنا المستوعب لا بد له لدلالة على نفي الحرج فضلا عن هذا الموضع الذي يكون الدليل على ثبوت التكليف بالاصل فان قلت
انكان يعسر الحرج مع تعيين الشريعة فلم نرى الشارع المقدس يوجب العسر في بعض الموارد كالجهاد ولم يقم دليل على ثبوت التكليف وما انتفينا بتلك الادلة
ولكنها مختصة بتلك المواضع النادرة هذا ولكن الحق في خصوص الاولى والثالث واما جميعا الا انه ليس كاثبا فان قلت لو كان العمل بالاحتياط
موجبا لاختلال لنظام العالم فكيف يعمل به بعض الاخباريين قلنا لما كان الاخبار عندهم مقطوعة الصدور كان موارد الاحتياط عندهم قليلا غاية القلة
وفي المواضع النادرة لا يكون الاحتياط موجبا للاختلال فلو كان لنا باب العلم في معظم الاحكام مفتوحا كما كان لهم لكن لقلنا بلزوم الاحتياط في
المواضع فان قلت الادلة على نفي الاحتياط معارضة مع الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط قلنا اولا الاحتياط منصرف الى لزوم الاحتياط في بعض موارد
الاحكام وثانيا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات لكنها منصرفة الى الصورة التي لم يحصل الظن فيها وثالثا سلمنا عدم انصرافها الى الموضوعات
والى تلك الصورة لكن نمنع اعتبارها لانها لا تفيد الا الظن والظن في المسئلة ليس بحجة ورابعا انها على فرض تسليم لانها واعتبارها معارضة
بالادلة السمعية الدالة على نفي الاحتياط فيتساقطان ويبقى الدليل الاول سليما عن المعارض وهما البرهان العقلي والاجماع المركب فان قلت
لو كان العمل بالاحتياط موجبا لاختلال نظام العالم حقيقة لما كان فعله حسنا ومستحبا مع اتفاق الاجماع على حسنه وانه لو كان الاحتياط موجبا
للعسر والحرج لما كان فعله حسنا ولما كان متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان ما يكون فيه العسر لا يصح
وقوعه متعلقا لارادة الحكيم على الاطلاق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر قلنا اما الجواب عن الايراد الاول فاولا بان الاجماع
انما يكون منعقدا على حسن كل احتياط ما لم يكن موجبا لاختلال النظام وللاختلال باتيان الواجبات كوجوب المكاسب الواجبة على الكفاية كما صرحوا
به بل اطبقوا عليه وثانيا بانا سلمنا انعقاد الاجماع نظرا الى عدم كونه موجبا لاختلال النظام لكن ما الدليل على اعتبار اجماعهم في الموضوعات
الصرفة فتدبر واما عن الايراد الثاني فاولا بان الاية الشريفة مخصصة بالاجماع اي لا يريد بكم العسر الا في مواضع الاحتياط وثانيا ان الاية لما
لم يكن ظاهرها مرادا فلا بد من ارتكاب مجاز فيه كالقول بانه لا يريد بكم العسر بعنوان الحتم والالزام ولا يلزم منه ارادة العسر بطريق الاستحباب
ومنها ان يبني العمل بعد الانسداد على العمل بالموهوم بما هو موهوم فاذا ظن بالوجوب او التحريم مثلا يبني على عدمهما العلم و فساد هذا ابين اظهر من الشمس
اما اولا فلكون ذلك مخالفا للاجماع ولم يتفوه به احد من المسلمين اما ثانيا فلان العمل بالموهوم بما هو موهوم مع قطع النظر عن كونه موافقا
لاصالة البرائة كما هو مذهب من يقول بها من يعتبر بالظن او موافقا لاصالة الاشتغال على مذهب من يقول بها من الحاظين يكون مستلزما
لترجيح الموهوم على المظنون وهو فاسد لقبح ترجيح المرجوح على الراجح واما ثالثا فبانا لو بنينا العمل على الموهوم لكنا قاطعين بالمخالفة نظرا الى
القطع بكون غالب المظنونات مطابقا للواقع والمخالفة القطعية حرام الى للاجماع القاطع فالعمل بالموهوم المسلتزم ايضا حرام فتدبر ومنها ان يبني
العمل بعد الانسداد على التخيير بين العمل بالمظنون والعمل بالموهوم بما هو موهوم وذلك ايضا فاسد كسوابقه لان ذلك اما ان يكون في المعاملات
او العبادات وعلى الثاني اما ان يكون الامر دائرا بين الواجب والحرام او بين الواجب وغير الحرام او بين الحرام وغير الواجب وعلى التقادير فهذا الاحتمال
فاسد اما في المعاملات فوجه الفساد امور الاول انه مخالف للاجماع القاطع فان قلت كيف يكون التخيير مخالفا للاجماع وقد قال علم الهدى انا
لا نعمل بالظن لان اخبارنا كلها قطعية فلو وجد نادر من الاحكام خاليا من الاخبار لا تقصر ناه بالاجماع لا امامية فلو لم يوجد ذلك ايضا فيكون الحكم
التخيير قلنا اولا ان السيد المرتضى لقرب عهده بعهد الائمة كان باب العلم له غالبا مفتوحا فلو كان حاله كحال الثاني في انسداد باب العلم في معظم الاحكام لما حكم
بالتخيير قطعا وثانيا ان مخالفة السيد غير مضر بالاجماع الا ترى ان الظن القياسي وحده ليس بحجة ومع ذلك فهو مجمع على عدم اعتباره والثاني ان القوة
العاقلة كما تحكم بامتناع ترجيح المرجوح كذلك تحكم بامتناع التسوية بين الراجح والمرجوح والقول بالتخيير بين المظنون والموهوم تسوية بينهما والثالث
ان التخيير يكون مقتضيا للتجويز بمعنى ان المكلف لو اراد بناء العمل على احد الفردين دائما على وجه التخيير لا على وجه الترجيح يكون جائزا له ومقتضى
ذلك جواز العمل بالموهوم اذا اراد المكلف بناء العمل عليه وقد عرفت انه مستلزم للمخالفة القطعية غالبا والرابع ان مقتضى قاعدة الاشتغال
حرام ايضا يكون لزوم العمل بالظن بالنظر الى ان الحكم في الواقع لا يخلو من ان يكون التخيير بين المظنون والموهوم او التعيين للمظنون وعلى التقدير يكون العمل
بالمظنون مبرئا للذمة بخلاف العمل بالموهوم لاحتمال تعيين المظنون فتدبر واما في العبادات فيما دار الامر فيه بين الواجب والحرام فالدليل على الفساد
ما مر من الوجوه في المعاملات واما لو دار الامر بين الواجب وغير الحرام والحرام وغير الواجب فهو ايضا فاسد لما ذكر من الوجوه مضافا الى وجه خامس
وهو انه لا ريب في دوران الامر بين الاشتغال الذمة وبرائتها مع كون المكلف مخيرا بين اختيار ما يكون موجبا للبرائة الذمة وما يكون موجبا لاشتغالها
لكان اختيار الاول يجب لو صدق اختيار الثاني من غاية ذلك السفه وان هذا الا امتناع عن الفضل المعلوم فقد انسد الخروج عن الدين ومنها ان يبني العمل
بعد الانسداد على التخيير بين الاحتياط والعمل بالظن وهذا ايضا فاسد لان التخيير اما في المعاملات او العبادات وعلى الثاني اما بعد الفحص او قبله اما
الاول فلان التخيير فيه تخيير بين ما يوجب اختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم وبين ما لا يوجب ذلك فالقوة العاقلة حاكمة بقبحه فدل على ان ذلك احتمال

ما احد الطريقين يحصل من العمل بالظن ايضا فكيف يعد الظن باحد الطريقين يحكم بالتخيير ولو قيل ان ادلة نفي العسر انما يعمل بها ما لم يرد دليل على العسر وهنا قد ورد للايات الناهية عن العمل بالظن قلنا ان نصرفها الى صورة العسر ثم مع ان ادلة العسر ارجح من ايات النهي فيما نحن فيه سلمنا تعارض الاثنين وتساقطهما ويبقى اجماعهم على قاعدة نفي العسر ما لم يرد دليل على خلافه سليما عن المعارض الا ان يعارض باصالة الحرمة العمل بالظن فتدبر وتوهم النقض بما اذا انحصر ظن المجتهد في جميع ابواب الفقه الى الطريق الاحتياط ما العسر والاختلال لازم على العمل بالظن ايضا واما التبعيض بين الاحتياط و البرائة فهو مسلم ان عمل بالاحتياط في مظنون التكليف و بالبرائة في موهوم التكليف وليس هذا الا عملا بالظن وان عمل بالاحتياط في موهوم التكليف فهو مستلزم للاحتياط في مظنون التكليف فهو مستلزم للبرائة في موهوم التكليف بطريق اولى فتعين التبعيض بنحو ما ذكرناه ففي العمل بالظن بين البرائة والاحتياط ولو قيل العمل بالاحتياط الى حد لا يلزم العسر والعمل بالظن فيما عدا هو لازمه التبعيض في موارد الفقه بين الاحتياط والظن قلنا ان المجتهد لا يمكنه هذا التحديد في جميع ابواب الفقه بحيث لا يلزم عسر عليه ولا على مقلديه لاختلاف دواعي الناس واحوالهم فهذا التحديد لا يمكن حصوله عادة اولا لاختلاف الدواعي ولو امكن فلا يمكن اطلاع المجتهد عليه ثانيا ولو امكنه فهو عسر عليه ثالثا منفي بادلة العسر مع انه يقبح من الحكيم ان لا يجعل سبيلا لاجل العباد مع امرهم بالتبعيض الموجب لعدم الانتظام منه

منع

مستنداً الى الاجماع على نفي هذا التبعيض بل على نفي التبعيض باقسامه وما ذكرنا نقضاً وحلاً على ابطال سائر المحتملات وان لم يعرف التفصيل فراجع رسالتنا المفردة فاما اذا علمنا ان فيها اقوى العامات ثم بعد
معلوم تعيينه الظن من حيث انه ظن في جميع ابواب الفقه في الجملة من غير تعميم الحكم لجميع اسباب الظن او يختص ببعض دون بعض فاعلم ان الظنون المشكوكة بالمعنى الاعم الذي يعم الراجح منها ما هو مظنون الاعتبار
لذهاب الاكثر الى اعتباره كالصحاح والضعاف المنجبرة بالشهرة ومنها ما هو مشكوك الاعتبار لعدم ذهاب الاكثر الى الخطر منه بحيث يوجب ظناً عليه كالحسان والموثقات ومنها ما هو موهوم الاعتبار لذهاب
الاكثر الى عدم اعتباره كالشهرة والاستقراء وعدم الخلاف والاجماع الظني والاولوية الظنية ومقتضى الاقتصار فيها خالفنا فيه على المقدار المتيقن الاقتصار في مقام العمل على ما هو من القسم الاول من الصحيح
الاعلائي كما عليه صاحب المدارك فلا يبعد بان حتى الى الصحيح المشهور لكن يرد عليه ان عمل الفقيه بالصحيح الاعلائي وان كان الظن على خلافه لصحة شهرة او صحيح مشهور منجبر بالعمل وحسن او موثق او ضعيف

منفي بالاجماع واما الثالث اي التخيير في العبادات التامة بل المحض فهو مخالف للاجماع حتى من القائلين بلزوم الاحتياط ثم يقولون به بعد الفحص واليأس	من الظنون كما هو صاحب المعالم
الفحص فهو مسلم ولا يضر بمذهبنا الا انا نقول بلزوم العمل بالظن عند لزوم العمل بالاحتياط مع بعد حصول الظن في الوارد المكلف به بل لما هو موهوم	للوثوق العلم الاجمالي بعطاء به
الوجوب او الحرمة موهوم الحرمة فلا يكون مناقضاً للمذهبنا ونحن لا نمنع ذلك النغاية في باب هيئة اللزوم ويمكن عنده في التخيير في ظلال الصوريين لزوم	كثير من ملك الظنون التخصيصية لما
التسوية بين الراجح والمرجوح في اللزوم فان لزوم الاحتياط بعد حصول الظن على خلافه بما هو الاحتياط موهوم ومنها ان يبني العمل بعد الانسداد على التبعيض	مع ملك الصحاح الاعلائية في مجموع
بين الاشخاص يعني انه من لا مدخلية له في نظام العالم فعليه الاحتياط ومن له مدخلية فيه فلا وذلك ايضاً فاسد من جهتين الاول مخالفة الاجماع القاطع	ابواب الفقه للوافي بالعمل منها
والثاني ان العمل بالاحتياط وان لم يكن موجباً لاختلال نظام العالم لكنه موجب للعسر والحرج منها ان يبني بعد الانسداد على التبعيض في الاحتياط يعني	الصحاح بعد هذا العلم الاجمالي
لزوم العمل بالاحتياط في بعض الموارد وهو ايضاً فاسد لانه اما ان يعمل في غير موارد الاحتياط على اصالة البراءة او الظن او الوهم او التخيير بين الثلاثة وكل	لا دليل عليه بل مخالف للاجماع و
ذلك منفي بالاجماع على ان العمل بالاحتياط في بعض الموارد واصالة البراءة في اخرى يوجب التوقف في المعاملات وقد عرفت انه يوجب اختلال نظام العالم والعمل	بناء العقلاء بل العقل لانه ترجيح
بالموهوم ملازم للمخالفة القطعية وترجيح المرجوح كما ان التخيير ملازم للتسوية بينهما ومنها ان يبني على التبعيض في العمل بالظن بمعنى لزوم العمل بالظن في	للمرجوح والمساوي اذ ليس العمل
الموارد دون بعض فاسد ايضاً لانه اما ان يعمل في غير تلك الموارد باصالة البراءة او الوهم او الاحتياط او التخيير وكل ذلك مخالف للاجماع على الاول	بجامع هذا الفرض قد راميتها
مستلزم للمخالفة القطعية والثاني لها وللترجيح للمرجوح على الراجح والثالث لاختلال نظام العالم بالنسبة الى المعاملات وللعسر والحرج بالنسبة الى العبادات	في مقام العمل ان يعمل مع عدم
والرابع للتسوية بين الراجح والمرجوح ومنها التخيير بين الاحتمالات وهو ايضاً فاسد للاجماع القاطع على ما تقدم ايطلنا الاحتمالات لا بطلان التخيير	كون الظن على خلافه كما هو صاحب
بينها يظهر منها وبعبارة اخرى ما تقدم واذا عرفت بطلان تلك الاحتمالات لا يبقى احتمال العمل بالظن وهو المطلوب وظهر لي مما ذكر من بطلان تبعيض العمل بالظن	المدارك فهو مسلم لكن الصحاح الاعلائية
عموم حجية بالنسبة الى موارد الفرعية الذي هو مقام من المقامات الثمانية في ذلك المقدمة حول الناس حتى يظهر للحقيقة الحال **المقدمة الرابعة**	بهذا الوصف ابواب الفقه نادرة
في انا اذا بينا العمل بالظن من المقدمات الثلاث في الجملة فهل يجوز العمل بالظن من اي سبب حصل او يكون مختصاً بسبب دون اخر تحقيق الكلام ان الظنون	لا تكون مع الاقتصار عليها يلزم
على اقسام مظنون الاعتبار كالاخبار الصحيحة والاجماعات المنقولة الصحيحة والضعاف المنجبرة بالشهرة المفيدة للوصف وامثالها والسر في مظنونية اعتبار	العسر بما على تلك الموارد ان
ذهاب اكثر العلماء الى اعتبارها وذلك موجب للوصف وقسم مشكوك الاعتبار كالحسن او الموثق وامثالهما من الظنون التي لم يذهب الاكثر الى اعتبارها	لعمل او الخروج عن الدين ان عمل
ولا الى عدم اعتبارها فصارت مشكوكة الاعتبار وقسم موهوم الاعتبار نظراً الى ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار كالشهرة والاجماع والاستقراء الظنيين	بالبراءة فيما لا يجد دليلاً من
المفتي وعدم علم الخلاف والعلم بعدم الخلاف الغير الكاشف عن الواقع ووجه الموهومية ذهاب الاكثر الى عدم الاعتبار اذا ظهر لك انقسام الظن الى	النصوص تلك الصحاح المذكورة
الاقسام المذكورة اعني مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار فاعلم انه لا شبهة في عمومية اسباب الظن بعد اثبات الحجية في الجملة ولو قلنا	الى غير سائر الظنون بان تعدد
بحجية الاولى لانه لا ريب في ان الادلة للعمل بالظن تعليقية فبعد انكشاف صورة الاصل لا معنى لحمل ما ان يترك العمل بجميع افراد الظنون ومع بعض	الى الظنون المختصة المنقولة
الافراد ويعمل بها ويعمل بالتخيير او يعمل بالجميع سبيل الى الاول للزوم مخالفة الامر المقطوع وهو الابراء العقلي ولا الى الثاني للزوم الترجيح بلا	لتمها الاعلائية والواحدة
مرجح فان قلت المرجح في البين موجود وهو الظن الذي يكون مظنون الاعتبار قلنا اولاً ان الدليل على كون الظن مرجحاً ما ذكر وثانياً	للعلم الاجمالي بل المتعدد لا مع
سلمنا كونه مرجحاً لكنه يكون مرجحاً اذا دار الامر بين المحذورين لا مطلقاً وما نحن فيه ليس الامر فيه دائراً بين المحذورين وثالثاً انه لو كان مرجحاً لزم	لغيرها مما سامحها من تلك الكتب
للزوم الاكتفاء بالجهة المظنونة عند اشتباه القبلة في الجهات وحصول الظن باحدها مع ان احداً لم يرجح بالظن هنا ورابعاً ان الظن باعتبار بعض لانه	الاربعة بعد الاجماع المركب الى
لا يكون منافياً لاعتبار البعض الاخر اذ الامر ليس دائراً بين المحذورين حتى يحتاج الى الترجيح وخامساً ان القوة العاقلة تحكم بان القطع بالاشتغال	لا مخالفة فيها بعد عدم الصحاح تمام
يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الظن لعدم حجية بعضها لا فان قلت الامر هنا دائر بين المحذورين لان الاصل	ثمن لزوم الشك في الجملة ايضاً
العمل بالظن فلابد من الاقتصار على القدر المتيقن وهو مسلسل مظنون الاعتبار اذ دار الامر بين المحذورين فلا معنى للاجوبة المتقدمة لزوم الرجوع الى	سلمنا لكن الصحاح الاعلائية
المرجح ولا ريب ان الظن مرجح كما عليه بناء العقلاء ولا يجري ما عدا الاشتغال بعد ثبوت كون مظنون الاعتبار اذ منيقن لا يقع بدل الاخر	لو عمل بها الجمع حتى في العبادات
ثم ولا الى الثالث لكونه مخالفاً للاجماع ولما مر من ان الامر غير دائر بين المحذورين والتخيير انما هو فيما دار الامر بين المحذورين فتعين العمل بالجميع	منها المرتكز في ابواب الفقه سيما
المطلوب ثانياً انه لا ريب في ان الاقتصار على مظنون الاعتبار يكون ملزوماً للظن بالبراءة لا ان نفيها بالمطلوب فان قلت بناء على هذا ان عدلي مشكوك	ابواب المعاملات كما ترى

الاعتبار والمشروبه ولا تنفذ الى الغير الا الضرورة تتقدر بقدرها قلنا اولاً ان الظن الحاصل من الشهرة وامثالها بما عدا من سلسلة
موهوم الاعتبار كلها مشكوكة الاعتبار في الحقيقة منها سلسلة مظنون الاعتبار ومشكوك الاعتبار وموهوم الاعتبار لا وجود له وفيه الكلام حول كون
تلك الظنون موهوم الاعتبار وذلك لان يوجد الظن ويحصل بابرئت ذمة الاكثر الوصف كما يحصل بل يوجد الوصف اذا لم يعلم بالسلم او علمنا برؤيا مع تحدد
اما بعد علمنا بانه لم يتحدد وسر الاتحاد الوصف كما فيما نحن فيه لان مدركهم انما هو الاصل وقد عرفت انه لا يتمسك باصالة فكيف يوجد الوصف
في تلك الظنون موهوم الاعتبار وثانياً انا بعدما اثبتنا عدم جواز الاقتصار على مظنون الاعتبار ولزوم التعدي الى الغير يحتمل ان يكون ذلك
مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار وهو موقع الشك المكلف فيسعى في عدم الاشتغال بالعمل بالكل للظن من نقص الاجماع كما مر في الامر

ما اذا قيل ... الاطلاقات والعمومات فهي مخصصة بالجمل كما عرفت فلا مفر من التعدي الى غيره فلو قيل ان لصاحب ... دليلا على عدم
اعتبار الصحيح المشهوري بل مطلق الخبر ما عدا الصحيح الاعلائي وهو آية النبأ فانها تدل بمنطوقها على التبين عن خبر مطلق الراوي الذي زكاه عدل واحد لعدم حصول العلم بعد التزكية الواحد والفاسق
موضوع للامر النفس الامري فلا بد من التبين لاحتمال الفسق فلا يكون خبره حجة والمفهوم وان دل على حجية قول العدل المزكى له للملازمة بحجية قول المزكي لكن المنطوق عند التعارض اقوى من المفهوم قلنا
نسلم كون المراد هو التبين العلمي لا الظني ونسلم عدم انصراف الفاسق الى المعلوم التفصيلي ان دلالة المنطوق هنا دلالة عقلية ... ودلالة المفهوم على قبول تزكية المزكى دلالة اصلية فهو مقدم ...
لذلك بل العرف يفهم ... على المنطوق مضافا الى ان ... من الدليل العقلي الذي اقمنا على التعدي كما لا يخفى ... ما ذكرنا يقدر على استخراج دليل التعدي الى سائر الاقسام

بين المجتهدين ثم **وثالثا** فلو اقتصرنا في التعدي الى مشكوك الاعتبار فقط لزم ما يلزم في الاقتصار على مظنون الاعتبار فقط وبالجملة عموم نتيجة
الظن لا يكون محلا للشك بقي في المقام بعض من الظنون لا بد من الاشارة الى حجيتها وعدم حجيتها منها الظن الحاصل من الرمل والجفر والاسطرلاب وامثالها
والحق عدم حجيتها لوجهين **الاول** الاجماع القاطع على عدم اعتبارها في الشريعة **والثاني** ان العمل بجميع افراد الظن انما يكون من باب الاحتياط
وتحصيل القطع بالامتثال والاحتياط انما يكون بعد ثبوت جميع ما يحتمل الوجوب ولو موهوما والاجتناب عما يحتمل كونه حراما ولو موهوما ولكن اذا
كان الاحتمال احتمالا لا يعتني به العقلاء لا يكون بناء العقلاء على اعتباره كالمذكورات بالنسبة الى الاحكام الشرعية ومنها الظن الحاصل
من الاولوية الاعتبارية والتحقيق عدم الحجية نظرا الى ذهاب الاكثر مضافا الى النصوص الكثيرة الدالة على عدم اعتبارها منها قضية ابان المشهورة
في الاصابع ... ومنها الظن الحاصل من النوم والحق عدم الحجية ايضا للاجماع واما الاخبار الواردة على اعتباره فعلى فرض تسليمها لا تكون ...
نظرا الى ذهاب الاكثر على الخلاف مضافا الى ان بناء العقلاء على عدم الحجية وعدم دلالة الدليل على عموم الاسباب مضافا الى ان الدليل انما هو عدم
الترجيح بلا مرجح او الخروج عن الدين وكلاهما منتفيان عما نحن فيه اما الاول فلان الترجيح بلا مرجح انما يكون قبيحا عند العقل والقوة العاقلة
حاكمة بعدم اعتبار هذا الاحتمال الذي يكون بناء العقلاء على عدم اعتباره واما الثاني فلانا لو اكتفينا بغير ذلك الظن يحصل ولا يلزم من عدم
العمل به الخروج عن الدين مضافا الى الحكاية المشهورة عن بعض العلماء الدالة على عدم اعتبار النوم ولو بنينا ذلك في المنام فلو كان النوم حجة لزم من حجيته
عدم حجيته **فان قلت** لا شك في ان العمل بكل ظن قبل الانسداد كان حراما فاذا قام البرهان العقلي على حجية العمل به لا تقولون بحجية العمل بما
القياس الحاصل من الاستحسان والرأي والمصالح المرسلة مع ان كلها مشتركة في التحريم قبل الانسداد **قلنا اولا** ان الدليل الدال على حرمة
العمل بالظنون ظني ... الى صورة الانسداد بخلاف الدليل على حرمة العمل بالقياس ونحوه فانه قطعي فانا نقطع بحرمة العمل بالقياس حتى حال الانسداد
سلمنا عدم اختصاص الدليل على حرمة بناء الظنون بصورة عدم الانسداد وانها منصرفة الى صورة الانسداد ايضا لكنه ظني لا يقاوم القطعي بخلاف الدليل
على حرمة القياس فانه قطعي **وثانيا** انا نخرج الظن الحاصل من القياس ونحوه بالمقدمة الرابعة لان الدليل الدال على تعميم الاسباب ... الترجيح بلا
مرجح وعدم الكفاية وترك العمل بالظن القياسي واخواته لا يكون ترجيحا بلا مرجح بل هو ترجيح مع المرجح وهو النهي المعلوم من الاجماع واخبار لا تحصر
وترك العمل بالقياس بالكفاية ولا يلزم من تركه الخروج من الدين **وثالثا** انا نخرج الظن القياسي واخواته بالمقدمة الثالثة لان العمل بالظن لاجل
لزوم المخالفة القطعية ولا ريب لو بنينا العمل على القياس ونحوه لزم المخالفة وقد تمسك بعض الفضلاء في هذا المقام بان الظن القياسي العقلية
ونحوه يكون خارجا من المقدمة الثانية لان المقدمة الثانية انما هي انسداد باب العلم وباب العلم في القياس واخواته مفتوح وان جرى الكلام
في انسداد باب العلم انما هو في المسائل الفرعية لا الاصولية حتى يقال باب العلم في القياس مفتوح نظرا الى اتفاق الاجماع على عدم اعتبار القياس
واخواته **فان قلت** الدليل الدال على حجية العمل بالظن عقلي والدليل العقلي لا يخصص فكيف يخرج الظن القياسي قلنا ان هذا الاختصاص
لا تخصيص ... خارج عن هذا الا ... ان مدلول الدليل العقلي انما دل على حجية العمل بالظن وهو لا يحصل من القياس فهو فاسد ...
هذا الكلام ... القياس لو خلي وطبعه لا يحصل الوصف فهو مخالف للوجدان وان كان انه بعد نهي الشارع لا يحصل الوصف ففيه ان حصول الوصف
امر قهري لا دخل لامر الشارع ونهيه فتدبر ثم انه اذا تعارض الوصف النوعي مع الشخصي بعبارة اخرى اذا حصل التعارض بين الحديث
الصحيح والشهرة مثلا فلا يخلو اما ان يكون الصحيح موجبا للوصف دون الشهرة او العكس او لا يكون شيء منهما مورثا للوصف وفي الاول اشكال
في تقديم العمل بالحديث الصحيح على غيره كالاخير اما في الاول فلان الظن الشخصي والنوعي كلاهما مع الصحيح واما في الاخير فلما يجيء انشاء الله وانما الاشكال
فيما لو تعارضا ويكون الظن الشخصي مع الشهرة فهل يعمل بالظن النوعي لقوة نوعه او بالشخصي لقوة شخصه او يتخير بينهما بالتخيير ... كما عليه بعض
او يترك كلاهما ويرجع الى الاصل والحق ما ذهب اليه المحققون من تقديم الظن الشخصي وتحقيق الحق يتوقف على بيان مقامين الاول في رد طرح
الدليلين والرجوع الى الاصل ولذلك وجوه **الاول** انه خرق للاجماع المركب اذ كل من قال بتعميم الظنون من جهة الانسداد ... عند
تعارض هذه الانواع الثلاثة مع الاخر اما بتقديم الظن الشخصي او النوعي او بالتخيير فالقول بالطرح والرجوع الى الاصل خرق للاجماع المركب الثاني
ان هذا القول مردود بنفس المقدمة الرابعة التي هي الترجيح بلا مرجح فانها كما تثبت التعميم بالنسبة الى الاحوال اذ لا شك في انه يعتبر في حجية العمل
بالموهوم الاعتبار يكون الاحتمال الاول المعتبر مثلا بيع كون المكلف به العمل بالموهوم الاعتبار عند عدم التعارض فقط او عند التعارض فقط او
كون المكلف به العمل بالموهوم في احد الصورتين لا على التعيين او كون المكلف به العمل به كائنا ما كان فاذا ثبت العمل بالموهوم بالنسبة الى جميع
الاحتمالات محتمل والفرق تحكم وتخصيص العمل بصورة عدم التعارض ترجيح بلا مرجح **فان قلت** ان احتمال تعيين العمل بالموهوم عند التعارض
يبطل بالاولوية واذا انتفى ذلك الاحتمال الثلاثة الاخر وهي تعيين العمل به عند عدم التعارض والعمل في احد الصورتين اي واحد كل منهما اما
عند التعارض واما عند العدم والعمل به كائنا ما كان وعلى التقادير يكون القدر المتيقن العمل به عند عدم التعارض واما بالنسبة الى

ستبا ... الظن ... من مثل الشهرة اقوى من الصحيح ... وان كون الاعلى ... بعد الانسداد ... منه

في بيان عدم حجية بعض الظنون

فيما اذا تعارض الصحيح مع الشهرة

الاحتمال ...

الاخر

وان ذهاب المعظم الى عدم حجية الشهرة لا يصيّرها موهوم الاعتبار لعدم حصول الظن من ذهابهم الى عدم الحجية قطعا او كان حكمهم بعدم حجيتها لعدم الدليل عليها لا بالاصل الدليل على العدم ومنها

ترجيح المرجوح او الترجيح بلا مرجح او الاجماع المركب في بعض المقامات لكا ... في العمل بالظنون على كل من اخذ احد الظنين وعمل فيما عداه باصالة الحرمة فلا نقول بانقلاب الاصل كلية فتأمل ... الموم لا تعارض الاصل وعدم جريان المقدمات فيه لا للدليل على عدم حجيته وان لم يكن وجوده ابعدا واما مثل القياس والاستحسان او المصالح المرسلة مما نقطع بعدم اعتباره فللدليل على ... من الظنون المشكوك

ولا داخلة في محل النزاع ولا خروجها موجبا لتخصيص الدليل العقلي لما عرفت من ان مورد الدليل العقلي الظنون المشكوكة لا ما قطع بعدم اعتباره فليس ذلك تخصيصا بل اختصاصا لعدم جريان المقدمة المعهودة

المقدمة الرابعة فيه واما الظن الحاصل من خبر المجنون والصبي غير المميز فليس حجة للاجماع ظاهرا او بناء العقلاء وفي خبر الصبي المميز حجة الاشكال وهو المحصّل من ... الظن حجية الظن المطلق ... بعد التمكن

الاخر فيكون الشك في التكليف والاصل البراءة عنده فلا مفزع للقول بلزوم الترجيح بلا مرجح اذ المرجح موجود وهو كون تلك الصورة مسبقا

وكون الاصل البراءة في الصورة الاخرى قلنا فقد اشتبه عليك حجية الترجيح اذ احتمال تعيين العمل بموهوم الاعتبار عند التعارض مما يكون رافع

حكم الاصالة لا اثباته حكم اخر ويترجح صورة عدم التعارض في تلك الجهة محل كلام اذ في صورة التعارض كل من المتعارضين لعلهما ينفي الاصل فلا

معنى لقولك ان العمل بالموهوم اذا كان في صورة التعارض جائزا كان جائزا في صورة عدم التعارض بطريق اولى الى ... من تلك الجهة الثالث انا

لو بنينا العمل على طرح الدليلين والرجوع الى الاصل في موارد التعارض لكنا قاطعين بالمخالفة للواقع نظرا الى انا نقطع في موارد التعارض بين الظن النوعي والشخصي بثبوت احكام شتى في البين في جانب الظن الشخصي بحيث يكون طرحها مستلزما للمخالفة القطعية **المقام الثاني** في ... بنحو ل

بتقديم الظن النوعي على الشخصي لنا في رده ايضا وجوه ثلثة **الاول** انه كون الحديث الصحيح بجنسه النوعي مظنون الاعتبار عند التعارض اول الدعوى

اذ سبب الظن بالاعتبار ليس الا ذهاب الاكثر الى الاعتبار وذلك انما يكون معتبرا للوصف عند عدم التعارض واما عند التعارض فلا فاذا لم يكن نوع

الحديث الصحيح عند التعارض مظنون الاعتبار يكون الظن الشخصي معتبرا وسليما عن المعارض اذ المفروض عدم حصول الوصف من شخص الحديث الصحيح وعدم

كون نوعه مظنون الاعتبار عند التعارض لعدم اصغر وما يقتضيه ان ذهاب الاكثر الى اعتبار الحديث الصحيح حتى عند التعارض اول الدعوى اذ القول

بذلك مستلزم للتعبد بخبر الواحد الصحيح لم يقل به احد من الخاصة واستخبر بيان ما ذكره من المنع والسند عن حجيته لان احدا من العلماء لم يقل بالتعبد

بخبر الصحيح تعبدا طبعا او اقتضائيا ولذلك لا يريدون الحشوية القائلين بالتعبد بالخبر الصحيح طبعا واقتضاء واما التعبد بالخبر الصحيح تعبدا لاجل انه

مفيد للظن فهو محل وفاق بين العلماء ولذا لو وقع التعارض بين الصحيح والظن القياسي يكون العمل بخبر الواحد لا ذاهبا باجماع الامامية وان هذا الا

التعبد **والثاني** سلمنا ان ذهاب العلماء الى اعتبار الحديث الصحيح يكون لنا مورثا للوصف بالاعتبار حتى عند التعارض لكن هذا الظن بدوي

اذ القوة العاقلة بعد ملاحظة كون الظن بالحكم الفرعي في جانب الظن الشخصي وان الغاية منهما مشاركون مع الحاضر في نفس تكاليفهم والعلم

بالاخبار وغيرها انما يكون من باب المقدمة لاصل تحصيل الاحكام الواقعية واسبابها انما تكون حاكمة بامتناع حصول الوصف من ذهاب الاكثر

الى اعتبار الحديث الصحيح **الثالث** انا نقطع بان في موارد التعارض بين الظن النوعي والشخصي يكون احكاما واقعية ولو قليلة بحيث لو تركنا العمل بالظنون

الشخصية لكنا قاطعين بالمخالفة فعلى هذا اما ان يعمل بكل الظنون الشخصية او بعضها حتى يحصل لنا عدم القطع بالمخالفة لا سبيل الى الثاني لاستلزامه الترجيح

بلا مرجح فتعين الاول وهو المطلوب **فان قلت** انك كما كنت قاطعا بوجود الاحكام الواقعية فيما بين الظنون الشخصية كذلك نقطع بوجود الاحكام

الواقعية فيما بين الظنون النوعية ولو قليلا فكما ان الاول مستلزم للمخالفة القطعية فكذلك الثاني فما وجه الترجيح والحال ان ترك العمل بكل منهما ... للمخالفة القطعية قلنا ان ما ذكرت لا يكون مثبتا للمطلوب اذ الظن بالخلاف في الظنون النوعية المعارضة مع الظن الشخصي لا يجامع مع القطع بموافقة

البعض للواقع وقد مر ان تلك الادلة جارية على القول بالتجزي ايضا فتعين تقديم الظن الشخصي على النوعي نعم في المقام اشكال اخر في مقام اخر وهو

انه اذا تعارض ظنان لنوعها اي ما يكون نوعها مفيدا للوصف كالخبر الصحيح والشهرة ولم يكن شيء منهما مورثا للوصف بالطبع ولاجل مانع او مزاحم

المانع اي التعارض فهل يكونان ساقطين عن رتبة الاعتبار ويرجع الى الاصل او الحديث الصحيح مقدم على الشهرة او العكس او يحكم بالتخيير والمحتملات

نظرا الى ذهاب المعظم الى ذلك لا يحصل الوصف من المعارض المنافي نظرا الى القياس ... فلذا من الاحتمالات اما الاحتمال الاول فلانه لا غنى التساقط

والرجوع الى الاصل ووجهه ان التعارض بينهما بتوافق ومن شرائطها نفي حكم الاصل وحيث انه قد علم ثبات الحكم ظاهرا انه لا تعارض ظاهرة

نفي الاصل فلا معنى للرجوع الى الاصل واما الاحتمال الثالث فوجهه ان هذا مستلزم لترجيح المرجوح وهو موهوم الاعتبار على الراجح اعني

الاعتبار والقوة العاقلة حاكمة بقبحه واما الاحتمال الرابع فمنشأ انه ما الدليل لاجلهما وهو حكم القوة العاقلة بقبح التشوش بين الواجح والمرجوح

كترجيح على الاحتمالها بالدليل لعضا ... وانه بعد نفي تقديمه لشبهة لا اري نزيه في تقديم الخبر الصحيح لجبيره والقوة العاقلة حاكمة بتقديمه

لان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال **تذنيب** لو تعارض واحد من الانواع الثلثة المعتبرة مع واحد من الظنون المجردة كالقياس مع

وجود الظن في جانب القياس فهل المرجع الاصل والعمل بالظن القياسي متعين والعمل بخلافه متعين والحكم التخيير او التخصيص العمل بما وافق القياس من

الانواع الثلثة للاجماع القاطع وما ترى من نفي العلماء العمل بخبر الواحد تعبدا رد على الحشوية بما هو التعبد طبعا ومنها لا الغنى العمل الشخصي

كما فيما نحن فيه فهو مطلوح على التفصيل ان سلمنا عدم ... الاجماع على تقديم الانواع نقول ان حرمة العمل بالظن القياسي من الضروريات وبعد ذلك

لان تعارض الدليلين موجب لنفي حكم الاصل من غير شك وبقي بعد نفي العمل بالقياس نفي الرجوع الى الاصل ايضا فتعين العمل بالجانب المخالف

الانواع الثلثة **مسائل** مهمة الاولى في انه بعدما ثبت حجية الظن فهل يجوز للمجتهد ان يعمل بالظن قبل الفحص مع امكانه مطلق المظنون بحجية الظن من الدليل

الرابع على الاطلاق اولا يجوز نظرا الى اصالة حرمة العمل بالظن خرج منها ما بعد الفحص وبقي الباقي تحت الاصالة فيه اشكال والتحقيق ان هنا مقامين الاول

للمجتهد اما ان يكون حين حصول الظن قبل الفحص متمكنا من تحصيل العلم بعد الفحص ام لا فهنا احتمالات ... لا سبيل على جواز العمل

(هامش:) من العلماء في المسألة الفارضة لا غير ... وعدم جريان المقدمة الثانية من الدليل السابق فلو علم التمكن من السلف تلك المسألة فحصل عنه نتائج

(هامش:) في بيان ترجيح تقديم الظن النوعي على الشخصي

(هامش:) تنبيه

(هامش:) مسائل مهمة

وكذا مع الشك للاصل وعدم جريان المقدمة الثالثة من الدليل السابق ح ولو علم بعدم التمكن منه حصل له الظن بالمسئلة ابتداء من غير فحص وجب عليه الفحص عن المعارض لاحتمال حصول الظن بعد
الفحص على الخلاف والاصل الاعتناء ولعدم جريان المقدمة الثالثة بل ولا الرابعة ح ولو لم يتمكن من الفحص لم يعمل بهذا الظن ايضا للاصل اصلا في مقدار الفحص اللازم في مقدار الفحص الواجب
استفراغ الوسع فيه الا ان يلزم العسر والحرج فلا يجب الزائد وان جاز او يلزم تعطيل الاحكام فيحرم الزائد ويكفي حصول الظن بلزوم التعطيل اذ القطع به غالبا لا يحصل الا بعد حصوله اصلا في عدم وجوب
تحصيل الظن الاقوى ثم لا يجب على المجتهد تحصيل الظن الاقوى فالاقوى بازدياد الفحص والدليل عليه دوام لزوم العسر او تعطيل الاحكام او هما معا اقول مضافا الى انا لو اوجبنا اعلى درجات الظن فهو غير ممكن غالبا
او بعد بعضه من الدرجات المتوسطة فلا دليل عليه فهو تعيين بلا معين او تحصيل الاقوى فالاقوى اما امكن بحيث لا يلزم معه تعطيل ولا عسر فيجاب بعدم الدليل للفقيه بعين الاكتفاء بمطلق الظن بعد الفحص ظان الادلة
معارضها انها تنتج عليه وجوه ثلثة **الاول** ان المقدمة الثانية من المقدمات الاربعة منتفية اذ كون هذا مما انسد فيه باب العلم اول الدعوى لان المفروض القطع بعد الانسداد
الثاني ان المقدمة الثالثة من المقدمات الاربع اعني لزوم الخروج عن الدين منتفية اذ الملازمة انما يكون مسلمة لو ترك المكلف العمل بالظن بعد الفحص
ابتم والمقابل الفحص فالملازمة ممنوعة اذ كون عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص موجبا للخروج عن الدين اول الدعوى **الثالث** ان المقدمة الرابعة
من المقدمات الاربع منتفية لان الترجيح من غير مرجح انما يلزم لو كان الامر دائرا بين الامرين اللذين يكونان متساويين ولم يكن لاحدهما جهة رجحان
ورجحان العلم على الظن بين من الشمس ولا يجري دليل الاشتغال وعدم الكفاية ايضا ح **واما الصورة الثانية** اعني ما لو شك في امكان تحصيل العلم
بعد فالحق فيهما ايضا عدم جواز العمل بالظن قبل الفحص للوجوه المذكورة ثم واما الصورة الثالثة فالحق ايضا فيهما انهما كاختيها في عدم جواز العمل بالظن قبل
الفحص نظرا الى ان الصغرى وان كانت مسلمة الا ان الكبرى ممنوعة اذ كلما انسد باب العلم فيجب العمل بالظن اول الدعوى ان المقدمة الثالثة والرابعة منتفيتان
اما المقدمة الثالثة فلان الخروج عن الدين انما يلزم لو لم يجز العمل بالظن مطلقا لا قبل الفحص ولا بعده واما الرابعة فلانه لو سلم ان العمل بالظن
بعد الفحص اولى وارجح من العمل بالظن الحاصل قبل الفحص اذ الظن الحاصل قبله مرجوح بالنسبة الى الظن الحاصل بعده على انه يحتمل حصول الظن بعد الفحص
على الخلاف ثم ان ما ذكر كله اذا كان المجتهد متمكنا من الفحص واما اذا لم يمكنه الفحص فاما ان لا يمكن له الفحص في معظم الاحكام او في نادر منها وعلى التقدير
الثاني يلزم العمل بالاحتياط وعلى التقدير الاول الامر دائر بين الاحتياط والعمل بالظن والتقليد لا سبيل الى الاول لمفاسدة كونا ما سابقا ولا الى
الثاني لعدم الدليل على اعتبار الظن قبل الفحص فلا بد من التقليد عملا باستصحاب الحالة السابقة اذ لا ريب في انه قبل الفحص في تلك الوصف الحاصل
للفحص يكون التقليد عليه واجبا وبعد حصول تلك الوصف شك في بقاء الوجوب وعدمه والاصل البقاء **فان قلت** انا نفرض الكلام فيما كان
الفحص ممكنا له قبل ثم طرء عدم الامكان ولا شك في حرمة التقليد حين الامكان فيستصحب بعد طرو عدم الامكان حرمة التقليد فتعين العمل بالظن قلنا
ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب اخر وهو انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الحاصل قبل الفحص حين امكان الفحص وبعد عدم امكان الفحص
قد شك في بقاء عدم الجواز فاذا تعارض الاستصحابان يبقى استصحاب التقليد سليما عن المعارض فيلزم اجراء استصحاب التقليد مطلقا اذ ذلك انما
يتم في المسائل التي سبق منه التقليد فيها اما مع عدم السبق فلا استصحاب **الثانية** من المسائل في انه بعد ما اثبتنا لزوم الفحص على المجتهد فهل يكون الفحص
عليه لازما حتى يحصل له القطع بعدم امكان حصول العلم او الظن كان فيه اشكال ومقتضى التحقيق التفصيل بان الفحص في المسئلة الخاصة في سائر المسائل
اما ان يكون موجبا للعسر والحرج وملزوما لتعطيل الاحكام او لا يكون كذلك اي لا يلزم شيء من الامرين فعلى الثاني يلزم عليه الفحص حتى يحصل العلم
او العلم بعدم الامكان وعلى الاول لا يكون الفحص لازما ان كان موجبا للعسر والحرج فقط وان كان جائزا واما لو كان موجبا لكلا الحدين او الاخير فقط
فلا شبهة في حرمة الفحص قطعا **الثالثة** من المسائل في انه اذا كان المدار في لزوم الفحص عدم العسر وتعطيل الاحكام فهل يلزم على المجتهد تحصيل
القطع بلزوم العسر والتعطيل حتى لا يلزم له الفحص على فرض ويحرم عليه على اخر ام الظن كاف فيه اشكال والتحقيق هو الاجتزاء لان القطع بلزوم العسر
والتعطيل لا يحصل غالبا الا بعد تحققهما فظهر من التفصيل المذكور في المسئلة الثانية ان المجتهد لو كان قاطعا بامكان العلم بعد الفحص الملزوم لاحد
الامرين لا يكون الفحص لازما على فرض ويكون حراما على اخر فلينا مل **الرابعة** من المسائل في انه هل اللازم على المجتهد تحصيل الظن الاقوى
اولا والتحقيق الاخير لعموم الدليل الدال على حجية الظن بعد الفحص ولو فرض ظن ضعيف على مرتبة من الشك ثم من مراتب الظن بحيث يكون بناء العقلاء على
عدم الاعتناء به لا يجوز العمل به لعدم الدليل على اعتباره والحاصل انه لا شبهة في عدم جواز العمل بالظن الضعيف المذكور وجزمنا في عدم لزوم تحصيل
الظن الاقوى قطعا اما الاول فلانتفاء المقدمة الثالثة اعني الخروج عن الدين لو لم نعمل بهذا الظن الضعيف ولانتفاء المقدمة الرابعة ايضا لظهور
مرجوحية هذا الظن بالنسبة الى الاقوى منه بمرتبة بمعنى انه مرجوحية الظن الذي ليس بناء العقلاء على اعتباره بالنسبة الى الظن الذي بناء العقلاء
على اعتباره فلا يلزم في ترجيح الثاني ترجيح بلا مرجح فلا بد مع عدم امكان تحصيل الظن الاقوى من التوقف في مقام الاجتهاد والاحتياط في مقام
العمل ان لم يمكن الموارد كثيرة والا فعليه التقليد استصحابا للحالة السابقة حيث واما الثاني فلانه لو كان تحصيل الاقوى لازما او الفحص
معتبر لزم اما العسر وتعطيل الاحكام او كلاهما والاول منفي لزومه عنده والاخر نحو منه الفحص عندهما مقطوع ثم اعلم ان عدم اعتبار الظن الضعيف
المذكور لا يفترق فيه بين الظن الوصفي كاحد الانواع الثلثة والتعبدي كالكتاب والمتواتر اللفظي اذ الدليل على اعتبارهما وهو الاجماع لا يفيد
اكثر من ذلك الخامسة لو تعارض احد الانواع الثلثة مع احد افراد الظنون التعبدية كالكتاب والمتواتر اللفظي والواحد المحفوف بقرينة القطع
بالصدور فلا يخلو اما ان يكون الوصفي مع الخبر الصحيح مثلا او مع المتواتر اللفظي او لا مع شيء منهما وعلى الثاني لا شبهة في تقديم المتواتر اللفظي
ونحوه اذ الظني لا يعارض القطعي مع عدم مرجح له وعلى الاول تقديم الخبر الصحيح لانه لو لم يكن كذلك لزم عدم العمل بالظن غالبا لان العمومات الكتابية
كلها معارضة مع الظنون المنكثرة الحاصلة من الاخبار فلو لم نقل بتقديم الظن الشخصي لزم ما ذكرنا من عدم العمل بالظن ومنه يلزم الخروج عن
واما على الثالث ففيه الاشكال فيحتمل طرحهما والرجوع الى الاصل ويحتمل طرح الخبر الصحيح فقط ويحتمل طرح المتواتر فقط ويحتمل التخيير

اصل في تعارض الظنون النوعية والشخصية اذا تعارض الظنان النوعيان فان كان احدهما اقوى لاشتماله على الاخر كالصحيح مع الشهرة وكان الظن الشخصي بخلاف الاقوى اعتبارا عمل به لرجحانه اعتبارا ووضعا الوهن بجانب الاضعف اعتبارا عمل بعمل الاصح لوجود العلم الاجمالي بين الظنون الشخصية بمطابقة جملة منها للواقع مترجح مع امكان منع كون الصحيح في مثل صورة المفروضة مظنون الاعتبار لا يورث عمل الاكثر الظن بالاعتبار ولو حصل ظن فهو من يرتفع بملاحظة ان الظن الشخصي بالحكم الفرعي الواقعي بما هو مع شهرة بالعرض وان العالم تسارك المسالة وان العمل بالادلة لاصابة الواقع وان نهض الظن الشخصي من الجانبين طرحنا الثالث باتفاق الدليلين ورجحنا العمل بالصحيح لسلامته قوة اعتبار وعن التعارض مع ان ما يحصل من الحكم بالخبر حاصل من تقدم الصحيح ابدا وان تعارض ظن لا يعتبر قطعا كالقياس مع الظن المعتبر كالصحيح والحسن الشهرة وكان الظن الشخصي حاصلا من القياس مثلا عملنا بالظن المعتبر للاجماع ... من بعضهم العمل ... على الحتوية مما هو الفصد طرحا لا الفصد لاجل المانع

تشقيق تقرير آخر لدليل العقل

الى الاول لنفي الدليلين الاصل وانهما متعاضدان في ذلك ولا الى الاخير لعدم الفرق بين الراجح والمرجوح ولا الى الثالث لقبح ترجيح المرجوح فتعين الثاني وهو المطلوب اعني ترجيح المتواتر اللفظي ولقد تم الكلام في التقرير الاول من التقريرات الموعودة في الدليل الاول اعني الدليل الرابع واما التقرير الثاني فهو انه يشتمل على المقدمات الاربع الاولى ثبوت التكليف وبقاؤه والثانية انسداد باب العلم وقد مر تفصيلهما في التقرير الاول الثالثة ان المكلف مكلف بتحصيل الاعتقاد بالواقع نظرا الى ان الامتثال لازم والا لزم هدم الشريعة في العبادات واختلال النظام في المعاملات فح اما ان يعمل بمقتضى الاصل فيوافقها من لزوم ما ذكرنا في الامتثال بالمعلوم من المفاسد واما ان يعمل بالاحتياط فواضح ما فيه من اختلال نظام العالم واما ان يتخير فيما بين الاقوال لعدم المفاسد المذكورة فاما ان يعمل بمقتضى الاعتقاد الاولي او الاخر فبديهي الفساد على الاول فتعين العمل اوظنا الا سبيل الى الاول لان المفروض الانسداد فتعين الثاني اي العمل بالظن في الجملة وهو المطلوب ويضمه المقدمة الرابعة يثبت التعميم التقرير الثالث ما ذكره صاحب المعالم من انه لا ريب في ان التكليف ثابت وباب العلم التفصيلي بلا واسطة في معظم الاحكام منسد فبناء على ما بين المقدمتين اما ان يعمل المكلف بالظن او بغيره لا سبيل الى الثاني للزوم المفاسد التي ذكرنا فتعين الاول وما ذكره انما يكون صحيحا بمقتضى مذهبنا من انسداد باب العلم التفصيلي بالواسطة ايضا في معظم الاحكام فبناء على هذا لو لم نجز العمل بالظن للزم الحرج والخروج عن الدين اما بناء على مذهب صاحب المعالم لا يكون صحيحا اذ الاخبار القطعية والاجماعات المنقولة والاخبار المنجبرة بالشهرة يكون عنده من الظنون المخصوصة فمجرد انسداد باب العلم بلا واسطة لا يلزم العمل بمطلق الظن الا ان يقال بانه يقول بانا لو اقتصرنا بالظنون المخصوصة لما يكفينا للزوم الحرج والخروج عن الدين وفيه ان هذا وان كان مسلما الا انه توجيه بما لا يرضى صاحبه لو كان بناء على هذا لم يتمسك من الظنون المخصوصة الى الغير فتدبر

في بيان الدليل الثاني من الادلة الخمسة

واما الدليل الثاني من الادلة الخمسة على حجية الظن في مسائل الفروع فهو انه لا شبهة في ان المجتهد بعد الفحص يحصل الظن بوجوب شيء او حرمته فيحصل له الظن بما يستحق العقاب على تركه في الاول وعلى فعله في الثاني لان الواجب يكون تركه مما يستحق تاركه العقاب والحرام فعله مما يستحق فاعله العقاب فاذن يكون الظن بالوجوب عين الظن بالاستحقاق للعقاب على الترك والظن بالحرمة عين الظن بالاستحقاق للعقاب على الفعل فيترتب صغرى وكبرى ويقال ان ما ظنه المجتهد بعد بذل الجهد من الوجوب والتحريم مما يكون مخالفته مظنة الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم عقلا وكذا شرعا ثم ان هذا القياس الذي رتبناه انما هو على مذاق القوم ونحن نقول لكن الاحسن ترتيب القياس بصغرى وكبرى هو ان يقال ان ما ظنه المجتهد من الوجوب والتحريم او سائر الاحكام التكليفية والوضعية مما يكون مخالفته مظنة الضرر بملاحظة مقدمة خارجية وهي لزوم اتباع حكم الله كما فما يقطع بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مقطوعا وما يظن بكونه حكم الله يكون لزوم اتباعه مظنونا ويكون مخالفته مظنة الضرر فيجعل هذا صغرى ويضم اليه كبرى وهو ان كلما كان فيه مظنة الضرر فدفعه لازم والشكل بديهي الانتاج هذا هو الدليل الثاني ولكن في كل من الصغرى والكبرى كلام اما في الصغرى فمن وجهين **الاول** انه لو كان مخالفة ما ظنه المجتهد مظنة الضرر للزم كون اتباع ظنونه ايضا مظنة الضرر اذ لا يجزم المجتهد بعد ملاحظة ادلة حرمة العمل بالظن يحصل له الظن بالحرمة بمعنى انه يحصل الظن باستحقاق العقاب عند العمل بالظن فيترتب صغرى وكبرى ويقال ما نحن نقول لا نسلم ان في مخالفة ما ظنه المجتهد من الوجوب او التحريم او غيرهما مظنة الضرر وكلما كان كذلك فدفعه لازم والمحصل هذا الكلام انا لو بنينا على العمل بالظن من باب دفع الضرر لزم عدم العمل به لاجل ما ذكرنا فيلزم من وجوده عدمه فهو باطل **الثاني** ان القول بان ما ظنه المجتهد مما يكون مخالفته مظنة الضرر اما ان يراد به ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكم الله الواقعي مظنة للضرر فممنوع اذ الظن لعله يخالف الواقع بل ربما ظن المجتهد بالحكم الواقعي وفي مخالفة الظن مظنة الضرر فما هو جواب الخصم فهو جوابنا **فان قلت** ان هذا لزوم دفع الضرر المظنون من اجل الظن القياسي انما يكون من جهة نهي الشارع لا الحكمة بلزوم بعض ايضا قلنا ايضا بعد لزوم دفع الضرر المظنون من اي سبب حصل لا اجل نهي الشارع الا ان اللحاظ النهي قطعي ومنافي ولا يحصل الفرق من تلك الجهة واما ان يراد به ان مخالفة ما ظنه المجتهد بكونه حكما ظاهريا مما يكون فيه مظنة الضرر فنقول ان هذا الظن بالحكم الظاهري ممن يحصل **فان قلت** ان الظن به قد حصل من الادلة الظنية قلنا الكلام الحاصل من الادلة الظنية واما الظن بالحكم الظاهري فقد حصل له من ملاحظة مقدمة خارجية وهي انه كلما كان حكم الله الواقعي فهو حكم الله لنا فهو كما قلنا نعم ما ذكرنا في القياس فما هو جوابكم فهو جوابنا فتدبر **فان قلت** فيهما قلنا سابقا من ... هي الاحتياط ايضا مما قلنا سابقا **فان قلت** انا لا نعمل بالظن من حيث انه ظن حتى يقال ان الشارع نهى عنه بل نقول نعمل بالاحتياط فيما حصل لنا الظن بالوجوب والتحريم ونعمل بالبراءة فيما حصل لنا الظن بعدم الوجوب والتحريم قلنا بالنقض بالقياس فان الشارع المقدس قد نهى عن العمل بالقياس فكيف لا نعمل بالاحتياط فيما حصل الظن بالوجوب والتحريم وبالبراءة فيما حصل الظن من القياس بالعدم **فان قلت** فيهما ظن سابقا نعم كلما ما في الكتب ... لكن لما يكون فيه مظنة الضرر يكون دفعه لازما واول الدعوى ممنوع فقد اسلم منه انما هو في الامور المعاشية ولما العادية ... لكن المحصل ان الصغرى كونه مسلما لا يكون الكبرى في ... المنع اذ دفع الضرر المظنون في الامور المعاشية ... لازم واما في المعاد ... ومع الصغرى

في بيان دليل آخر في منع كبرى الدليل الثاني

لعدم الاجماع لقلنا ان حرمة العمل بالظن القياسي مطلقا حتى عند التالث معنى تعاضد الظنين متعين العمل بالظن المعتبر اقول وفي كون الظن الذي لا يعتبر للاصل في حكم الظن الذي يقطع بعدم اعتباره
بينهما وكذا تعارض الظن المطلق كالخبر الواحد والشهرة مع الظن الخاص كالكتاب والخبر المقطوع السند فان كان الظن الشخصي في جانب الظن الخاص قدم بلا ريب لوجه ضعف ولا شيء من الجانبين يكون
باتفاق الدليلين او في جانب الظن المطلق قدم اذ لو لم يكن كذلك لزم عدم العمل بالظن المطلق غالبا لما يصنعه مع العمومات الكتابية غالبا فيلزم من طرحه الخروج عن الدين فتامل فيه تبع

ثالثة وهو ان الانصاف يقتضي صيرورة المجتهد خائفا بالضرر عند المخالفة لكن الضرر الذي يكون الظن به بدويا بملاحظة مقدمة خارجية وهي الاسم نعلى
اجمالنا نامن ان يكلف من غير بيان انتفى ذلك الظن بالضرر ولم يبق ح للخصم شيء حتى يضم اليها كبرى القياس ولما انجر الكلام الى هذا المقام فلا باس بسط
الكلام وهو ان يق ان الضرر اما ان يكون بلا معارض او مع المعارض وعلى الاخير المعارض اما النفع او الضرر وعلى الاول اما ان يكون الضرر دنيويا
او اخرويا والذي يكون مع المعارض ويكون معارضه النفع اما ان يكون الضرر والنفع دنيويين ام اخرويين والضرر دنيويا والنفع اخرويا او العكس
مختلفين والذي مع المعارض ويكون معارضه اما ان يكونا دنيويين واخرويين ام مختلفين فهذه اقسام تسعة فالاول منها وهو كون الضرر
دنيويا سليما عن المعارض لا يخ اما ان يكون الضرر مقطوعا ام مظنونا او مشكوكا او موهوما وفي الثلثة الاول يكون دفعه لازما لبناء العقلاء
الناشي عن حكم القوة العاقلة بذلك واما في الاخير فلا يخ اما ان يكون الوهم مسببا عن سبب خارجي كما لو اخبر شخص وصبي يكون في الاناء
سما او مسموما فدفعه ايض لازم وان كان المخاطب نادرا بالعقل لبناء العقلاء ايض واما ان يكون الوهم ناشيا عن مجرد الاحتمال العقلي ودفعه ايض
لازم عند العقل لو خلي وطبعه لكن بملاحظة لزوم الامر بعدم دفعه سفهها لا لاجل ان دفعه قبيح بل لاجل ان عدم التعرض لدفعه يكون اشكالا
لانه المحذور **والثاني** منها وهو ما يكون الضرر سليما عن المعارض مع كونه اخرويا فهذا ايض لا يخ عن الاقسام الاربعة فدفعه ايض يكون
لازما بمثل ما مر من التفصيل بل بطريق اولى والاولوية بديهية **والثالث** منها هو ما يكون للضرر معارض مثله مع كونهما دنيويين وفيه
مقامات **الاول** في جواز ذلك لاجتماع وعدمه ولا شك لاحد في جوازه ووقوعه ايض كما لو دار الامر بين صيرورة الشخص مقتولا او شاربا للسم **المقام
الثاني** في ان هذا القسم من الضرر ينقسم بالنسبة الى الاعتقاد والاحتمال مع قوة الضرر وضعفه على اقسام خمسة **الاول** ان يكونا متساويين
في الاعتقاد والاحتمال ومتفاوتين في الضرر قوة وضعفا **والثاني** ان يكونا متساويين في الضرر متفاوتين في الاعتقاد بان يكون احدهما
مقطوعا والاخر مظنونا او موهوما او مشكوكا الى غير ذلك **والثالث** ان يكونا متساويين في الاعتقاد والضرر معا **والرابع** ان يكونا متفاوتين
في كليهما مع تعاضد اقوى الضررين واقوى الاعتقادين في واحد منهما **والخامس** ان يكونا متفاوتين في كليهما مع كون اقوى الضررين معارضا لاقوى الاعتقادين ففي
الاول القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا وان تساوى الضرران في الاعتقاد وعليه بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين
ان يقطع الشخص طريقا يكون مضروبا في ذلك الطريق مقتولا لا محل القطع لذلك الشخص وبين ان يقطع طريقا يكون مضروبا في ذلك الطريق مقطوع
الاذن من محل القطع لاختار ما هو اضعف ضررا وكذا في المثال لو كان القتل وقطع الاذن مظنونا كلاهما او مشكوكا او موهوما والحاصل
بناؤهم مع تساوي الاعتقاد واختلاف الضرر التجنب عن اقوى الضرر بحيث لو ارتكبه لصار محلا للسفاهة لعقلاء وفي الثاني القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز
عما هو اقوى اعتقادا وان تساويا في الضرر وعليه ايض بناء العقلاء الا ترى انه لو دار الامر بين قطع طريق يقتل فيه قطعا واخر يقتل فيه ظنا او بين
قطع طريق يقتل ظنا واخر يقتل فيه شكا او بين قطع طريق يقتل فيه وهما الا اختار ما هو اضعف اعتقادا بحيث لو فعلوا الخلاف لذمهم العقلاء وفي
الثالث القوة العاقلة حاكمة بالتخيير وفي الرابع القوة العاقلة حاكمة بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا واعتقادا بل بطريق اولى كما لو دار الامر بين قطع طريق يكون القتل فيه مقطوعا والاخر
يكون قطع اليد فيه مظنونا بالنسبة الى الصورتين الاولتين اللتين احديهما اقوى ضررا فقط والاخرى اقوى اعتقادا وعليه ضبط بناء العقلاء ايض وفي
الخامس اي ما يكون فيه اقوى الاعتقاد معارضا لاقوى الضرر اشكال والحق ان بناء العقلاء فيه بالنسبة الى المواضع مختلف فقد يكون بناؤهم في موضع
على التحرز عما هو اقوى اعتقادا كما لو دار الامر بين قطع طريق يضرب عليه فيه مائة ضربة ظنا واخر يضرب عليه فيه مائة وخمسين او عشرين ضربة
ظنا فان بناءهم فيه على التحرز عما هو اقوى اعتقادا معللين بانه يحتمل في اختيار الاضعف اعتقادا عدم اصابة الضرر وان كان موهوما في كونه
ما هو الموهوم مطابقا للواقع مثلا والا فزيادة خمسين او عشرين سهلة وقد يكون بناؤهم على التحرز عما هو اقوى ضررا وان كان اضعف اعتقادا
كما لو دار الامر بين قطع طريق يقطع فيه يده قطعا واخر يقتل فيه ظنا او شكا او بالقطع فان بناءهم على التحرز عما هو اقوى ضررا معللين بان الظن
غالبا يكون صوابا ويحتمل كون قطع هذا الطريق موجبا للقتل فيجتنبوه بخلاف هذا الطريق فان غاية ما في الباب فيه قطع اليد وهو سهل بالنسبة الى القتل
وقد يكون بناؤهم على التخيير كما لو دار الامر بين قطع طريق يكون قطع اليد فيه مظنونا بالظن القوي المتاخم للعلم واخر يكون قطع الرجل الواحد
او الاذن الواحد فيه مقطوعا فان بناءهم على التخيير والرابع منها وهو ما يكون فيه للضرر معارض مثله مع كونهما اخرويين وفي جواز هذا التعارض
وعدمه اشكال لكن الحق عدم الجواز لان الجمع امر محال وتعيين احدهما لا يكون الا مع التكليف بما لا يطاق فلا يمكن في هذا التكليف حتى عند الاشاعرة
الذين صححوا التكليف بما لا يطاق لا يقولون بصحة هذا التكليف نظرا الى كون نفس التكليف قبيحا فلو وقع التعارض بينهما كما فيما نحن فيه من حرمة العمل
بالظن بملاحظة الادلة الدالة على حرمة العمل به مظنة للضرر وفي ترك العمل به ايض بملاحظة لزوم دفع الضرر المظنون مظنة الضرر فلا بد ان يكون
التعارض فيه بدويا ويعد التعمق اما ان يصير كل منهما مشكوكا او يكون احدهما مقطوعا والاخر موهوما ويحكم بجريان احتمال الضرر ولو كان موهوما
والخامس منها هو ما لو تعارض الضرران اللذان احدهما دنيوي والاخر اخروي ولا بد فيه من بسط في الكلام الا ان ثمرة هذه الصورة وهذا النزاع في الفقه

كثيرة

في بيان اقسام المتصور في الضرر

في بيان تحقيق الحق في اقسام الضرر

بالتخيير وفي الرابع القوة العاقلة حاكمة

اقول وان كان الظنان المتعارضان من صنف واحد فحكمه موكول الى باب التعارض والتراجيح وتحصيل الظن الحاصل اما خاص او مطلق ثم لما الاعمار ... له اوله معارض مستقر من صنفه لو مرجح بصنعه مساو با
معه او اقوى نوع جهة او اضعف ... غير معتبر فهما اما اصلا لا تمام الظن الشخصي ... اما مفقود من الجانبين او في احد الطرفين وللحكم بها اطهر شامل ... تبع

كثيرة منها ما لو اكل الشخص الصائم مسند حلقوم ملعقة بحيث لو لم يشرب ما يخاف من ... او نحوه لهلك والمفروض عدم وجود المائع الا الخمر ومنها لو
قطع بالهلاك ان صام في رمضان ومنها ما لو كان بوسعه من المرض موقوفا على شرب الخمر ومنها ما لو اضطر الى الجماع ولم يمكنه الا بامه بحيث لو لم يفعل
لهلك وبظهر من بعض المبلغ ... التكليف بارتكاب الضرر الدنيوية فحكم بلزوم شرب الخمر في الاول والثالث وبلزوم الافطار في الثاني والوطي
في الرابع فنقول ان هذه المسئلة مع كونها كثيرة الجدوى فقد ذل اقدام الفحول في تحقيقه لكن تحقيقه موقوف على بيان ان الموجب بضرر للمكلف
هل هو كامل يكون قبيحا بالذات بحيث لا يمكن صيرورته بلا المصلحة ولو بالوجوه والاعتبارات او لا يكون كذلك بل يمكن كونه معروضا للمصلحة
منتج التكليف به اعني بذلك الشيء المضر ان يحكم عليهم بارتكاب ذلك الشيء المضر وان صار الكاذب بالجهة المحسنة هو الثاني نظرا الى وقوع التكليف
كثيرا بما يضر العبد في الشرايع السابقة كقضية حرب بني المقتول كم مرة ثم بعثنا به على ما تكرر ... في شريعتنا كما في قضية نوح والمهيمن مولانا وهو
الكونين ابي عبد الله الحسين وكذا لزوم الجهاد وان كان الجهاد مقتولين ... بعضهم مقتولين من وقوعه في الشريعة نقطع بجواز امثال التكليف
الوقوع في الشريعة اخص من الجواز ذنبه على جهل العلماء انهم كيف يحكمون بلزوم الافطار في حق القاطع بالهلاكة لو صام في رمضان معللين بان حفظ النفس
واجب عقلا وكذا شرعا مع ان حكمهم في تلك الصورة بلزوم الافطار وحرمة الصوم لا يخلو اما مع حكمهم بكون ضرر العبد قبيحا بالذات ولا يمكن تعلق
الامر بالمضر به او لا يكون ضرر العبد عندهم قبيحا بالذات فيمكن تعلق التكليف به وان قالوا بالاول فكيف يحكمون بلزوم الجهاد مع القطع بالمقتول
وكيف يحكمون بحرمة وطي الاجنبية وذوات المحرم مع القطع بالهلاكة وان قالوا بالثاني فكيف يحكمون بلزوم الافطار وحرمة الصوم بحكم القوة
العاقلة فتدبر وتوضيح المقام بوجه الاحسن يقتضي بسط الكلام فنقول لا بد من تنقيح مقدمات ثلث **الاول** ان المضر بالعبد هل يكون قبيحا
بالذات او يكون قبيحا اذا كان من غير جهة كالظلم اليتيم والحق الثاني والا لما وقع في الشريعة وقد وقع كثيرا كما يظهر من الامثلة الثلث في ان بعد ما
اثبتنا ان المضر بالعبد لا يكون قبيحا بالذات عند العقل بمعنى ان العقل لا يابى من تعلق التكليف به فلو تعارض الضرران اللذان احدهما دنيوي
والاخر اخروي فهل الحكم ماذا الحق ان يقال ان الضرر الاخروي اذا كان مقطوعا فلا ريب في تقديم التحرز عنه على الضرر الدنيوي سواء كان ضرر الدنيوي
مقطوعا او مظنونا او مشكوكا او موهوما اما في صورة قطعية الضررين فلان الضرر الاخروي اقوى بحيث يكون الضرر الدنيوي بالنسبة اليه كان نحو
ابرة في اصبع بالنسبة الى القتل وقد صرح القوة العاقلة والعقلاء مما كان بلزوم التحرز عما هو اقوى ضررا واشد في الاعتقاد واما الصور
كان الضرر الاخروي مقطوعا والدنيوي كان يكون مظنونا او مشكوكا ام موهوما فظهر الحال من الصورة الاولى بطريق اولى والحاصل انه اذا
كان الاخروي مقطوعا فلا شبهة في التحرز عنه لزوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام لا بل يمكن ... وان كان الاخروي مظنونا سواء كان الدنيوي
مقطوعا ام لا الاخرى انه لو دار الامر بين ان يتبدل شخص في قطع طريق ... او اخر يقطع اصبعه قطعا الاحترز عن الاول وان كان اضعف ... اقوى
وانما الاشكال فيما لو كان الاخروي مشكوكا او موهوما سواء كان الدنيوي مقطوعا ام مظنونا فالحق لزوم التحرز عن الدنيوي وان كان مقتضى القاعدة
التحرز عن الضرر الاخروي وان كان موهوما لكن بملاحظة المفسدة الخارجية من استلزام التحرز عن مشكوك الضرر الاخروي او موهومه الاحتياط
بالوجوه وان الاحتياط موجب لاختلال نظام العالم المنافي لغرض الحكيم على الاطلاق لزم الاجتناب عن الضرر الدنيوي نظرا الى اشتمال الرخصة على ضرر
الاخروي فيصير الضرر الدنيوي سليما عن المعارض فيجري فيه الاحكام المارة للضرر الدنيوي الذي لا معارض له مضافا الى الاجماع القاطع على ان الدنيوي
اذا كان مقطوعا وكان معارضا للاخروي المشكوك او الموهوم لزم التحرز عن الدنيوي الثالث في ان الضرر بالنفس في الاحكام الفرعية من الواجبات
والمحرمات الالهية وبيتنيه ما على الفروع ما على من القسم الاول الذي يقع التعارض بين الضرر القطعي الدنيوي القطعي الاخروي والحكم حتى
يجب التحرز عن الضرر الاخروي وكان الموجب للتهلكة او من القسم الثاني الذي يكون التعارض فيه بين الضرر القطعي الدنيوي والضرر المشكوك او
الموهوم الاخروي حتى يجوز التحرز عن الاخروي ويجب عن الدنيوي فيه اشكال والحق الاخير اذ لا شبهة في ان الادلة الدالة على ثبوت التكليف كوجوب
الصوم وحرمة شرب الخمر وغيرها لنا اما قطعية واما ظنية اما الاخير فغير منحصر لها عن غيره قطعا واما الادلة الظنية فالحق انه بملاحظة نفس تلك الادلة
الظنية لا يمكن منع الاضرار لكن يمكن صرف تلك الادلة عن ظواهرها **الاول** لا ريب انه بعد ملاحظة مضرة الصوم حفظا للمصلحة المقتضية للتكليف
بنفسه فغاية الاشتها كون المكلف مكلفا بادراكها واجبا او اجتناب محرمها فمرة تحقق لا ندعي القطع بعد التكليف بعد ملاحظة ذلك بل نعني بمقتضى
الاشتباه الذي يكون موجبا للعد ... ثبوت التكليف من تلك الادلة الظنية مما ان يصير ... مظنون العدم او مشكوكه ... من
وكيف يقول فكذلك فانما يكون التكليف فيه مشكوكا او موهوما وكلما كان كذلك فالاصل البراءة عنه فهذا الاصل البراءة من عدم التكليف
البين تكليفه نقول هذا المضر بحال العبد ويكون ارتكابه انكا ما من غير جهة فيكون قبيحا وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام فما الحكم ...
ما يضر بالعبد يكون ارتكابه عند العقل قبيحا وانما يصير حسنا ... مصلحة لو وقع ... الا امر ولم يعلم يقع لا ... الكبرى ...
العقل القاطع ... بان كلما يكون مضرا بحال العبد يكون ارتكابه قبيحا وحراما الثاني الاجماع القاطع فيحرم ... انكار ... في عن ...

في المضرّ بالعبد هل يقبح بالذات ...

كالظلم

في بيان صرف وجوه الادلة الظنية عن ظواهرها

أصل في دفع الضرر قال الله سبحانه ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة اعلم أن دفع الضرر لازم ولو كان موهوما لبناء العقلاء على الاحتراز من الاتيان بالمشتبهين إذا أخبر كذوب بيقين
كذبه بوقوع السم في أحدهما وأيضا على احترازهم عن القعود في البنيان المحتمل الخراب ونحوه فلعله لا مكانة لهم ولزومه ووقوعهم في محذور واشد منه واحتمال اختصاص اللزوم بأمور المعاش فلا يكون تماما
ثابتا إلا في مثل الأحكام مطلقا أو الأحكام الشرعية بعضهم عموم بنائهم بل الشبهة الأخروي مضافا إلى القوة العاقلة ولأخبار الاحتياط ثم الضرر المحتمل إما خال عن المعارض أو معارض باحتمال ضرر لازم سواء معه
أو شبهة لا اعتقادا أو عكسه أو أقوى منه شبهة واعتقادا الواحد منهما أقوى شبهة والآخر اعتقادا ثم أما كلاهما دنيويان أو أخرويان أو مختلفان فصارت الصور ست عشرة أما الخالي عن المعارض فلازم وأما ما كان له
المعارض المساوي من الجهتين فالتخيير أو الأقوى من الجهتين أو من إحديهما فتقديم الأقوى أو الأقوى من جهة الأضعف من أخرى فوارد معتد العقلاء مختلف هذا كله مع كونهما دنيويين أو أخرويين شايع

في بيان دفع الضرر وقوله تعالى ولا تلقوا

قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة فنقول إن التحرز من الضرر الأخروي المشكوك والموهوم القاء النفس إلى التهلكة بيد وكلما كان كذلك فهو حرام
فهذا حرام فإن قلت إن تلك الآية الشريفة معارضة مع الأدلة الدالة على ثبوت التكليف بالاطلاق حتى عند الإفضاء إلى التهلكة فتلك الآية إنما تدل
على حرمة الالقاء إلى التهلكة حتى عند ثبوت التكليف فما وجه الترجيح بعد كونها بالنسبة عموما من وجه قلنا قد اشتبه عليك الأمر فإن المفروض أن الصغرى محل الشك
نعم لو كان التكليف ثابتا ولو ظنا لكان ما ذكرت واردا ولبس فليس فإن قلت إنه كما يدل الآية على حرمة ارتكاب الضرر الدنيوي لكونه داخلا في
الصغرى كذلك تدل على حرمة عدم التحرز عن الضرر الأخروي وأتم فكما نقول في الضرر الدنيوي هذا مما يكون مرتكبه ملقيا نفسه إلى التهلكة وكلما كان كذلك
فهو حرام كذلك نقول في الضرر الأخروي هذا مما يكون تاركه ملقيا إلى التهلكة بيده وكلما كان كذلك فهو حرام فهذا حرام فما وجه الترجيح قلنا أولا
ان المتبادر من التهلكة إنما يكون هي التهلكة الدنيوية فذلك فيه نظر لا نا بعد أن سلمنا المتبادر من التهلكة الدنيوية لا الأعم نثبت منه المطلوب بوجه آخر
وهو أنه بعد ما أثبتنا أن الالقاء إلى التهلكة الدنيوي حرام فالأخروي بطريق أولى وفيه تأمل وثانيا أن دلالة هذا الدليل على مطلب الخصم موقوفة
على دلالة الأدلة اللفظية على إثبات الصغرى والمفروض خلافه فإن المفروض أن الصغرى محل الشك فإن قلت إن ما ذكرتم من رجوع المسئلة إلى
الشك في التكليف إنما يكون مسلما إذا كان في الواجبات الأصلية وأما التوصلية فلا لو وقع الشك فيها في المكلف به الا ترى ان الجنب حين حضور الوقت
وحصول القطع بالتهلكة لو اغتسل لشدة البرد أو لغيره إما أن يكون تكليفه رجح وجوب الغسل وحرمة التيمم أو العكس الوجوب الغسل والحرام الغسل حتى يرجع
المسئلة إلى الشك في التكليف بل الشك في المكلف به والقوة العاقلة حاكمة بلزوم اتيان كليهما لتحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال
بل رجوع المسئلة في الواجبات الأصلية إلى الشك في التكليف ايضا ممنوع لأن صوم رمضان للقاطع بالتهلكة أو الظان بها إما حرام أو واجب فالشك يكون
في المكلف به أيضا لا في التكليف حتى يرجع إلى أصالة البراءة فما وجه ترجيح الوجوب على الحرمة مع تساوي الاحتمالين قلنا الحق أن الشك إنما هو في المكلف به
لكن الأمر دائر بين أن يرتكب المكلف ما هو مشكوك الضرر في العقبى وما هو مقطوع الضرر في الدنيا ومشكوك الضرر في العقبى ولا ريب أن القوة
العاقلة حاكمة بأن التحرز عن الأخير وارتكاب الأول أولى وعليه بناء العقلاء الا ترى أنه لو دار الأمر بين قطع طريق يحتمل ضررا فيه موهوما
وآخر يحتمل أيضا ضررا فيه مظنونا مع كونه قطعا قطعا بدء الأخير لاختار الأول بحيث لو اختار الشخص الأخير لعد سفيها وفيما نحن فيه الأمر
من هذا القبيل يحتمل وجوب الصوم وحرمته مع القطع بالهلاكة في الصوم فبعد تعارض احتمال الوجوب والحرمة بقي القطع بالضرر الدنيوي سليما عن المعارض

في بيان وجوه صرف أدلة الظنية عن ظواهرها

الثالث من الوجوه الدالة على صرف الأدلة الظنية عن ظواهرها أنها معارضة بالآيات الكثيرة الدالة على نفي العسر والحرج كقوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وما جعل عليكم في الدين من حرج والنسبة بين المتعارضين عموم من وجه ففي صورة الاجماع يحصل التعارض ويقطع التساقط
فيصير الشك في التكليف فالمترتب عليه السابق من أن هذا مما يكون الشك فيه شكا في التكليف وكلما كان كذلك فالأصل البراءة عنه ويحصل من نتيجة
هذا القياس صغرى قياس آخر وهي أن هذا مما يكون مضرا على العبد من غير وجه فيضم إليه الكبرى القطعية التي أثبتناها بالكتاب والاجماع والعقل
المطلب الثالث أنها معارضة بالأخبار النافية للعسر والحرج منها بعثت على الملة السمحة السهلة والتعارض بينهما عموم من وجه فيحصل في صورة الاجماع التعارض
والتساقط والشك في التكليف فيربط القياس بمثل ما مر الرابع أنها معارضة مع قوله تعالى ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة والتعارض بينهما عموم من وجه
فيستدل بمثل ما مر وبالجملة ظهر من تضاعيف ما ذكرنا أن صوم رمضان لمن يقطع بالهلاكة حرام قطعا وكذا غسل الجنابة وإن ثبت الخروج مع القطع بالهلاكة
عند الزلزلة واجب قطعا وأمثال ذلك مما لا يخفى ما عدا الوطي ثم إن التمسك بقوله لا شفاء في الحرام في هذا المقام نظرا إلى أن هذا حرام وكل حرام لا شفاء
فيه نظرا إلى أن الصغرى والكبرى كليهما ممنوعتان أما الصغرى فلأن كون الجزء عند استلزام ترك شرب الدواء للتهلكة حراما أول الدعوى فإن قلت إن المراد
من الحرام في الرواية ما يكون حراما بالذات بالنوع لا بالفعل قلنا إن الحرام من المشتقات ولا شك أن المتبادر منها عند الاطلاق لا يكون إلا
الاتصاف بالمبدء بالفعل وأما الكبرى فلأن ما يكون حراما لا شفاء فيه فتلك الدعوى فمن تمسك بالرواية فهم أن الرواية بظاهرها مخالفة
للواقع بالبداهة لا نا نرى بالحس الشفاء في الحرام فإذا لم يكن ظاهرها مرادا فيكون المراد شبيها منحصرا بالرواية مجملة فإن قلت إن من
المبرهن في محله أنه لو كان جملة خبرية يكون ظاهرها كذبا فلا بد من حملها على الانشاء أو نقول إن يكون الرواية لمطلوبنا فكأنه قال لا يجوز الاستشفاء
بالحرام أو لا تستشف بالحرام قلنا لا ريب في أن تأويل الخبر إلى الانشاء يجوز قطعا والمجاز لا يكون منحصرا بعينه بل يحتمل أن يكون المراد نفي الشفاء
من الحرام المعهود أو من جنس الحرام ويحتمل أن يكون المراد نفي الشفاء الباطني ويحتمل أن يكون المراد الانشاء وليس هذا الاحتمال أولى من الأخر
فيكون الرواية مجملة والمخصوص اثبات الكبرى التي هي من أعظم الكبريات في اثبات الأحكام فيها بعد الرواية التي لا يكون سندها معلوما ولا
دلالتها معلومة مما لا وجه له هذا حال الواجبات والمحرمات الأكلية الشرعية وأما الفروج ففيها إشكال لكن الحق أن ذلك بمجرد الفرض إذ انحصار
المفرح في الوطي لدفع الشهوة وهو ممكن بالاستمناء وغيره وبالجملة لو تحقق مثل هذا الفرض لقلنا إن الموطوءة إلى انحصر الأمر في وطيها لا تكون
الا ...(الأنثى) أو الأجنبية أما الأول فلا شبهة في لزوم ترك وطيها وإن أفضى إلى الهلاك للمنافرة في الغاية بحيث يستبعد العقل غاية الاستبعاد

في ...

وفي الهام

وأما في المخالفين فنقول الأربعة فيها الاحتياط بالنفس فلزوم دفعه عقلا وشرعا لما مر من دليل عليه كما مر وفي ضرر النفس لخطيئة الاسلام وح لو عارض ضرر مسبوق كالضرر الانفس الفتاح ... الاخروي في الاعم
اما مقطوع كالقطع بانتفاء الاجتهاد بعض العقاب الاخروي او مظنون او مشكوك او موهوم والضرر الدنيوي ايضا مقطوع كالقطع بانه لو خاصم القتل او مظنون او مشكوك او موهوم فان كان الضرر الاخروي مقطوعا
او مظنونا فلعل شيء منها قد يتوهم مع الضرر الاخروي ... اعتقاد الجبانة بعض الصور او مشكوكا كما او اعتبار الواعتبار الظن او موهوما فلا دفع الضرر الدنيوي مطلقا لا شك في وجوب الجهاد لاشك في استحقاقه
على تركه في الاخرة لاحتمال الحجية في استحقاق العقاب على تقدير احتمال عدم وجوبه فاحتمال العقاب الاخروي موجود مطلقا كما في ... وبقى القطع بانه لو خاصم القتل او الظن او الشك او الوهم به يسلب اعراضها
يجب التحرز عنه نعم يبقى الكلام في تشخيص الصغرى وانه من وظيفة الفقيه فتأمل

وطي الام للولد بل هو مستحق عند العقل غاية الاستحقاق ولدلالة الادلة الدالة على حرمة وطي الاب المنتشر الى ما نحن فيه انهم اذ لعائل
بكونه معارضا لتلك الادلة وصارفا اياها عما نحن فيه اما الاستبعاد والادلة على نفي العسر والحرج اما الاول فنقول ان الاستبعاد على خلاف كما مر ولما
ادلة نفي الحرج فغير منصرفة الى ما نحن فيه مضافا الى استصحاب التحريم **فان قلت** هذا الاستصحاب جار في غير الوطي ايضا كثرت الحرم قلنا هذا الاستصحاب
وان كان جاريا في غير الوطي لكن بانه فيه الا انه في غير الوطي معارض بالاستصحاب والاباحة وبقي الادلة على نفي الحرج سليما عن المعارض بعدما قلنا
بالانصراف الى غير الوطي كما عرف **فان قلت** هذا الاستصحاب في الوطي ايضا معارض باستصحاب حرمة اهلاك النفس **قلنا اولا** ان الاهلاك الذي
يثبت حرمته اما كل الاهلاك او جميع افراده او البعض دون البعض **فان قلت** بالاولين فمسلم وان قلت بالاخير فلا يجدي نفعا فيما نحن فيه
وثانيا سلمنا جريان الاستصحاب على وجه الانصباط فيقع التعارض بين الاستصحابين لكن المطلب انهم ثابت لتعارض الاستصحاب وتساقطهما
من البين وبقي اصالة الحل سليما عن المعارض نظرا الى ان الاصل في الفروج هو الحرمة واما الاجزاء فيكون فيه الموضوع به غير الاثم فيكون
الحكم التوقف اجتهادا او الرجوع الى اصالة حرمة الفتوى وعدم دليل على لزوم الاتمام في مقام الفقاهة فتدبر ثم انما ذكرنا كله فيما اذا كان
الضرر الاخروي مشكوكا او موهوما والدنيوي مقطوعا او مظنونا واما اذا كان الدنيوي ايضا مشكوكا او موهوما ففيه اشكال والحق ان
اما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي موهوما سواء كان الدنيوي مشكوكا او موهوما يحكم بعدم لزوم التحرز عن الاخروي نظرا الى ان موهومية
الضرر الاخروي ليس الا مظنونية عدم الضرر فيه الضرر في الامثال المقابل يكون حجة واما في الصورة التي يكون الضرر الاخروي مشكوكا سواء كان الدنيوي
مشكوكا او موهوما فلا يخلو اما ان يكون الشك مبدويا او طارئا في عقيب الاخرى اما ان يكون المقام مقتضيا لاجراء اصالة الاشتغال او الاستصحاب
او لا يكون كذلك فان كان الشك من القسم الاول القابل لاجراء الاشتغال كالواجبات التوصلية مثل الوضوء والغسل حين كونه شاكا في الضرر
الدنيوي ويحتمل له استصحاب الثاني فان مقتضى الاشتغال الاتيان بالجمع القابل لاجراء الاستصحاب كالشك في يوم رمضان في جواز الافطار لاجل الشك
في الضرر الدنيوي او موهوما عنده لا مساقا فان مقتضى الاستصحاب هنا وجوب الامساك فلا بد من التحرز عن الضرر الاخروي المفروض كونه مشكوكا واما
يكن الدنيوي المشكوك او الموهوم اهلاك النفس الا فالتحرز عن الدنيوي لازم لعدم الدليل على لحوق الاستصحاب ها هنا كما لو كان الشك من القسم الثاني الذي
لا يجري فيه الاشتغال ولا الاستصحاب فاللازم فيه ايضا التحرز عن الدنيوي لاصالة البراءة اذا عرفت ذلك فاعلم ان الضرر الذي يكون موجبا لسقوط
التكليف بحسب استقراء على اقسام خمسة **الاول** الضرر الذي يكون موجبا لاهلاك النفس المحترمة وهذا النوع من اقسام الضرر **والثاني** الضرر
الموجب لنقص البدن كالجرح الكسر وغيرهما من المراتب القريبة لقريبة درجة الاهلاك **والثالث** الضرر الموجب لمثل المرض وهذا يختلف
بالنسبة الى الاشخاص شرفا وضعة فربما يكون سؤال الماء للوضوء شاقا على الشخص لكونه ذا تجمل في الغاية ودانيا شرفا واحتقر الماء وهو شديد
عنده بحيث لو سئل عن الماء مثلا لكان ذلك موجبا لتحقيره كثيرا فيحكم بسقوط الطهور عنه وانه مكلف بالطهارة الترابية فان حفظ العرض لازم
النفس نعم لو سئل وهتك العرض وحصل الماء وجب عليه الوضوء وان استحق الاثم لما لزوم الوضوء فلعدم دليل على السقوط نظرا الى ان الدليل على
السقوط انما هو لزوم حفظ العرض وقد انهتك واما الاستحقاق الاثم فلكونه تاركا للواجب فربما يكون المكلف من الاشخاص الذي لا يكون
ذلك موجبا لهتك عرضه فيلزم عليه في المثال تحصيل الماء والحاصل ان المقامات والاشخاص في ذلك مختلفة فلا بد من الموارد من تميز
الرابع الضرر الموجب لتلف المال وهذا اما ان يكون مما يبلغ من الكثرة دليل على لزوم تحمله او تحرزه وهو خارج عن محل البحث واما ليس كذلك
اما ان يكون الضرر مما يمكن للشخص تحمله بلا عسر فيلزم مع التحمل ولو كان الفا او الافا بل في الحقيقة لا يسمى حق هذا الشخص ضررا او ليس هو ضررا
في حق من يمكنه التحمل ولذا التحق واما ان يكون مما لا يمكنه التحمل فيلزم التحرز عنه اما ان يكون مما يكون في تحمله عسر فيحكم بعدم
لزوم التحمل نظرا الى ان الادلة على نفي الحرج انما تنفي لزوم الحرج والعسر لا سترعيهما ولذا انعقد الاجماع على حسن الاحتياط ان لزومه منفي في
الشريعة **الخامس** الموجب للالم النفس وهذا ايضا بالنسبة الى الاشخاص مختلفة **والسادس** منه ما لو وقع التعارض بين ضرر دفع النفع
مع كونهما دنيويين وهو المسمى بدوران الامر بين جلب المنفعة ودفع المفسدة وقد حكموا على الاطلاق بان اولوية دفع المفسدة اولى بالاختيار
كما لو دار الامر بين قتله واعطائه قنطارا من الذهب بين عدم قتله وعدم اعطائه فلا ريب ان القوة العاقلة حاكمة بلزوم اختيار الثاني
وعليه بناء العقلاء وربما يكون جلب المنفعة اهم كما لو كان الشخص محتاجا بدرهم بين ان يضرب عليه عشرين ضربة واعطاء الف دينار
وبين عدم الضرب وعدم الاعطاء وكونه باقيا على احتياجه مع كون الشخص ممن لا يبالي بعشرين ضربة لانه كبيرة فان القوة العاقلة حاكمة باولوية
جلب المنفعة عليه وربما يحكمون بالتخيير كما لو كان دفع المفسدة مساويا مع جلب المنفعة فلا وجه للحكم باولوية دفع المفسدة على الاطلاق ثم ان
منها ما لو وقع بين الضرر والنفع مع كونهما اخرويين فدفع المفسدة اولى بالاختيار كما لو دار الامر بين ترك الحرم وادراك المستحب
الحرام والمستحب فالقوة العاقلة حاكمة بان ترك الحرام وعدم ادراك المستحب اولى ويمكن نظرا الى كلتا العلل والاعلام اولوية دفع المفسدة

وفي اقسام الضرر بحسب التكليف

وفيما وقع التعارض بين الضرر والنفع

قال الله سبحانه يريد الله بكم اليسر اعلم ان الفعل ان لم يكن مفسدة ورا المصلحة فلا ريب في عدم جواز التكليف به عقلا ونقلا كما لا ريب في الجواز مع كونه نفسه ولو اختلالا مال اليه النفس كالامر بالنكاح والنهي عن الخبائث ام لا كالامر بالصلوة والنهي عن الزنا وان كان مصورا ومضرا كالايقاع نفسه في التهلكة فيشكل على جواز ارتكابه لان فيه مرارة المفسدة ولان فيه نقضا للغرض في مثاله لغير منفعة اذ ليس العقل يستقل في حكمه بقبح ارتكابه عن العبد وقبح ترخيص المولى عليه لكن حكما تعليقيا معلقا على عدم العلم بوجود مصلحة فيه اذ يمكن عند العقل وجود مقتضية للترخيص او الالزام كما وقع في الامر بالجهاد وفي امر الطبيب بقطع بعض الاعضاء منه

في تعارض النفع والضرر الاخروي والدنيوي

تلك الصورة الثامن منها ما لو تعارض النفع الاخروي والضرر الدنيوي فيحكم بلزوم التحرز عن الضرر الدنيوي اي ضرر كان من اقسامه الخمسة المبينة الا ان يكون الضرر ضررا ماليا يكون تحمله موجبا للصبر والضيق الشديد فان الحكم اما هو عدم لزوم التحمل لا لزوم التحرز لما مر لنا من ان دليل العسر والحرج انما ينفي الالزامات الشرعية والتاسع منها ما لو تعارض الضرر الاخروي والنفع الدنيوي فالحكم بلزوم التحرز عن الضرر الاخروي من حيث هو ضرر اخروي اما بملاحظة امور خارجية كما لو كان التحرز عن الضرر الاخروي وعدم تحمل النفع الدنيوي موجبا لهلاكة النفس او هتك العرض فيكون خارجا عن محل البحث هذا اخر الكلام في ذكر الاقسام فلنرجع الى ما كنا فيه فقد عرفت اذا تمسك بهذا الدليل لاثبات حجية الظن فاسد جدا فاعلم انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر بان يقال ان ترك ما يحتمل كونه واجبا يحتمل الضرر ولو موهوما وفعل ما يحتمل الحرمة كذلك وكلما كان محتمل الضرر ولو موهوما اذا كان الاحتمال ناشيا من الاسباب الخارجية فيكون مقتضى تلك القاعدة لزوم الاحتياط لكن لما ثبت عدم لزوم الاحتياط بطريق الايجاب الكلي فلا بد من رفع ذلك الايجاب الكلي والاتيان بنقيضه وكما يرتفع ذلك الايجاب الكلي بالسلب الكلي فلذلك يرتفع بالسلب الجزئي لكن لا سبيل الى الاول نظرا الى ان هذا القول بعيد هو القول بانحصار ذلك ما العمل المعلوم وقد ظهر فساده فظهر من ذلك ان الاحتياط منفي بطريق السلب الجزئي فيقطع ح بان اتيان الموهوم يكون منفيا قطعا وان هو القدر المتيقن من نفي الاحتياط ولا اقل اما انتفاء المظنون او المشكوك ويلزم من ذلك ترجيح المرجوح في القوة العاقلة تنفيه بمعنى ان القدر المتيقن من نفي الاحتياط ولا اقل اما انتفاء المظنون او المشكوك ويلزم من ذلك ترجيح المرجوح في القوة العاقلة صورة الوهم على الظن والشك لانه اما ان لا يعمل بالاحتياط راسا فلا يعمل في الموهومات واما انه لا يعمل به في المظنون او المشكوك فلا يعمل في الموهومات بطريق اولى اذ لو لم يحتط فيهما بالوجوب يكتفي بالاحتياط فيما ظن بعدم الوجوب وبالجملة بعد دلالة الدليل على نفي الاحتياط والاخراج عن لزوم دفع الضرر المحتمل يكون القدر المتيقن من الاخراج في نفي الاحتياط هو الموهوم واما غيره فلا دليل فيه على الاخراج في نفي الاحتياط والحاصل انه يحصل بما ذكر من لزوم نفي الاحتياط في الجملة القطع بانتفاء لزوم الاتيان بالموهوم ويحصل بما ذكرنا من لزوم دفع الضرر في الجملة لزوم العمل بالمظنون واما المشكوك فحاله مشكوك فهل يكون داخلا في لزوم دفع الضرر او نفي الاحتياط وعلى التقديرين فالمدعى لزوم العمل بالمظنون ثابت وفيه اولا ان الصغرى ممنوعة نظرا الى ان لزوم الاحتياط الذي حكم به الخصم انما يكون لاجل دفع الضرر المحتمل الذي لا يحتاج الى سبق العلم الاجمالي لا لاجل علة الاشتغال الذي يكون محتاجا الى ذلك السبق فاذن قول الخصم بان ترك ما يحتمل الوجوب او فعل ما يحتمل الحرمة مما يحتمل الضرر غير مسلم لان احتمال الضرر في ذلك الاول وفعل الثاني وان كان موجودا الا انه احتمال بدوي يصير بعد ملاحظة الامر الخارجي عن حكم القوة العاقلة بانه لا تكليف الا بعد البيان ولا عقاب الا بعده فانه لم يرضا مقطوع العدم وثانيا سلمنا الصغرى لكن الكبرى ممنوعة اذ الحكم بلزوم الاجتناب عما يحتمل التحريم او ارتكاب ما يحتمل الوجوب تقول على الله تعالى بما لا يعلم وهو منهي عنه بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فان قلت انا لا نعمل بالموهوم من حيث هو موهوم بل احتياطا في الدين والنهي عنه انما هو العمل بما وراء العلم من حيث هو لا لاجل الاحتياط قلنا لو كان الامر كذلك فلم لا يعمل بالقياس احتياطا الا من حيث هو قياس فان قلت ان النهي الذي تعلق بالقياس قطعي بخلاف النهي المتعلق بالموهوم قلنا ان هذا لا يوجب الفرق غاية ما في الباب ان يكون الضرر مقطوعا في القياس ومظنونا في العمل بما وراء العلم وثالثا سلمنا الكبرى لكن هذه القاعدة يتم في محتمل الوجوب او التحريم دون ما يحتمل الوجوب والتحريم ولا يتم في ابواب المعاملات لعدم امكان الاحتياط اللهم الا ان يقال باخصية ادلة نفي الضرر في محتمل الوجوب والتحريم والمعاملات ولا شك ان المظنون والموهوم ملتبس به واما الدليل الثالث من الادلة الخمسة على حجية الظن في الفروع فهو [illegible] وهو مركب من ثلث مقدمات الاولى لا شبهة في انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية اذ لا شبهة في ان الله تعالى ارسل رسولا وبلغ اليه احكاما ليبلغها الى العباد ولا شبهة ايضا في انا مكلفون بما كلف به المشافهون وانا مشاركون لهم في التكليف والدليل على ذلك امر قطعي مركب من الامور الغير الاول الاجماعات المنقولة على اشتراك التكليف والثاني ذهاب اكثر العلماء الى ذلك والثالث الاخبار الواردة في ذلك الباب مثل قوله حكمي على الاولين حكمي على الآخرين وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة والرابع بناء العقلاء على ذلك الثانية انه لا شك في ان باب العلم بالاحكام الشرعية الفرعية ولو في واحد منها منسد وهذه مما لا شك فيه كالمقدمة الاولى الثالثة بعد ثبوت التكليف وانسداد باب العلم فيها وحصول الظن بعد الفحص بالحكم الواقعي المكلف اما ان يعمل بالمظنون او الموهوم او يتخير فيهما او يعمل بهما او يطرحهما لا سبيل الى غير الاول اما الثاني فلانه مستلزم لترجيح المرجوح وهو قبيح عقلا فكذا شرعا واما الثالث فهو تخيير بين الراجح والمرجوح واما الرابع فهو جمع بين المتناقضين واما الخامس فلاستلزامه المخالفة القطعية نظرا الى ان التكليف ثابت الى اليوم فتعين الاول وهو المطلوب وهذا الدليل فاسد من وجوه اما اولا فلانه لو تم لتم في الافعال والاعمال المتوجهة الى النفس من المعاملات والعبادات واما الاعمال والافعال المتوجهة الى الغير كما في المواريث وغيرها من ابواب المعاملات فلا بل يحكم بلزوم طرح المظنون والموهوم والرجوع الى اصالة البراءة ونحوها

الدليل الثالث من الادلة الخمسة

او معصوما مستلزما للاختلال لعدم التمايز كايجاب الاحتياط الكلي على الكل وذلك مما يحكم العقل بعدم تجويزه ما دام الغرض منعلقا بابقاء النظم للزوم مخالفة الغرض فلا يجوز الامر به ولا الترجيح في تعلق الطلب
فكيف بتعلق الامر بالمندوبات مع كثرتها الموجبة للاختلال بل ترك ضدها او عدم امكان جمعها قلنا سبيل القرينة المذكورة لا بد من حمل اوامر الندب على الارشاد وبيان الحسن الذاتي او على الطلب الترجيحي المطلق
او الحمل على التخيير بالنسبة الى المضادين مع التقييد بصورة عدم الاختلال او الحمل على صورة عدم امارة الصدق عدم الاختلال الا واسطا او سلطا لو كان دليل الندب في الاعلام الحكم الوضعي على الحسن
المحبوبية الذاتية فى المندوبين يحمل الطلب كقوله الصلوة خير موضوع والصوم جنة من النار او كان دليل احد الطرفين من المستحبين للذين لا يجتمعان او يستلزمان الاختلال صعبا تابع

ان هذا مستلزم للقطع بالمخالفة قلنا هذا مسلم وغير مسلم لان الملازمة ممنوعة لان ثبوت التكليف في البين للعبد مسلم ولكنه غير معلوم ثبوت تلك الجهة فهو ممنوع اذ ما الدليل على لزوم الامتناع مع ان الاصل عدمه فان تمسك بالاجماع قلنا اولا بالمنع من تحققه وثانيا بانه بعد تسليم
انعقاد الاجماع على لزوم الامتثال نقول انه منصرف الى صورة الانفتاح والانسداد الذي يكون منشأ لامتناع في العمل بالاحكام او اختلال النظام واما
في صورة الانسداد الجزئي الذي لم يكن منشأ لامتناع مفضيا الى احد الامرين فالاجماع انما هو منصرف والدليل على لزوم الامتناع غير موجود مع لزوم ما ذكرنا
من الرجوع الى اصالة البراءة اللهم الا ان يدعى كثرة موارد الانسداد بحيث يوجب الامتناع ومعظم الاحكام او اختلال النظام ويمكن حينئذ بان مقيد
بعد هذا الدعوى يرجع الى الدليل الاول اعني الدليل الرابع واما ثانيا فلان المرجوح والراجح يطلقان على معان ثلثة منها مطلق المرجوح
بمعنى ما وجد بين الدواعي على تركه والراجح يقابله ومنها مطلق المرجوح ويراد به الموهوم والراجح يقابله فمنشأ من قولنا ان العمل بالموهوم ترجيح
للمرجوح على الراجح اما ان اراد المعنى الاول من المعاني بمعنى ان العمل بالموهوم يكون ترجيحا لما وجد الداعي على تركه على ما لم يوجد الداعي على فعله
فهو اول الكلام لانه من نظر الى ان الدواعي الخارجية لترجيح الموهوم على المظنون موجود ولا يحصى تلك الدواعي وان اراد منهما الاخير
فالملازمة مسلمة الى ان يظهر التام وكيف لا مع ان الشارع بالحسن العقلي ان الشارع المقدس حكم في بعض المقامات على ترجيح الموهوم على المظنون كما في باب
الشهادات فانه لو امر بقبول الشهادة وان كان بخلافها ما لم يحصل الظن من بينة اخرى بل قبل العمل بها وان حصل العلم بالخلاف لكنه خارج بالنص
فلو كان ترجيح الموهوم في نفسه مرجوحا لما رجحه الشارع وانك ترى الشارع في كثير من الموارد العمل بالمظنون وترجيحه على الموهوم كالظنون الحاصلة
من الكتاب والاخبار المحفوفة بقرائن الصدق والتواترات للقطع بها وحاصل ان الخصم نظر الى الموارد التي اعتبر الشارع فيها ترجيح الظن وحكم بلزوم العمل بالظن
لذلك ونحن ننظر الى الموارد التي يرجح الشارع الوهم ونحكم بذلك بترجيح الوهم والا لما رجحه الشارع وما لم يحصل لنا تبين ولا لمسلك الحكم بترجيح الموهوم على المظنون
في الموارد التي الامر فيها دائر بين العمل بالمظنون والموهوم بعد ملاحظة ان الشارع في بعض المقامات على ترجيح الاول وفي بعضها على ترجيح الاخر
فتدبر واما ثالثا فانا لو سلمنا ان في ترجيح الموهوم على المظنون ترجيح المرجوح على الراجح فانما نسلمه فيما لم يكن الموهوم مطابقا للاصل اما لو كان
كذلك فلا بل في العمل بالمظنون ترجيح للمرجوح لان الاصل ان القوة القاطعة حاكمة بلزوم العمل بالموهوم عند مطابقته لاصالة البراءة مع ان الوجوب المظنون
لان التكليف لا يكون الا بعد البيان وبهما حاكمة بذلك عند المطابقة لاشتغال مع ان المظنون عدم الوجوب لتحصيل القطع بالامتثال واما رابعا
فلان تلك الاحتمالات الخمسة التي ذكرها الخصم في المقدمة الثالثة اما ان يكون بعد العلم الاجمالي بثبوت التكليف او لا يكون كان وعلى الثاني يحكم
باصالة البراءة وطرح المظنون والموهوم نظرا الى انه لا تكليف الا بعد البيان وعلى الاول فنحكم بلزوم الاحتياط **فان قلت** انه مستلزم للاختلال
النظام قلنا نحكم بالامتثال على القدر الممكن **فان قلت** انه مستلزم للخروج عن الدين قلنا الان جئت بالحق ونذر لبعض الاجوبة عن الدليل
الرابع ولا نبعد الدليل بعد البيان والتمهيد واما خامسا فلان هذا الدليل مقتضيا على لزوم العمل بالظن ولو كان باب العلم في جميع المسائل
مفتوحا الا في واحد وهذا مخالف للاجماع الذي ادعاه السيد على حرمة العمل بالظن فان احدا لم ينكر الاجماع ولم يجعل النزاع مع السيد
كبرويا بل جعل النزاع معه صغرويا بان باب العلم في معظم الاحكام لما كان في عهد السيد مفتوحا فلم يجز العمل بالظن بعم لو كان حاله كحالنا
نعمل بالظن قطعا ولو كان حالنا كحاله لم نعمل بالظن قطعا واما سادسا فلان المقدمة الاولى من المقدمات التي الدليل مركب منها ممنوعة
لان اثبات تلك المقدمة موقوف على اثبات اشتراك التكليف وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ الدليل على الاشتراك كان اما واحدا من الادلة مركب من الاربعة
الظنية فيلزم منه ما الاجماعات المنقولة ونحوها والاكثر منصرفين الى ما نحن فيه اعني الانسداد الجزئي الذي يظهر من هذا الدليل لزوم
العمل بالظن عنده ويتعين بعد ذلك ان من الاربعة وهما لا يفيدان القطع الا ان يدعى في دليلها القطع بالاشتراك واما سابعا فلان مقتضى
هذا الدليل العمل بالظن لكنه لم يقل به احد من مشيد لهذه الاقوال انما رتب المقدمات الثلث مثلها رتب فيها حصول الظن بعد
الاستفراغ للوسع ان نعمل بالظن او الوهم الى آخر الاحتمالات ولا سبيل الى غير الاول فما موجب الخصم فهو جوابنا **فان قلت** لا فرق بين العمل بالظن
للنهي قلنا لا نعمل بالظنون المنهي عنها لكان النهي عن الظنون المنهي عنها مطلقا ومنها ظنيا وذلك لا يورث الفرق فيما نحن فيه ولما ثامنا فلان هذا
مقتضيا للزوم العمل بالظن ولو في المسائل الاصولية بعين الدليل المذكور بعد ما ثبت هذا الانسداد نقلب الدليل على خصمنا بانه لا شبهة
في انا مكلفون بتحصيل الاحكام الواقعية وفي العمل بالظن بها حكم من الاحكام اما الوجوب او التحريم او غيرهما وباب العلم في المسئلة منسد فيجب
بعد استفراغ الوسع تحصيل الظن من الامارات على حرمة العمل بالظن لانه اما ان نعمل بالظن او الوهم الى آخر الاحتمالات والكل باطل الا الاول ثم
بعد ذلك نقول لو نبينا العمل بالظن الحاصل من الامارات الدالة على حرمة العمل بالظن للزم عدم العمل بالمظنون حتى في المسئلة الفرعية
ولو نبينا العمل بالظنون في المسائل الفرعية لزم عدم العمل بما ذكر من الدليل اعني لزم العمل بها من جهة هذا الدليل بعد الظن الحاصل
من الامارات المستلزم لعدم العمل بها فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **فان قلت** العمل بالظن الحاصل الا من الامارات لا معنى له لا يستلزم العمل بها

تركه او وجد الداعي على فعله

وان كان الاخر بلفظ الامر او كان الامر دالا على ايجاد الماهية بمطابقته وعلى حسن الماهية من حيث هي في ضمن كل الافراد التزاما عرفيا من دون دلالة على طلب كل الافراد كقوله
نذ الحسين عليه السلام اندفع الايراد من اصله لعدم اضطراب ما صوره ومنع الى صورة الاختلال او عدم الامكان وعلى فرض الاضطراب لا تنافي لانه لطلب فتامل

الدال على حرمة العمل بالظن

في بيان دليل الرابع في حجية الظن

عدم العمل بها فما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل **قلنا اولا** انا عتبنا الكتاب قطعي فلا يلزم من العمل بالظن الحاصل منه عدم العمل به **وثانيا** ان بناء العقلاء في امثال هذا يكون على العمل بالظن وترك العمل بالنسبة الى سائر الظنون الا ترى ان العبد لو كان بناء عمله على الاخبار الاحاد الواصلة اليه من مولاه فبلغه الخبر من واحد من مولاه دل على النهي عن العمل بالخبر الواحد العمل بهذا الخبر الواحد وترك ما سواه من الاحاد وبناء العقلاء كذلك مقطوع فتدبر **واما الدليل الرابع** فهو ما ذكره بعض وهو مركب من مقدمات **الاولى** انه لا ريب في ان الله قد ارسل رسولا وبلغ الينا احكاما ليبلغ الى العباد وقد يلغو هذه المقدمة مما لا شك فيها **الثانية** انا مشاركون مع المشافهين في تلك الاحكام حتى في صورة الانسداد دليلنا على الاشتراك امران **الاول** الاجماع القاطع **والثاني** القطع الحاصل من تراكم الادلة الظنية التي مر ذكرها **الثالثة** لا ريب في انسداد باب العلم التفصيلي في معظم الاحكام الفرعية وقد اثبتنا هذه المقدمة في المقدمات الثابتة من المقدمات الاربعة في الدليل الاول المسمى بالدليل الرابع فينتج تلك المقدمات الثلث انا مكلفون بنفس الاحكام التي خاطب بها المشافهون حتى في حالة الانسداد وجعل الحاصل من تلك المقدمات مقدمة اولى للدليل فنقول المقدمة الاولى لا شبهة في انا مكلفون باحكام المشافهين حتى في حالة الانسداد **المقدمة الثانية** انه بعد ما تتبعنا ابواب الفقه وجدنا موارد الاحكام على قسمين قسم يكون معلوما بالتفصيل وذلك خارج عن محل البحث وقسم يكون معلوما بالاجمال وهذا الاخير ايضا على ثلثة اقسام قسم دار الامر فيه بين الواجب وغير الحرام وقسم دار الامر فيه بين الحرام وغير الواجب وقسم دار الامر فيه بين الحرام والواجب وهذا الاخير خارج عن محل البحث للاجماع على ان الظن يكون مرجحا وان حصل من القياس وفي الاولين نظرا الى كثرة مواردهما حصل لنا العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم فصار حاصل تلك المقامات حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في سلسلة محتمل الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم وتلك المقدمة ايضا مما لا ريب فيها **المقدمة الثالثة** في انه بعد ما ثبت التكليف ودار الامر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب مع العلم الاجمالي بدخول واجبات كثيرة في الاول ومحرمات كثيرة في الثاني لا بد وان ياتي المكلف لكل ما يحتمل كونه واجبا وان كان موهوما وينزجر عن كل ما يحتمل التحريم ولو موهوما لان القطع بالاشتغال

في بيان اقسام محتمل الوجوب

يقتضي القطع بالامتثال وهو لا يحصل الا بما ذكرنا **المقدمة الرابعة** في ان لزوم الاحتياط بهذا المعنى اعني الاتيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو وهما والانزجار عن كل ما يحتمل التحريم ولو وهما منفي بالعقل القاطع ان اخل بالنظام وبالادلة الشرعية ان استلزم العسر والحرج دون الاخلال بالنظام وبين من رفع اليد عن لزوم الاحتياط مطلقا لا يجاب الكلي الذي اقتضاه قاعدة الاشتغال مطلقا بالسلب الجزئي لا الكلي نظرا الى ان الضرورات تتقدر بقدرها ونحن بعد تعميق النظر في محتمل الوجوب وجدناه على اقسام نوع يكون وجوبه مظنونا ونوع يكون وجوبه مشكوكا ونوع يكون وجوبه موهوما وكذا محتمل التحريم والمشكوك الا انه خارج عن محل الكلام فدار الامر فيه بين المظنون والموهوم دون المكلف اما ان يعمل بالمظنونات من باب الاحتياط ويترك الاحتياط في الموهومات الدفع الحرج او بعكس الامر ويتعين السبيل الى الاخير للاجماع القاطع على نفيه ولا الى الثاني بحكم القوة العاقلة بانه اذا ارتكب الموهوم وجوبه مثلا للاحتياط فلا بد من ارتكاب مظنون الوجوب للاحتياط بطريق اولى فانكار الاحتياط في العمل بالمظنون اولى من ارتكاب الاحتياط في العمل بالموهوم اذا دار الامر بينهما فتعين الاول مضافا الى ان الثاني مخالف للاجماع كالثالث **فان قلت** لم يثبت من ذلك العمل بسائر الظنون من باب الاحتياط دون الظن القياسي قلنا اولا لم يتعلق النهي القطعي بالقياس لعملنا به ايضا من باب الاحتياط **فان قلت** تعلق النهي الظني بسائر الظنون ايضا قلنا اولا ان النهي عن العمل بسائر الظنون لا ينصرف الى صورة الانسداد فتامل وثانيا ان الادلة على نفي العمل بسائر الظنون انما دلت على حرمة العمل بها من حيث هو لا من باب الاجتهاد ونحن انما نعمل بها من باب الاحتياط **فان قلت** نمنع المقدمة الثالثة بانكار حصول العلم الاجمالي بدخول واجبات او محرمات في السلسلتين قلنا اولا ان هذا مخالف الضرورة فقضت بدخول واجبات في محتملات الوجوب اذا كانت كثيرة وكذلك محتملات التحريم وثانيا ان هذا مخالف لاقتضاء العادة فانها قاضية بدخول واجبات ومحرمات بين السلسلتين اذا كانت كثيرة **فان قلت** انا نمنع المقدمة الثالثة بوجه اخر وهو انه ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال لو حصل العلم الاجمالي ما بين اشياء غير محصورة وانما هي مشتبهات غير محصورة لا يجب الاجتناب عنها وعليه بناء العقلاء والحاصل انه لا دليل على اعتبار ذلك العلم الاجمالي ما بين اشياء غير محصورة قلنا عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة انما هو اذا كانت الشبهة قليلة في كثيرة لا اذا كانت كثيرة في كثيرة ايضا وما نحن فيه من هذا الباب بناء العقلاء على الاجتناب كالشبهة غير المحصورة **فان قلت** سلمنا اعتبار ذلك العلم الاجمالي ولكن ما الدليل على انه بعد حصول العلم الاجمالي لا بد من تحصيل القطع بعدم المخالفة بل يكفي عدم العلم بالمخالفة قطعا الامتثال قلنا هذا الكلام مرجعه الى ان الشغل اليقيني هل يحتاج الى البراءة اليقينية ام لا والحق الاول اذ الاخير مخالف بحكم القوة العاقلة وبناء العقلاء مضافا الى انه اجماعي ظاهرا لم يتفوه باحد ممن يعتد بقوله ولا ينقض اليقين بالشك **فان قلت** انه لما ثبت الامر على لزوم العمل بالاحتياط ولزوم الاتيان بالواجبات والانزجار عن المحرمات ولاجل ذلك حكمت بلزوم الاتيان بالمظنون من الوجوب او الحرمة

وان كان معسورًا لاضرر فيه ولا اختلال بل مجرد مشقة لا تتحمل عادة فلا يمتنع في ارتكابه بل ارتكاب المشقة في طاعة المولى احسن لكن يستقيم الالزام به من المولى عند العقل

فيجب تعليقيا ولا يقبح عقلا نعم لولا الاجماع على نفيه ولا ينافيه ما دل على نفي الحرج وعلى البعث على الملة السمحة السهلة اذ لا حرج بعد الاذن في الترك والتسهيل حاصل بعد ...

في بيان بعض ... الدليل الثاني

فنحن ننقل الكلام اولا الى الموهومات ونقول لو كان في سلسلة الموهومات واجب فتركه المكلف لاجل تركه الموهومات فاما ان يستحق

العقاب على الترك ام لا سبيل الى الاول للزوم التكليف بما لا يطاق ولا الى الثاني للزوم تخلف اللازم عن الملزوم فان الواجب عبارة عما

يستحق تاركه العقاب بحيث يكون مستحقا للعقاب لاجل تركه الواجب وان لم يكن مما اعتقده الواجب واجبا عليه ايضا لم يكن الاحتياط واجبا لان

الاحتياط ممكن ووجوب المقدمة فرع وجوب ذيها ووجوب ذيها فرع امكانه وفرع امكان مقدمته حيث يكون المقدمة ممكنة فلا يكون

ممكنا فلا يجب بل يكون المقدمة ايضا واجبة بطريق اولى فلا يكون الاحتياط لانا نمنع ان الدليل مبني على لزوم الاحتياط فلا يتم الدليل قلنا اولا ان ...

مقدمتنا مقدمة الامتثال ومقدمة العلم بالامتثال والمقدمة التي امتناعها موجب لامتناع ذيها انما هي الاولى لا الثانية لبناء العقلاء على ذلك

ترى انه لو اشتبهت القبلة وكانت الصلوة الى اربع جهات غير مقدورة بطريق الايجاب الكلي يكون بناء العقلاء على ثبوت التكليف بالنسبة

الى ذي المقدمة وعلى لزوم الاتيان بالجهات الممكنة وان كانت واحدة مع امتناع مقدمة العلم بالامتثال بخلاف ما اذا كان الجهات كلها غير

مقدورة بطريق السلب الكلي الذي يكون فيه مقدمة الامتثال ممتنعة فان بناءهم على رفع التكليف اساسا ومحل البحث انما هو من قبيل الثاني

لا الاول وثانيا ان قولك لو لم يستحق العقاب عند الترك لزم تخلف اللازم عن الملزوم غير مسلم لان الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب

لا لعذر ولا نسلم ان الواجب لاجل هذا الشرط مما يتوهم بل يكون الوجوب تنجيزيا او فعليا او تعليقيا ولا نسلم ان ترك الواجب في سلسلة الموهومات انما

لعذر فتم وثالثا سلمنا كون الواجب عبارة عما يستحق تاركه العقاب مطلقا وانه يلزم تخلف اللازم عن الملزوم على تقدير عدم الاستحقاق ولكن هذا انما

يكون موجبا لانتفاء الملزوم حيث يتحقق التخلف ولا يلزم من انتفاء الملزوم في مورد التخلف انتفاء الملزوم مما لم يحقق فيه ذلك في سلسلة

المظنونات فان قلت ان مقتضى قاعدة الاشتغال كان الاتيان بجميع المحتملات عند احتمال الوجوب وترك جميعها عند احتمال الحرمة ولا ...

اخرجنا سلسلة الموهومات الرفع ليدعي الايجاب الكلي فلما اخرجت المشكوكات ايضا من الضرورة تقدر بقدرها فلا بد للامر من الاحتياط

في المشكوكات ايضا مع ان مبانات ليس على ذلك قلنا مع ان الكلام في المشكوكات خارج عن محل النزاع في اثبات حجية الظن لان المشكوك مشكوك

مشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة ومشكوك مسبوق بالقطع بثبوت التكليف فيما بين الاشياء الا الواقعة الخاصة

والمرجع الاول الى اصالة الاشتغال للقاعدة المذكورة من ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال والمرجع الثاني الى اصالة

البراءة للادلة الدالة على حجية اصالة البراءة عند عدم العلم بالتكليف الواقعة الخاصة مورد تلك الادلة اما هو المشكوك الاول فقط

والثاني فقط او كلاهما او ليس شيء منهما لا سبيل الى الاول للمخالفة للاجماع القاطع مضافا الى انه لو كان المرجع في المشكوك الشرعي

والجزئية الحكمي الذي يقطع فيه بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة الى اصالة البراءة لكان في القسم الثاني المرجع اصالة البراءة بطريق اولى

ولا الى الثالث لشمول تلك الادلة وعلى فرض الدلالة لا بد من الاقتصار على المورد اعني اجراء اصالة البراءة في المشكوكات فولا الى الاخير لانتفاء موارد

الادلة حينئذ فتعين الثاني وهو المراد انه يمكن تقرير هذا الدليل بوجه اخر يكون مشتملا على مقدمات **المقدمة** الاولى انه لا ريب في ثبوت التكليف

بالاحكام الكثيرة الشائعين وكوننا مكلفين بتلك الاحكام ولو في حالة الانسداد وتلك المقدمة نتيجة المقدمات الثلث المارة في المقدمة

الاولى **المقدمة** الثانية في ان موارد الفروع اما معلومة بالتفصيل او بالاجمال لا لاخارج عن البحث والثاني على قسمين اما الوجوبية

او التحريمية او محتملهما والاخير خارج عن البحث لما مر كل من الاولين اما مظنون الوجوب ومشكوكه وهو **المقدمة** الثالثة انا نعلم

اجمالا ان جملة واجبات كثيرة في سلسلة مظنون الوجوب ومحرمات كثيرة في سلسلة محتمل التحريم نظرا الى كثرة الموارد وقلة تخلف الظن من الواقع فلابد

لا بد بالقاعدة الاشتغال من الاتيان بكل مظنون الوجوب والاجتناب عن كل مظنون الحرمة واما في سلسلة الموهومات فلا علم اجمالا لا نعلم ان فيها

واجبا او محرما في البين وكيف لا وان الظن بالايجاب الكلي يجامع القطع برفعه والظن بالسلب الكلي المتهم اجتماعه مع القطع برفعه اذ لم يحصل العلم

الاجمالي بالتكليف فالمرجع اصالة البراءة واما المشكوكات فهي وان عرفنا ان ما علم فيها بثبوت التكليف في الواقعة الخاصة فمرجعها قاعدة الاشتغال

او لا على كل فالمرجع الى اصالة البراءة ... والفرق بين التقرير ... بين رفع البحث عن المشكوك والموهوم في هذا الوجه باصالة ... المقتضي ...

السابق فان رفع اليد انما كان لاجل وجود المانع وايضا في السابق يحتاج الى اثبات صغرى ... الاحتياط ... لدليل نفي العسر والحرج ...

كبرى وهي نفي العسر والحرج في الشريعة بخلاف هذا الوجه لكن المرضي بما هو التقرير الاول بوجه بين الاول والموهوم والمشكوك اما هو لقطع ... ثبوت

التكليف في الواقعة الخاصة ام لا ولا يبقى في القسم الاول من الرجوع الى اصالة البراءة بل الى اصالة الاشتغال ... في التقرير الثاني ...

المقتضي في سلسلة الموهومات والمشكوكات كالامتين وبعضها مشكوك الوجه بلا ... وبعضها موهوم الوجوب ... فلان ... احتمال العلم

الاجمالي بما انقبض الباب المظنونات الواقع لزم ... في تلك ... ان ... مظنون الوجوب ... الحرمة لتحصيل القطع بالامتثال بعد ...

ولما لم يحصل العلم الاجمالي في سلسلة الموهومات والمشكوكات ترجع فيهما الى اصالة البراءة ... ولم يكن الامر ... كان هو ... على العدم ...

وأما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فيمكن أن يكون المراد منه أنه لا يريد بعضه فلا يكون حسنا ولا مباحا أو أنه لا يحبه فلا يكون مطلوبا إلزاما وندبا وإن أمكن إباحته أو أنه لا يطلبه وإن أمكن
كونه محبوبا أو أنه لا يلزم به وإن أمكن طلبه ندبا والمتبادر نفي الطلب الإلزامي وإن كان مقتضى إطلاق عموم لفظ العسر الوارد بعد النفي عدم تعلق الإرادة على العسر إلزاما وندبا وسلمنا عدم الظهور فيما ذكرنا فلا
أقل من الإجمال وينبغي حمله على استحباب العسر وسلبيته للمعارض مضافا إلى اتفاقهم على عدم نفي العسر في المندوبات بل لم يتمسك أحد بهذه الآية الشريفة على نفيه فيها وهذا يكشف عن أن الظاهر منها عندهم نفي
الالزام شايج

عنده فيه التفاصيل وقد حصل له ما له التفاصيل بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع فهذا الكلام فاسد جدا إذ لا ريب في تعلق التكليف الإلزامي
بإتيان واجبات يكون منكشفة تحت محتملات الوجوب وبالاجتناب عن محرمات منكشفة تحت محتملات التحريم بمجرد ورود المكلف في الفروع فبعد استفراغ الوسع
في تحصيل التفاصيل والعمل بالمظنونات من الوجوب والتحريم يشك في الخروج عن عهدة التكليف الذي تعلق قبل ذلك به منه قطعا وبقيا التحريم فيشك
في بقاء التكاليف بعد ارتفاعها فلا بد له من تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل إلا عند الإتيان بجميع المحتملات وبالجملة دفع المشكوك والموهوم
بعد المقتضي فاسد جدا لوجود المقتضي للمرجع إذن إنما هو لتقرير الأول وأما الدليل الخامس فهو ما تمسك به بعض من أنه لا شك في أن الظن الذي
هو أعلى مرتبة من الظن البدوي والضعيف الذي لبس بناء العقلاء على اعتبار الحاصل من المتواترات اللفظية والأمارات المحفوفة بالقرائن القطعية الدالة
على صدق السند فقط ومن الآيات الكتابية يكون معتبرا بالإجماع في الأولين وبالقطع في الأخير ولم يكن إجماعيا وإن كان ذلك الظن الحاصل من
المذكورات في غاية الضعف فالظن الذي هو أعلى مرتبة من ذلك بحيث يكون متاخما بالعلم أيضا حجة بطريق أولى وإذا ثبت حجية هذه المرتبة بالإجماع
المركب وفيه أولا النقض بالظن المتاخم بالعلم الحاصل من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة فإنه ليس بحجة قطعا وإذا لم يكن ذلك الظن القوي
حجة لا يكون هذه المرتبة من الظنون التي هي دونه فيهم حجة بالأولوية وإذا ثبت ذلك بالأولوية ثبت عدم الحجية على الإطلاق بالإجماع المركب فيتعارض
الإجماعات المركبة فيرجع المسألة إلى أنه لو تعارض الدليلان وكان أحدهما مطابقا للأصل فهل الأصل يكون مرجحا أو متساقطا ويرجع إلى الأصل
الفقاهتي في المطابق على الأخذ بمقتضى الأصل حينئذ العمل بالظن متعين وأما ثانيا فمنها فالحل إما أولا فلأن الأولوية اعتبارية لما مر من النهي الوارد في الخبر
الدال على عدم اعتبارها وإن كانت قطعية كقضية أبان فضلا من أن يكون ظنية ثم وأما ثانيا فإثبات الأولوية المذكورة على فرض اعتبارها في نفسها
ظنية وفي المسألة الأصولية غير حجة وأما ثالثا فإن التمسك بتلك الأولوية لإثبات حجية الظن مستلزم إما الدور أو التسلسل ثم إنه قد يتمسك في المقام
بوجه سادس وهو أن بناء العقلاء في أمور معاشهم كالزراعات والتجارات والأسفار والمكاسب وفي أحكامهم كأوامر مواليهم بالنسبة إليهم يكون على العمل
بالظن فهو حجة أما الصغرى فلا مرية بالعيان المغني عن البيان أن الأرض التي يكون حصول الزرع فيها مظنونا يزرعونها ولو كان مخالفا للواقع وإذا
كان المظنون عدم حصول الزرع يتركونها بحيث يعد الزرع بعد الظن سفها وإن خالف الواقع وأيضا يودعون عند من يظنون أنه يرد الوديعة و
يتركون توديع من يظنون عدم أمانته بحيث يعد التوديع في الأخير سفها وإن خالف الظن في المقامين للواقع أيضا يجعلون الموضع المظنون أمانته محرزا
لماله والمظنون عدم أمانته غير محرز بحيث يعد الإحراز في الأخير سفها وإن خالف الظن في الواقع في المقامين إلى غير ذلك وأيضا بناؤهم في أحكامهم
في أمور معاشهم فلو أرسل شخص إلى عبده أو إلى من هو مسلط عليه رسولا لأن يأخذ منه دينارا فبناؤه على أخذ قول الرسول بمجرد الظن بالربط بين الرسول
والمرسل وحصول الظن بالصدق وأما الكبرى فلقضاء العادة بعد ملاحظة كل العقلاء في كل زمان وفيه أولا أن تكون بناء العقلاء في أمور معاشهم
على ذلك مسلم ولا يجدي نفعا وأما كون بنائهم على ذلك في أحكامهم أيضا فهو ممنوع وتوهم ذلك بأنه لو أرسل شخص رسولا … فاسد لأن بناءهم
ح ليس على العمل بالظن بل يحصل لهم الجزم على ذلك بحيث لا يحتمل عندهم الخلاف ولا يلتفتون به ولذا لو شككهم مشكك بحيث يكون تشكيكه
موجبا لاحتمال الخلاف لما اعتمدوا به إلا بعد تثبت حتى يحصل لهم الجزم بالصدق وثانيا أنا ولو سلمنا كون بنائهم في الأحكام أيضا على ذلك
أن المسلم منه ما لم يصل إليهم أخبار متعارضة من قبل المولى وأما مع بلوغ المتعارض ولو في غير الواقعة الخاصة فيكون بناؤهم على ذلك ثم ومحل
الكلام من هذا الباب وثالثا أنا لو سلمنا بناءهم على الظن ولكن نسلمه فيما لم يرد المنع من العمل بالظن وأما فيهما فإن بناءهم ح ثم لو لم ندع بناءهم على
العمل بالظن ح ألا ترى أن العبد إذا كان بناؤه على العمل بالأخبار الآحاد البالغة إليه من قبل مولاه فبلغ إليه خبر واحد يمنع من العمل بالظن وبخبر الواحد
لكان بناؤه على أخذ الخبر الواحد المانع عن العمل بالأخبار الآحاد وطرح سائر الأخبار وإنا سلمنا الصغرى لكن قوله إن بناء العقلاء حجة إن أراد
بذلك أن القوة العاقلة حجة وإنكار هذا خلاف الطريقة من تلك العبارة فهو مسلم ولكن مرجعه إلى أحد الوجوه الخمسة السابقة من إيجاب دفع الضرر
ودفع الضرر المظنون وترجيح المرجوح والاشتغال والأولوية وإن أراد أن ديدن أرباب العقول حجة فلا يخفى أما أنه يريد بذلك أنه حجة معلقا
لم يرد من الشرع دليل على خلاف ما هو ديدنهم فمسلم ولكنه قد ورد النهي عن العمل بالظن وأما أنه يريد بذلك أنه حجة مطلقا فلا دليل على
مط فإن قلت إن بناءهم لو لم يكن معتبرا فلم تمسكتم في مقام إثبات حجية الاستصحاب وأمثاله البراءة والاشتغال ولزوم قصد الإطاعة
واستحقاق العقاب عند ترك المقدمة لأجل تركه ذيها حكما وكذا في التبادر وعدم صحة السلب وصحته إلى غير ذلك من الموارد قلنا أولا إن العمدة
في الاستصحاب والاشتغال والبراءة إنما هو من باب التعبد وإلا فالدليل عليه الأخبار الكثيرة في الأول والعقل القاطع في الآخرين ثم وأما
في لزوم قصد الإطاعة إلى آخر ما ذكر من المذكورات إنما يكون التمسك ببناء العقلاء لأجل تحقق شرط الحجية أعني عدم ورود المنع … في
جميع الموارد المذكورة وثانيا أن بناء العقلاء بحسب الموارد على قسمين قسم يكون لو ردعا لأبد من الشارع إليها وإن وجد فيه بناء العقلاء
موافقا أو مخالفا وقسم ليس كذلك بل يكون المرجع بناء العرف كما في التبادر وأمثاله من لزوم قصد الإطاعة وغيرها والقدر المسلم من اعتبار بنائهم

في بيان الدليل الخامس من أدلة المجتهد

في بيان التمسك بسادس في المقام وجه

إنما هو

اصلاً فى عدم حجية الظن فى المسائل الاصولية العملية الاعم على حجية الظن فى المسائل الاصولية العملية لسلامة الاصل الاصيل فيها عن الدليل الوارد اذ باب العلم منفتح فى غالب
بغلب مسائلها والسد فى نادر منها لا يوجب حجية الظن لان فيها لا بد من الرجوع الى الاحتياط او البراءة فيها فيتعين ولا خروج عن الدين لفقد العلم الاجمالى لو قيل عدم بعض
الاحكام الالهية اصولية وبعضها فرعية مجرد اصطلاح فنقول باب العلم فى معظم الاحكام الالهية منسد فيجرى البرهان المتقدم فى مجموع الاحكام من حيث المجموع بجميع مقدماته
توهم ان المرجع موجود للقطع بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلوم فى الفروع وليس كذلك فى الاصول مدفوع بان مجرد التسمية غير مجد فلنا ضم بعض الاحكام الفرعية الى الاصولية
وترك بعض آخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة فى هذا الشطر دون باقى الفرعيات فلنا مدفوع ما اجماع المركب بعد رعايته بلا تردد الامر بين حجية الظن فى الفروع والاصول

اما هو فى القسم الثانى ومحل الكلام من الاول فهذا المقام الثانى فى ان الظن فى اصول العملية معتبر كالمسائل الفرعية ام لا فيه اشكال
ومقتضى الاصل الذى اصلنا سابقاً العمل بالجواز اوكما ثبت فى اى مورد كان من اى سبب حصل وقد ثبت الحرج فى الفروع واما فى الاصول
فالذى هو قابل الاخراج ودفع ليدعى الاصل احد امور ثمانية ستة منها ماذكر سابقاً فى المقام الاول الثمانية عرفت عدم تمامية ما عدا الاول
والرابع منها فى المقام الاول مفصلاً عما نحن فيه واذا ظهر عدم تمامية الاربع فنقل الكلام الى اجراء الدليل الاول وهنا فهل يمكن ان يكون متمماً
ام لا فنقول لا شبهة فى بقاء التكليف فى الاحكام الاصولية العملية وايضا لا شبهة فى انسداد باب العلم فيها فاما ان يكون المكلف به العمل
بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار على المعلوم او نعمل بالموهوم او التخيير بين العمل بالموهوم والعمل بالمظنون او بين الاحتمالات
سبيل الى الثانى للزوم التكليف بالايطاق بعد فرض الانسداد ولا الى الثالث لعدم امكان الاحتياط لدوران الامر فى الاصول غالباً بين المحذور
او لو يكون الامر مثل ما نحن فيه اعنى جواز العمل بالظن ولا الى الرابع للقطع بثبوت التكليف ولا الى الخامس للزوم ترجيح المرجوح ولزوم الجهل
السادس للزوم التسوية بين الراجح والمرجوح ولو فى الجملة ولا الى السابع لانه واضح بما مر فتعين الاول وهو المطلوب فيه لا منع المقدمة الثانية
انسداد باب العلم لان مراده من الانسداد اما الانسداد غالباً او ما هو بمنزلة الغالب بمعنى انه لو اقتصرنا على القدر المعلوم لكنا قاطعين بالمخالفة
او الانسداد فى الجملة فان اراد الاول فهو ممنوع نظراً الى انفتاح باب العلم بمعظم الاحكام الاصولية كما فى مسئلة حجية الظن فى الفروع بجريان الدليل
الرابع فيه وباب العلم فى النادر وان كان منسداً لكنه ليس بحيث يوجب الاقتصار على المعلوم القطع بالمخالفة وان اراد الثانى فالمقدمة الثانية
مسلمة الا ان الثالث ممنوع حينئذ اذ الخروج عن العهدة لا ينحصر فى العمل بالظن بل له الاقتصار بالقدر المعلوم نظراً الى ان ورود الحكم الخاص
فى المواضع النادرة التى هى محل الشبهة لحكم الاصل مشكوك فيدفع بالاصل ولا ينافى ذلك ثبوت التكليف فان قلت ان بعض الاحكام الالهية
اصولية عملية وبعضها فرعية مجرد تسمية فان الكل من الاحكام الالهية اصولية ام فرعية فان قلت بكون الدليل جارياً فى المقام فى غاية الانضباط
وتقرير انه لا شبهة فى ثبوت التكليف بمقدار ما بالنسبة الى الاحكام الالهية الواقعية اصولية ام فرعية على حسب التسمية الحضور وباب العلم فيها
منسد فاذن المكلف اما العمل بالظن او تحصيل العلم او الاحتياط او الاقتصار بالمعلوم الى آخر الاحتمالات والكل فاسد الا الاول لما مر قلت
من تلك المقدمات حجية الظن فى الجملة وبانضمام المقدمة الرابعة اعنى الترجيح بلا مرجح يحصل التعميم كالفروع وهو المطلوب لانه المرجع وجود القطع
بالمخالفة لو اقتصرنا على المعلوم فى الفروع وليس كذلك فى الاصول لان تغيير التسمية غير مجد قلنا ان نضم الى الاحكام الاصولية بعض
الاحكام الفرعية ونترك بعضاً آخر منها حتى يحصل العلم بالمخالفة فى الاحكام الاصولية ولا يحصل فى الاحكام الفرعية قلنا ان المقدمات
الثلث المثبتة لحجية الظن فى الجملة مسلم ولكن بعد اثبات حجية الظن فى الجملة وتسليم انه لا يتم الدليل الا بانضمام المقدمة الرابعة للتعميم نقول
لا يخ اما ان يكون الظن فى الاحكام الفرعية حجة دون الاصولية او العكس او فى بعض الاول دون الكل الا كلا او لا بعضاً او العكس او فى الكل الا بعيد
الى غير الاول لمخالفة سائر الاحتمالات للاجماع المركب على الاخير اذ القائل بحجية الظن قال اما مطلقاً واما فى الاحكام الفرعية وكل من لم يقل به
لم يقل به فالقول بحجيته فى الاصول دون الفروع خرق للاجماع المركب وكذا الكلام لو قيل بالحجية فى بعض الاول وبعض الثانى او فى كل الاول
وبعض الثانى او فى بعض الاول ولو كل الثانى او فى بعض الاول فقط دون الثانى مطلقا او بالعكس فدار الامر بين الاحتمال الاول والاخير وعلى
التقدير بين الاول مقطوع والثانى مشكوك فيدفع بالاصل والاجماع المركب فى البين ولا يمكن اجراء ذلك الدليل بطريق آخر وهو المسمى بالاصل
بان يقال بعد اثبات حجية الظن فى الفروع لا يحتاج الى اثبات الحجية فى الاصول لا منضماً ولا منفرداً لان ثمرة اثبات حجية الظن فى الفروع والاصول
الاصول انما هى اعتبار الظن الحاصل من المسئلة الاصولية فى الفروع وهذه الثمرة مترتبة على فرض حجية الظن فى الفروع لان الظن فى المسئلة
الاصولية مستلزم للظن فى المسئلة الفرعية والظن فى المسئلة الفرعية حجة على الفرض مثلاً لو ظننت بحجية الاستصحاب من الاخبار المتكثرة مورده
فى مسئلة فى الفروع يجرى فيها الاستصحاب كما لو دخل الوقت فى الحضر ثم سافر قبل الصلوة او العكس فمقتضى الاستصحاب فى الاول الاتمام وفى
الثانى القصر والمفروض انه ظننت بحجية الاستصحاب فظن ان حكم المسئلة الفرعية هو ما اقتضاه الاستصحاب والظن فى المسئلة الفرعية
حجة فثبت حجية الظن فى الاصول من باب استتباع الظن فى المسئلة الفرعية ولكن التمسك بهذا الوجه فيه نظر فى محله او غلط قطعاً وذلك لان
المراد بملازمة الظن بالاحكام الاصولية للظن بالاحكام الفرعية اما انه ملازم للظن بالاحكام الفرعية الواقعية او انه ملازم للظن بالاحكام
الفرعية الظاهرية ان اراد الاول فحجية الظن فى الاحكام الفرعية مسلمة الا ان الملازمة ممنوعة بالنسبة الى الظنية ضرورة مع وجود ما اختلفا
كالخبر الصحيح الموثق للوصف بالحكم الواقعى من مطلوب اعتباره من المسائل الاصولية ومع ذلك ... الحكم الواقعى من الفرعية ... الحكم
الظن فى المسئلتين الاصولية والفرعية ... الظنان وقد يوجد الظن فى المسئلة الفرعية ... الاصول ...
لو ... فى الحكم الفرعى الواقعى مع انه موهوم الاعتبار او مشكوك الاعتبار فى المسئلة الاصولية ... المظنون ...

وحجية الظن فى الفروع اهم خاصة ولما كان الاخير قد استفاض فقد اشتهر فى هذا القدر الاصل عليه ثم لو قيل ان الظن بالمسئلة الاصولية مستلزم للظن بالحكم الفرعى والظن فى الحكم الفرعى حجة قلنا ان الظن بالمسئلة الاصولية انما يستلزم الظن بالحكم الفرعى الظاهرى لا الواقعى والنسبة بينهما عموم من وجه ...

والذي ثبت من البرهان السابق حجية الظن المسبب عن الظن بالحكم الفرعي الواقعي لانه القدر المتيقن لا الظاهري مطلقا ولو قيل اذا كان الظن حجة في نفي المقدمة وهو الفرع ففي المقدمة وهو الاصول العملية

بطريق اولى قلنا ان الاولوية ظنية لا تثبت حجية الظن مع امكان منع الاولوية لان الاصول مباني ودلائل للفروع فينبغي الاهتمام فيها اتم ولو قيل نتمسك بقاعدة الاشتغال قلنا هو فرع حصول العلم الا

لتحصيل الظن في الموضوع المستنبط كغوية الظن في الموضوع المستنبط حجة والمراد به هنا الفاظ الكتاب والسنة الغير الشرعية والنزاع في الحجية والنزاع ليس فيما علم عدم حجيته كالقياس والاستحسان

والمصالح المرسلة ولا فيما علم حجيته كقول اللغوي ان كلا احد او الاصول العدمية كاصالة عدم النقل فان حجيتها اجماعية والامارات الظنية كالتبادر والظن المتبين للمعنى بضميمة الاصول الاجماعية

بل فيما شك في حجيته كالاستقراء والخبر الواحد الظني وذهب الاكثر مقتضى الاصل فيه مع نافي الحجية سيما مع انفتاح باب العلم الوجداني والظن المقطوع الحجية غالبا بحيث لا يلزم من طرح الظن المشكوك

الرجوع في المواضع النادرة الى الاصول الفقاهية الغير القطعية نتايج

الاصولية حتى من تيقن بالوضوء وظن وشك في الارتفاع بالحدث فلا شك ان الحكم الواقعي الفرعي مع وجود الظن في المسألة الاصولية وان اراد انا لو قلنا مسلم الا ان المحتج ممنوعة اذ الدليل الرابع مثبت لحجية الظن في الاحكام الفرعية الواقعية لان المقدمة الاولى من مقدماته الاربع تكون في بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية والمقدمة الثالثة لا تثبت حجية الا فيها **فان قلت** كون المقدمة الاولى في بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية ممنوع وانما القدر المسلم هو بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الظاهرية فاذن المقدمة الثالثة مثبتة لحجية الظن فيها واما الملازمة فقد سلمها قلنا اولا ان بقاء التكليف بالاحكام الفرعية الواقعية مما لا اشكال فيه وقد ثبت في محله **وثانيا** سلمنا كون المقدمة الاولى فيما ذكرت من بقاء التكليف في الاحكام الظاهرية وان المقدمة **الثالثة** مثبتة لحجية الظن فيها ايضا ولكن لا يحصل من ذلك الا الحجية للظن في الاحكام الظاهرية في الجملة فلا بد من انضمام المقدمة الرابعة للتعميم فاذا ثبت ذلك فلا بد ان نقول للمقدمات الثلث اما مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فقط في الاحكام الفرعية

في بيان ان المقدمات الثلث مثبتة لحجية الظن

الظاهرية او مثبتة لحجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فقط فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فيها او بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية فيها او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية او مثبتة بعكس ذلك او مثبتة لحجية بعض الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية دون المسبب عن الظن بالاحكام الاصولية لا كلا ولا بعضا او مثبتة بالعكس من ذلك او مثبتة لحجية كل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية وكل ظن مسبب عن الظن بالاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية الظاهرية وكل الاحتمالات مخالف للاجماع المركب ما عدا الاول والاخير اذ كل من قال بحجية الظن في الاحكام الفرعية قال اما مطلقا او بالظن الحاصل عن الاحكام الفرعية الواقعية فقط فدار الامر بين الاول والاخير وعلى التقديرين حجية الظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية فمتيقن وما سواه مشكوك نرجع الى الاصل ولا يجري الدليل الرابع ايضا اعني قاعدة الترجيح بلا مرجح اذ مورده فيما لم يكن قدر متيقن في البين وهيهنا موجود **فان قلت** لولا العمل بالظن المسبب من الاحكام الاصولية في الاحكام الفرعية لكنا قاطعين بالمخالفة كما لو لم نعمل بالظن المسبب عن الظن بالاحكام الفرعية الواقعية للزم ذلك فلا معنى للاختصاص في الحجية على الاخير لاشتراك المحذور في عدم حجية كل منهما قلنا القطع بالمخالفة اما يحصل في صورة كون الظن بالحكم الفرعي الواقعي مخالفا للحكم الفرعي الظاهري قطعا ولو بالقطع الاجمالي او يحصل في صورة الشك في مطابقة الظاهري للمظنون الواقعي او يحصل في البين من غير اعتبار الظن **ان قلت** بالاول وقد رجع الى الدليل الاول لان القطع بالمخالفة في الظاهر موقوف على القطع بالمخالفة في المسألة الاصولية وهذا موقوف على الانسداد الكلي في الاصول وقد عرفت ان موارد الانسداد غير موجودة او قليلة فكيف يحصل القطع **وان قلت** بالثاني فهذا الشك في المطابقة والعدم لا يجامع القطع بعدم المطابقة للظاهر ولا للواقع اما الاول فواضح واما الاخير فلان الظن بالايجاب الكلي يكون منافيا للقطع بعدمه وان قلت بالثالث فنقول اي مطابقة المظنون ذلك القطع بالمخالفة اما ان يكون في الظاهر واما ان يكون في الواقع ان قلت بالاول فقد رجعت الى الدليل الاول وان قلت بالثاني فقد عرفت ان الموارد قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة الواقعية **فان قلت** لا شبهة في كون الاحكام الفرعية مناصلها والاصولية مقدماتها واذا ثبت حجية الظن في المناصل بالعقل القاطع ففي المقدمات بطريق اولى قلنا كون الاحكام الفرعية مناصل والاصولية مقدمات وان الظن في المناصل كلها حجة مسلم لكن قولك فالظن في المقدمات حجة بطريق اولى ثم اما اولا فلمنع الاولوية نظرا الى ان الاصولية مباني للفروع ولا بد من كون المباني مقطوعا ليحصل الاطمينان في العمل بما ورد العلم المبني عنه في الاحكام واما ثانيا فلان الاولوية المذكورة ظنية والمسألة

في بيان الظن في الموضوعات المستنبطة

بالظن في اثبات حجية الظن دور او تسلسل الى ان ينتهي الى القطع **فان قلت** يمكن التمسك في اثبات حجية الظن في الاصول بقاعدة الاشتغال قلنا انه فرع العلم الاجمالي بثبوت التكليف في ذلك اثبات ذلك ذلوكا ذلك حاصلا لتم الدليل الرابع ثم **المقام الثالث** في ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا او محل النزاع في الموضوعات المستنبطة هنا انما هو الفاظ الكتاب والسنة وان اطلق على مطلق الالفاظ ايضا لكن ليس الفاظ على النزاع هنا كما توهم تمسكا بان المسألة الامر التي هي محل النزاع بين الاصوليين اعم من الامر الموجود في الكتاب والسنة وفي غيرهما ولكن الظاهر منهم الاوامر الالهية وكذا فيما نحن فيه بان المقصود انما معرفة حجية الظن في الموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص الا ان النزاع اعم ووجه فساد هذا التوهم ان مبحث الامر انما يكون النزاع فيه اعم نظرا الى ان العلماء جعلوا عنوانه اعم دون ما نحن فيه حتى يكون النزاع اعم بشهادة قولهم من الظن في الموضوعات المستنبطة حجة ام لا والحجية والعدم من المسائل الشرعية الاصولية وليس من شأن المجتهد اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة المرتبطة بامر المعاش وايضا لو كان النزاع هنا اعم لزم ان يعنونوا العنوانين عنوان اثبات حجية الظن فيها عند العقلاء وعنوان الحجية الظن فيها عند الشرع بعد اثبات حجية الظن فيها عندهم اذ ليس من شأن الشرع اثبات حجية الظن في الامور المرتبطة بامر المعاش من عند نفسه بل هم لهذين العنوانين واكتفائهم بعنوان واحد يحصل الكشف عن كون النزاع مختصا بالموضوعات المستنبطة بالمعنى الاخص ثم ان النزاع هنا في مطلق الفاظ الكتاب والسنة سواء كانت مستنبطة لغوية كما هو الغالب او شرعية كالصلوة والزكوة وامثالها والسر في تسميتها بالموضوعات المستنبطة انه لا بد للمجتهد من استفراغ الوسع في استنباطها بخلاف الموضوعات الصرفة التي يكون المرجع فيها المصاديق الخارجية المتعلقة

بالاحكام

لكن الحق الحجية وفاقا للاكثر بل ادعى عليه الاجماع وذلك لان الظن به مستلزم بالحكم الفرعي الواقعي وللزوم المخالفة القطعية عند ترك هذه الظنون فتأمل ولا ما نعرض ايه من الكتاب اذ المتواتر
مشتملة على الفاظ ظنية الوضع خبر واحد صحيحا مشتملا على الفاظ كلها قطعية الوضع فلكل جهة رجحان ومرجحية ما للمقدمة الرابعة تقتضي حجيتهما معا لعدم كون احدهما اقرب واسهل لوجود العامل في حجيته
الاول دون الثاني ويمكن ان يدعى ان اغلب الالفاظ وان كانت معلومة الان وجودا به الوحدة فيكون جميع الفاظها مفرداتها ومركباتها معلومة نادر فيلزم السد الا على ... عند طرح الظنون ...

في بيان تقسيم الظنون في الموضوعات المستنبطة

بالاحكام فانه لابد للمجتهد والمقلد الاجتهاد فيها فقول المجتهد فيها بان هذا خل وهذا خمر وهذا مد وامثال ذلك كقول غيره والمراد من التوسل
مل الظن في الموضوعات المستنبطة حجيته هل يجوز للمجتهد الاعتماد على الظن فيها ام لا واعلم ان الظنون في الموضوعات المستنبطة بعضها معلوم
عدم حجيتها كالحاصل من القياس والرأي والاستحسان والمصالح المرسلة وبعضها معلوم الحجية كالظن الحاصل من قول اللغوي وان كان واحدا
وكالاصول العدمية كاصالة عدم النقل واصالة عدم تعدد الوضع ونحوهما والامارات الظنية المثبتة للوضع بعمومه الاصل كالتبادر والنفي
وامثالها فانها مقطوع الحجية اما اولا فللاجماع اما الامارات الظنية فهي وان لم يكن اجماعية الا انها لما كانت مثبتة للوضع بعمومه الاصل
المقطوع اعتبارها اجماعا فكانها ايضا وبعض من الظنون مشكوك الحجية كالحاصل من الاستقراء وذلك الاكثر من العلماء الذين لا يكونون من اهل الخبرة
كالاصوليين والبيانيين وكالحاصل من الخبر الواحد المظنون صدوره من المعصوم واما لو كان الصدور مقطوعا فلم ينكر احد الحجية والنزاع فيما نحن
فيه انما هو في القسم الاخير من الثلاثة فمعظم الاصوليين على اعتبار الظن فيها حتى ادعى جماعة الاجماع عليه منهم المدقق الشيرواني وبعضهم على عدم
الاعتبار منهم السيد السند السيد علي اعلى الله مقامه ويمكن الاستدلال على عدم الحجية بان الاصل حرمة العمل بالظن ومن جملة الموضوعات
المستنبطة خرج الاحكام بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل ولا يلزم من ترك العمل بها بالظن المخالفة القطعية ايضا ولا الخروج عن الدين لكون موضوعات
غالب الالفاظ مقطوعا بلا واسطة فان المراد من الموضوعات هو ما انصرف اللفظ عند الاطلاق والتجرد عن القرينة ولا نعني بالوضع الامر
ومن المقطوع ان الارض والسماء والجدار والخبز والحنطة والشعير والمرأة والاكثر الرجل مثلا ونحوها يكون موضوعا لما يتبادر منها المتداولة
الان ونقطع ايضا بكونها كذلك في عرف الشارع والعالب الساذج مقطوعا مع الواسطة لما عرفت من ان قول اللغويين والاصول العدمية كلها من
الظنون الخاصة وفي الان منها يرجع الى الاصول الفقاهتية فلا يلزم من ذلك مخالفة قطعية ولو سلم ذلك فهو بما يتعلق في الموضوعات المستنبطة
المطابقة واما في الاحكام الفرعية فلا اذ اللفظ اما يكون له معنى معلوم في العرف دون اللغة او العكس او فيهما او لا يعلم له معنى في شيء منهما وعلى
الثالث اما ان يكون متوافقين او متخالفين فان كانا متوافقين فمعنى اللفظ مقطوع بلا واسطة فيه وعلى الاول يكون معنى اللفظ ايضا
مقطوعا لكن بواسطة الاصل وعلى الثاني فكذلك وان كان له معنى في العرف واللغة متخالفين فكذلك ايضا بمعنى انه يكون المعنى المراد مقطوعا
وهو المعنى اللغوي بضميمة الاصل تأخر الحادث التي يكون اعتبارها مقطوعا واما اذا لم يكن له معنى لا لغة ولا عرفا فيرجع الى الاصول الفقاهتية
نظرا الى قلته في الغاية فمن اين يحصل القطع بالمخالفة في الاحكام الفرعية من ترك العمل بالظن في المواضع النادرة ولكن الحق الحجية لوجوه الاول
انه لا ريب ان الظن بالوضع اللغوي بالمعنى الاعم ملازم للظن بالحكم الواقعي الفرعي وذلك كما اذا ظن ان الفيء موضوع لغة لكل ما يبقى للارض وفي
العرف العام منقولة الى ذات الحافر المعبر عنه بالفارسية ... بطريق التعيين مثلا فاذا ورد حديث بانه اذا وقع في البئر يترك منه كذا مثلا وحصل
ظن من تتبع كلمات الشارع بناء على تقديم العرف في الكلمات كما عليه الاكثر فيحصل الظن بان المراد من الدابة ذات الحافر فيحصل بذلك الظن بالحكم الشرعي
وايضا مثل الشيخ الطائفة في ادلة ... واية مشتملة على لفظ الطهور فقال الطهور في اللغة اسم للطاهر بنفسه المطهر لغيره ونقطع بان احدا من اللغويين
لم يصرحوا بهذا للطهور او صرحوا بمعنى ولكن حصل الظن من قول الشيخ قدس سره بان علماء اللغة المستعملين في الحديث الاكثر منهم فيحصل لنا الظن بالحكم الشرعي
وهو طهارة الماء المذكور ومطهريته وايضا اذا وقع النزاع بين الاصوليين في حقيقة الامر فذهب معظمهم الى الوجوب فمن عدم معلومية بناء العرب
لنا حصل الظن لنا بالاحكام الفرعية في الموارد الكثيرة وكذا النهي بالجملة وبالجملة الموارد التي حصل لنا فيها الظن بالموضوعات المستنبطة
الملازمة للظن بالحكم الفرعي كثيرة غاية الكثرة بحيث يحصل القطع في مخالفة هذه الظنون بمخالفة الواقع ولو في مورد واحد ولا يتعدد ذلك
المخالفة القطعية من الحكم بحجية الظن هنا ولو في الجملة واذا ثبت الحجية في بعض الموارد ثبت في الكل بالاجماع وبقاعدة الترجيح بلا مرجح وهو الثاني
سلمنا عدم حصول القطع بالمخالفة ولكن نتمم المطلب ايضا بطريق ان نقرر المقامع الذي اقمنا على حجية الظن في الاحكام الفرعية فيدل على حجية الظن فيها
مطلقا سواء حصل الظن بالاوضاع او العلم بها فان قلت ان المقدمات الثلث الاولى في الدليل الرابع لم يثبت الا حجية الظن في الجملة فلا يثبت التعميم من
مقدمة رابعة واذا ثبت تلك الابدية فنقول تلك المقدمات ما تثبت الحجية للظن المسبب للعلم بالاوضاع فقط او المسبب عن الظن بالاوضاع فقط او
الاول وبعض الثاني وبعض الاول دون الثاني لا كلا ولا بعضا او العكس ومنتهى حجية الظن منهم سبب العلم بالنص او الظن به وكل الاحتمالات
للاجماع المركب عدا الاول لانه لا يجري على المقدمة الفاسد المنتفي هو عنوان المسبب عن العلم بالوضع بلا واسطة او معها والقائلين بالفصل ايضا
لا يجرى قاعدة الاشتغال والاجماع المركب لان جماعة يعتبرون الظن المسبب عن العلم بالاوضاع دون المسبب عن الظن بها قلنا الحق معلوم ثم لو كان الظنان
من جميع الجهات سواء كون احدهما مسببا عن الظن بالوضع والاخرى عن العلم به كما يكون كلاهما مستفادا من الكتاب او السنة فالقدر المتيقن هو
المسبب عن العلم بالوضع واما لو كان الظنان مفترقين من جهة اخرى مضافا الى افتراقهما من تلك الجهة ككون احدهما مستفادا من الكتاب مع الظن بالوضع
والاخرى من السنة مع العلم فلا نسلم ذلك والاكثر بناء منهم على العلم بالظن الكتابي المسبب عن الظن بالوضع وترك المستفاد من السنة مع العلم

في بيان ان المقدمات الثلث متقيمة بحجية الى الظن

ثم اذا كان مثل الكتاب والمتواتر المشتمل على لفظ ظني الوضع مثبتا لحكم اصولي على ما نبه عليه سابقا الا للاستلزام اذ الظن في الاصول ليس حجة الا بناء العرف والعقلاء على الاكتفاء بالظن في مثل الالفاظ
الاصل في الظن في الموضوع عدم اعتبار الصرف فما الظن في الموضوع الصرف فلما كان موافقا للاصل كالظن بعدم دخول الوقت وجب الاحتياط بالاحد او مخالفا للاصل ولكن لا يتمكن من الحكم
من العمل بالاصل كالظن بتحصيل العلم او امتناعه عرفا بسبب امر لزوم الاختلال في النظام حرج على المكلفين وان امكن في كل واحد حكما كالظن بالاجتهاد لتحصيل من وجب عليه التقليد مثلا فلا كلام في عدم العمل على
الظن المخالف للاصل في الموضوع الصرف الا ما ثبت حجيته العمل به كالظن في الاوقات والقبلة للاصل الذي هو في خصوص المسئلة اذ الفرض ان الظن على خلاف الاصل كالظن بنجاسة الحمام ولو قيل بلزوم ترك الظنون
ينوعان الصرف المخالفة القطعية الاجمالية كما كانت تلزم في الفروع فلا بد الحجية مشترك بينهما قلنا المخالفة القطعية الاجمالية انما تضر في الفروع لا الموضوعات للاصل بنتايج

ثم ان هذا التعجب هذا المورد حيث يعمل بمطلق الظن ويعمل بالشهرة وعدم العلم بالخلاف والاجماع والاستقراء الظنيين لا يعمل بالظن الحاصل من الكتاب
او الصحاح المسبب الظن بالوضع مع ان الاخير من الظنون المظنون اعتبارها الذي الاكثر اعتبار والشهرة ونحوها مما هو مشكوك الاعتبار ..
دعا الاكثر لعدم الاعتبار فغاية ما في الباب تساوي هذا الظن مع الشهرة في كونهما موهومي الاعتبار او مشكوكه فالترجيح في البين فطرحه العمل بعض
سلسلة الموهومات والبعض ترجيح بلا مرجح فان قلت المرجح موجود وهو كون الظن المسبب عن الظن بالوضع اعتبار مخالفا للاصل قلنا لا ريب في
اشتراك مخالفة الاصل بين الظنين اعني الحاصل من العلم بالوضع والحاصل من الظن به فان قلت مقتضى الدليل المذكور اعني الاستلزام انما هو
اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة الذي يكون ملازما للحكم الفرعي الواقعي فيما اذا الظن الحاصل التواتر للفظ او الكتاب الذي لعبا مقطوع
كالمتواتر مع كون هذا الظن الاعلى حكم من الاحكام الاصولية العملية المسبب الظن بالوضع فلا دلالة لهذا الدليل على اعتبار مع ان القول في المسئلة
اثنان قول بالحجية مطلقا وقول بالعدم وكذلك فاذن اما نقتصر بالحجية في موارد الفرع او نقول بالتعميم فان قلت بالاول فقد خرجت الاجماع المركب وان
قلت بالثاني فخالفت الاصل بلا دليل لا ان تتمسك بالاجماع المركب البولتي بعد اثبات حجية الظن في الموضوعات المستنبطة في موارد الفروع ولكن ذلك التشبث
غير صحيح اذ لنا ان نتشبث حرمة العمل بالظن في الموضوعات المستنبطة في غير الاحكام الفرعية بالاصل في الباب بالاجماع المركب لا ترجيح لاحد الاجماعين
على الاخر لكون كليهما مثبتين قلنا اولا لا يمكن القلب للزوم المخالفة القطعية وطرح الامر القطعي اذ دليلنا مثبت لحجية الظن تنجيزا والدال على
عدم الحجية اعني الاصل يكون تعليقيا فاذا ثبت الحجة في احد الاجماعين بالامر القطعي وفي الاخر بالاصل التعليقي لزم ما ذكرنا وثبت مطلوبنا
وثانيا قولك انهما مثبتان فلا مرجح في البين فاسد لان احدهما مثبت تنجيزي والاخر مثبت تعليقي فرجح التنجيزي على التعليقي عند التعارض وان لم
يستلزم احدهما طرح الامر القطعي دون الاخر وكلاهما مثبتين قلتم وثالثا سلمنا عدم المرجح في البين من تلك الجهة لكن اجماعنا المركب راجح لاجل
المعظم الى الاعتبار ورابعا انا نقتصر بحجية الظن في الموضوعات المستنبطة في الفروع والاجماع المركب مم اذ غاية ما في الباب اطلاق كلمات العلماء
في بيان الاقوال ولا يلزم من هذا الاعدام الوجدان وهو اعم من عدم الوجود ولكن الحق ان الظن في الموضوعات المستنبطة حجة مطلقا وانما دليلنا هذا ان
من المدعى بعد نفي الاجماع المركب لكن لنا دليل اخر وهو انه لا ريب في بناء العقلاء واهل العرف على العمل بالظن حمل الالفاظ على معانيها القاعدة
اعم من ان يكون الظهور قطعيا او ظنيا اي اعم من ان يظنوا بالوضع ام يقطعوا فبعد ثبوت بنائهم نقول ان بنائهم هذا اما حجة فهو المطلوب واما ليس بحجة
فلا بد من احد الامرين بعد لنفي حجيته اما القول بعدم تكلم الشارع وامثاله مع اهل العرف والمكلفين وتكلمهم معهم مع بيان طريقتهم اما الاول
فخلاف الحس لما نرى من تكلم الشارع مع الناس واما الثاني فهو باطل لان الدال على البيان اما الاجماع او العقل او السنة او الكتاب والكل منتف بلا
ارتياب ولا يحتاج بعد ذلك الى التمسك ببعض المؤيدات نحو قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وبقوله ان الله عز وجل من ان يخاطب قوما
بما لا يفهمون فان قلت الكتاب قد دل على ذلك لان البيان بيانان بيان طريقه حتى يكشف عن طريقتهم وبيان فساد طريقتهم حتى يكشف عن طريقه
والبيان بالمعنى الاول وان لم يتحقق الا ان البيان بالمعنى الاخير موجود للايات الناهية عن العمل بما وراء العلم ومن جملته الظن في الموضوعات المستنبطة
قلنا بعد تسليم انصراف الايات الى الموضوعات انها ليست بظاهرها مرادة والا لم يكن الظن في الموضوعات المستنبطة حجة وان حصل من قول اللغوي والامور
المعتبرة والامارات الظنية مع انها من الظنون المعتبرة عند الشرع فتدبر وقد تمسك في المقام بالادلة الاولية والجواب ما مر المقام الرابع في حجية الظن
في الموضوعات الصرفة وعدمها والمراد بها هو المصاديق الجزئية الخارجية المتعلقة نوعا بكليات الاحكام اي متعلقات الاحكام الجزئية ولا بد من تحرير
محل النزاع وهو موقوف على بيان صور المسئلة فاعلم ان الظن في الموضوعات الصرفة صور الاولى ان يكون الظن مطابقا للاصل كالظن بالنجاسة او
الطهارة مع سبقها والظن بعدم دخول الوقت او بقاء الوقت بعد دخوله والثانية كون الظن في المقام الذي يكون الامر فيه دائرا بين المحذور
والاصل في البين كاشتباه الزوجية المنذورة وطيها مع الحرمة ابدا مع الظن بالمنذورة معينة والثالثة كون الظن مخالفا للاصل كالظن
بجهة القبلة بعد اشتباهها والظن بالحرام في الشبهة المحصورة والظن بنجاسة طين الطريق وغسالة الحمام وتلك الصور الاخيرة اما ان يكون فيها
العلم على فرض عدم اعتبار الظن غير ممكن بالامتناع الاصلي كالظن بالجهة لشخص من وجب عليه التقليد بحيث لا يمكن له تحصيل العلم اصلا ولو بالامتناع
العرضي وان لم يكن بالنسبة الى احاد المكلفين ممتنعا كالظن بالجهة لشخص من يجب عليه التقليد فان تحصيل العلم النسبي الى احاد المكلفين ممكن
بالذات غالبا لكن تحصيله بالنسبة الى الجميع يورث اختلال النظام فيمتنع بالعرض واما ان يكون فيها تحصيل العلم ممكنا اما الصورة الاولى
فليست محل النزاع لان الظن في الموضوعات الصرفة اما معتبرة واما غير معتبرة وعلى التقدير حكم الاصل لتطابق الاصل والظن واما الصورة
الثانية فليست من محل النزاع ايضا لان اعتبار الظن فيها قطعا اذ المكلف بعد تردد الامر بين المحذورين وعدم وجود اصل في البين يعد
امكان تحصيل العلم مع حصول الظن اما مكلف بالعمل بالظن فهو المط او بتحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق او باتيان الجميع فهو مستلزم للمخالفة
القطعية او بالتخيير وهي ارتكاب الحرام الواقعي او ترك الجميع فهو ايضا مستلزم للمخالفة القطعية لترك الواجب الواقعي او العمل بالموهوم فهو مستلزم لترجيح المرجوح

فيما حجية الظن في الموضوعات الصرفة



والفرق انا قد علمنا بتكليف المشتبهين بالاحكام الواقعية الفرعية وباشتراكنا معهم في التكليف ووجوب الاحتراز عن المخالفة القطعية بخلاف الموضوعات الصرفة اذ كما ان باب العلم منسد لنا في بعض الموضوعات الصرفة كذا كان منسدا للمشافهين في التكليف بالمشكل في مظنونات الموضوعات الصرفة الغير المحصورة ليس ثابتا حتى يثبت لنا بادلة الاشتراك ولو قيل ان الظن بالموضوع مستلزم للظن بالاحكام الشرعية والظن في الاحكام حجة فقلنا انه ان سلم من البرهان المتقدم حجية الظن في الاحكام الكلية الالهية لا الاحكام الجزئية الشخصية التابعة للموضوعات الخاصة نعم الظنون الحاصلة للمجتهد للظن بصدور الحديث عن الامام حجة وان كانت من الظن في الموضوع الصرف وذلك لاستلزام هذا الظن الظن بالحكم الفرعي الواقعي ولا مرد له للزوم عدم حجية خبر الاحاد لان معظم الاخبار احوالها مظنونة

الصورة الثالثة

بكلا قسميها ليس محل النزاع بالتخيير بين العمل بالظن والوهم فهو تسوية بين الراجح والمرجوح فتعين الاول والقسم الاول من لاعتبار الظن فيه قطعا والالزم اما عدم التكليف والتكليف بتحصيل العلم او الاخذ بالموهوم او التخيير بينه وبين العمل بالظن بالكل واضح البطلان فالكلام في محل النزاع انما هو في القسم الاخير من الصورة الاخيرة التي هي مخالفة للاصل فكما ان الاصل مقتضاه في طين الطريق وغسالة الحمام الطهارة فكذا الظن مقتضاه النجاسة وكذا الاصل في الشبهة المحصورة واشتباه القبلة مقتضاه الاشتغال فالظن مقتضاه البراءة وكما ان الاصل في الظن بعد الطهارة مع سبقها البراءة فكذا الظن مقتضاه الاشتغال الى غير ذلك من الموارد وبالجملة كلما يجري فيه مقتضى الدليل الرابع فليس من محل الكلام وكلما لا يجري فيه ذلك فهو محل الكلام اذا عرفت ذلك فاعلم ان في المسئلة قولا بالحجية وهو للفاضل القمي ونسبه الى جماعة وهو مقتضى مذهبه لزوم صوم يوم الشك مع الظن بالدخول وحرمته مع الظن بالخروج وقول بعدم الحجية وهو مختار الاصحاب والحق الاخير للاصل بل اصول وهو حرمة العمل بما وراء العلم الا ما اخرجه الدليل والاصل الثانوي في كل مقام بحسبه مقام الاصل فيه الطهارة وفي مقام الاصل فيه النجاسة او الاشتغال او البراءة **فان قلت** العمل بالاصول من باب الوصف والمفروض في محل النزاع انتفاء الوصف على الخلاف قلنا ان الاصل معتبر فيما تعلق ما لم يرد دليل شرعي في مقابله واعتبار هذا الظن لا دليل عليه **فان قلت** لو ترك العمل بمجموع الظنون في الموضوعات الصرفة لكشف عنها بالمخالفة الواقعية لو كان واجب او حرام مثلا بين المظنونات بحيث يقتضي ترك الجميع تركه فلا بد من العمل بها حذرا من لزوم المخالفة المذكورة قلنا الصغرى اعني لزوم المخالفة القطعية مسلم ولكن الكبرى اعني لزوم الاحتراز عنه مطلقا غير مسلم اذ المخالفة القطعية على قسمين قسم يكون العلم بالمخالفة معلوما بالتفصيل وقسم يكون معلوما مبهما بالاجمال لكن فيما بين الوقائع الكثيرة كما نحن فيه والمخالفة القطعية في القسمين الاولين حرام بلا شبهة لا بعد الاجماع على ان ترك الجميع مستلزم لارتكاب الحرام قطعا واما في الصورة الاخيرة التي هي محل النزاع فلا دليل على حرمة المخالفة القطعية مع ذهاب الاكثر الى عدم اعتبار هذا الظن مع علمهم باستلزام المخالفة القطعية وتوهم عدم التفاتهم فاسد جدا **فان قلت** ان محل النزاع بعينه مثل الاحكام الفرعية فان المخالفة القطعية في المقامين انما هي في البين فما الوجه في التفرقة بين الصورتين قلنا وجه التفرقة بين المقامين ان في الاحكام الشرعية لما كان ثبوت التكليف بالاحكام الواقعية للمشافهين مقطوعا واشتراكنا معهم كان مكونا المخالفة القطعية حراما فيها بخلاف ما نحن فيه فانه ليس كالاحكام الفرعية اذ كما يكون باب العلم في بعض الموضوعات الصرفة في امثال زماننا منسدا فكذلك منقطع بالانسداد في بعض الموضوعات للمشافهين وثبوت التكليف للمشافهين في مظنونات الموضوعات الصرفة محل الشك واخر مقدمة الاشتراك ثبوت التكليف للمشافهين وهو غير ثابت **فان قلت** ان قولك بان متعلقات الاحكام الكلية هي الاحكام الفرعية بوصف تعلقها بالمتعلقات ومتعلقات الاحكام الجزئية هي الموضوعات الصرفة مجرد اصطلاح فان لكل من الاحكام الشرعية يجري الدليل الرابع فيهما ولا فرق بينهما في النهي حتى يمكن التشقيق الشايع بان يكون لكل واحد من الاثنين دعا حجية الظن في الفرعيات فقط او فيها وفي الموضوعات الصرفة معا وعلى التقدير حجية الظن في الاحكام الفرعية فيتعين لو يكون القائل بحجية الظن في الموضوعات الصرفة دون الاحكام كالسيد المرتضى فاذن يحتمل اعتبار الظن في الاحكام الفرعية وفي الموضوعات او فيهما فلا بد من الاخذ بالاخير لقبح الترجيح بلا مرجح قلنا انا وان سلمنا وجود القائل بالحجية في الموضوعات الصرفة دون الاحكام لكن نمنع صغرى انفتاح باب العلم في الاحكام غالبا واما لو كان صغرى كصغرى انا دعوى الانسداد غالبا فحينئذ نقطع بما يرجح اما بقوله بالحجية في الاحكام فقط او فيهما الخ احتمال الانحصار الحجية في الموضوعات من محتمل الاغلاط فاخصر الاحتمال الحق في اثنين والقدر المتيقن هو حجية في البين **فان قلت** ان قولك بعدم اعتبار الظن في الموضوعات الصرفة مبني على ان المراد من قوله الحكم الملاقي للنجس نجس مثلا النجس نفس الاشياء وكذلك الملاقاة الصرفة لا المشتبه ولا ذلك الدليل على هذا مع ان المتبادر الاخير الملاقي للنجس ما عند الظن والقطع والعلم الكل قلنا اولا ان لا لفظ على النجس موضوعة للامور الصرفة الواقعية وثانيا سلمنا ان المتبادر منها العلم بما ذكرتم ولكن نبادر ما ذكرتم ثم يحصل الشك في ان المراد من الرواية مثلا الاول او الاخير موقع الشك فيها حكم الاصل وقاعدة الاصل البقاء وثالثا ان عنوانهم في حجية الظن في الموضوعات الصرفة اعم من كيفيات الدال على الاحكام التي تكون تلك الاحكام الجزئية والمصاديق الخارجية منكشفة بهما اللفظ او اللبن ما ذكرتم فيما اذا كان الدليل لفظيا لانها كالاجماع الدال على الاحكام الكلية ثم ودعا ان النزاع انما هو في الموضوعات الصرفة المعنونة ومع ما ذكره المورد من ان المراد من رواية المتقدم يخرج الموضوع بل صار مقطوعا وخرج عن محل الكلام وفيه ان المخرج ان يقول ان موضوع الحجية نفس موضوع الفرد بما هو متعلق للاحكام لا بما هو مقطوع ومنها انه قيل بيانها الاول انه لا شبهة من موضوعات الصرفة يكون الظن فيه معتبرا نفيا وهو الاخبار الاحادية اما كونها من الموضوعات الصرفة فلان المراد منها هو المصاديق الجزئية المتعلقات الكلية هكذا ولاثبات الاخبار الاحادية كان دعواها تمام الشرع كم من الاحكام واثبات السنة معلوم وهو كلي معرفة معنى السنة وان كان من الموضوعات المستنبطة لكن لو نعد سنة صلب ورد السنة في ايجابها المصاديق كلها من المصاديق المعلوم كلي الحكم فيكون من الموضوعات الصرفة ونمنع اعتبار الظن فيها ولا ما لو ورد العمل بالظن الاخبار لا محالة لم يقصد الشيعة في معظم الاحكام مع ما

مبدء المناط لزم ما لزم من الشريعة مع ان مثل هذا الظن اقوى من ظن الشهرة ونحوها لكن في الاكتفاء بالظن الحاصل من تصحيح العلماء السلف بصحيح رجالها معمول لا يستلزم هذا الامر بلزوم من العمل بعيدها محصر بجرم سائع

في الواقعة المخالفة صورتين تكون معلوما تفصيلا واجمالا

الاخبار الاحاد الثاني لا ريب في ان احوال الرجال كقولك فلان ثقة وعدل وحسن وامثال ذلك كلها من الموضوعات الصرفة فهل الظن فيها حجة ام لا بناء على عدم
وجود دليل على اعتبار قول اهل الرجال من باب الشهادة ام من باب الخبر فيه اشكال والحق الحجية سواء كان حاصلا من تنصيصهم كقولهم فلان حسن او ثقة او عدل
او ثقة او من القرائن كقولهم فلان شيخ الاجازة من غير ذكر وثاقته وعدالته وفلان وجه القميين او وكيل من وكلاء الرضا وغير ذلك لنا تمسك بعض
من الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاخبار الاحاد قال بحجية الظن في احوال الرجال بل هو جواز الاول الاستلزام اذ لا شك ولا شبهة ان الظن باحوال
الرجال مستلزم للظن بالصدور وهو مستلزم للظن بالحكم الفرعي وقد اثبتنا حجيته فيه مطلقا من اي سبب حصل ثم الثاني ان معظم الاحكام مستفاد من الاخبار الاحاد ومعظم
الاخبار الاحاد احوال رجالها مظنون فلو لم نعمل بالظن فيها لزم هدم الشريعة واذا ثبت حجية الظن في الاحاد في الجملة ثبت في الكل بالاجماع لقبح الترجيح او المرجوح
الترجيح بلا مرجح الثالث ان الظن الحاصل من الظن بالصدور المسبب من الظن باحوال الرجال لو لم يكن اقوى من الشهرة لم يكن اضعف فاذن يكون حجة بتنقيح
المناط الرابع وهو الترجيح من غير مرجح ثم انه بعد ما اثبتنا حجية الظن في احوال الرجال فهل الظن المسبب من تصحيح الغير كان امارة **والحق التفصيل**
بان يقال لو لم يلزم من عدم الاعتماد على الظن الحاصل من تصحيح الغير عسر او تعطيل الاحكام لم يجز الاعتماد على تصحيح الغير وان استلزم العسر يجوز الاعتماد
اما الجواز او الوجوب في الصورتين الاخيرتين فواضح واما عدم الجواز في الصورة الاولى فلان الاصل حرمة العمل بالظن خرج منه الصورتين الاخيرتين وخروج
الباقي لا دليل عليه ما الحجة الدليل انما موصورة حصول الفحص المعتبر ان كان مقتضى الدليل الاطلاق ولكن لقد المنبض ما ذكرنا نعم لو حصل القطع
بان الفحص لا يضر الظن الحاصل من تصحيح الغير ظنا بالعدالة وشك السقط لزوم الفحص لعدم الفائدة فيه الثالث معظم العلماء بنائهم على حجية الصلوة
بمجرد الظن بالدخول للوقت في التغيم ولا ريب ان الظن بدخول الوقت من الموضوعات الصرفة فهل حكمهم على اعتبار الظن هنا من باب التخصيص بمعنى انه داخل في
الموضوعات الصرفة ومقتضى الاصل عدم الاعتماد على هذا الظن واعتباره انما هو بالدليل الخارجي فهو من باب التخصيص بمعنى انه ليس من الموضوعات الكلية ويكون
من محل البحث بل الموضوع فيه مقطوع الحق الاجزاء الموضوع الصرف انما هو المصداق الجزئي من متعلق كلي الحكم الشرعي المستقر ومجرد اقتضاء الصلوة
لدلوك الشمس وان كان حكما شرعيا الا انه غير مستقر بملاحظة تعارضه مع الصحاح او نحوها الدالة على جواز الصلوة في الغيم بظن بدخول الوقت فالصلوة
للحكم الكلي في يوم الغيم انما هو الوقت المعتقد وفي يوم الصحو الوقت المطلق فالظن بالوقت يوم الغيم قطع بالموضوع نعم لو حصل الظن بالمعتقد
فهو الظن بالموضوع وليس كذلك الرابع مسئلتنا هذه هل هي من المسائل الاصولية ام الفرعية فيه اشكال من ان المسائل الاصولية عبارة عن
عوارض الادلة نظرا الى ان موضوع علم الاصول على ما ذكروه هو الادلة فالمسائل هي عوارضها وليس الظن في الموضوع الصرف من الادلة حتى يكون
الحجية لعدم من عوارضه فيجعل المسئلة اصولية ومن ان المسائل الفرعية هي عوارض لفعل الظاهري للمكلف وليس الظن في الموضوعات الصرفة من
الافعال الظاهرية للمكلف والا لانتقض المسائل الفرعية طردا بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية والحق انها من المسائل الاصولية لكنه
او موضوع علم الاصول ليس كل واحد من افراد الدليل ولا المجموع بل هو واحد وكل دليل وحصرهم الادلة في الاربعة اغلبي واذا كان الموضوع
هو الدليل فالمسائل عبارة عن عوارضه بلا واسطة ام معها فقد ثبت كون المسئلة اصولية اذ قولهم هل الظن في الموضوعات الصرفة حجة ام لا معناه
هل الظن في الموضوعات دليل على ثبوت الاشتغال المظنون ام لا **المقام الخامس** في حجية الظن في المسائل المشتبهة بين كونها من المسائل الفرعية



ام الاصولية العملية ام الاعتقادية كجملة من مسائل الاجتهاد والتقليد في المقام مقامات ثلثة **الاول** في تحقيق انها من المسائل الفرعية ام الاصولية
و على الثاني هل هي من الاصول العملية او الاعتقادية والتحقيق انها ليست من المسائل الفرعية لانها على ما عرفت عوارض لفعل الظاهري للمكلف
وليس تلك المسائل كلها كذا فقولك هل يجوز تقليد الميت مع التمكن من الحي او يجوز تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم او يجوز للمتجزي العمل بظنه وامثال
ذلك كلها وان كانت من عوارض فعل المكلف لكن لا الفعل الظاهري وليس موضوع الفقه فعل المكلف مطلقا بل الظاهري من فعله والا لانتقض طردا
بكثير من المسائل الاصولية العملية والاعتقادية ثم وليست من المسائل الاصولية الاعتقادية ايضا ولذا لم يعنونها احد من المتكلمين في الكلام جزئيا
من جزئياتها مسائل الاجتهاد والتقليد ان لم يكن المعيار في تميز المسئلة العنوان والعدّ الا ان احدا لو عنون في علم الكلام من تلك المسائل لكان معرضا
للسخرية والاستهزاء وهذا هو المعيار في تميز المسئلة من غيرها بل هي انما يكون من المسائل الاصولية العملية لما عرفت من ان موضوع علم الاصول مطلق
الدليل فيكون مسائل الاجتهاد والتقليد للمسائل الاصولية العملية اذ كما يكون الادلة الخاصة دليلا للمجتهد كذلك يكون قول المجتهد دليلا
للمقلد وليس المراد بالدليل ما كان دليلا لمجموع العباد والا لانتقض بالادلة الاربعة فانها ادلة للمجتهد لا غير الثاني في ان الظن في تلك المسائل
حجة ام لا وتحريره موقوف على تنقيح محل النزاع فاعلم ان الموارد الحاصل فيها الظن في تلك المسائل لا يخلو من صور ثلث **الاولى** كون الظن مطابقا
للاصل كما لو اجتهد وظن عدم جواز تقليد غير الاعلم مع وجود ذلك مطابق لاصالة الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز تقليد الميت بدوا مع وجود
الحي اعلم منه او مساويه وظن بعدم الجواز فان الظن مطابق لاصالة الاشتغال وكما لو اجتهد في جواز الرجوع والعدم وظن بالعدم فهو مطابق للاصل
اعني الاستصحاب **الثانية** كون الظن حاصلا في مقام دوران الامر بين المحذورين ولم يكن اصل في البين كما لو اجتهد في مسئلة التجزي وحصل له

الظن

ولكن لو ظن بجواز تقليد الميت او الاعلم من وجوه حي او نحوه فلا اشكال في الاخذ على ظنه لظن الجزم بان برهان العقل مثبت لتكليف ثابت في باب المجتهد والاحتياط غير ممكن وترجيح المرجوح باطل

التخيير بينه وبين المظنون غير منصور او كان الظن مخالفا للاصل كما لو ظن بجواز الرجوع عن التقليد او بجواز تقليد المفضول مع وجود الافضل فلا عبرة بالظن للاصلين اصالة الحرمة لما

والاصل الذي في خصوص المقام ولا يلزم المخالفة القطعية في العمل بالاصل لقلة المشتبهات نتائج

في الاجتهاد والتقليد

الظن يجوز لعمل المتجزي بالظن فالعمل في هذا الظن دائر بين الحد بن بما ذكر من الاصل حرمة العمل بالظن فكذا الاصل حرمة التقليد لتمسك بالاستصحاب

فيما كان التجزي مسبوقا بالتقليد معارض بالاستصحاب فيما كان مسبوقا بالاجتهاد المطلق ثم تجزى وكما لو اجتهد في جواز تقليد الاعلم **الثالثة**

كون الظن مخالفا للاصل كما لو اجتهد في مسئلة الرجوع وظن بالرجوع فهذا الظن مخالف للاستصحاب وكما لو اجتهد في جواز تقليد غير الاعلم مع وجود

الاعلم وظن بالجواز فهذا مخالف للاشتغال اذا عرفت ذلك فاعلم ان الصورة الاولى ليست من محل النزاع اذ الواقع لا يخرج عن اعتبار الظن او الاصل

وكلاهما موجود اتفاقا **واما الصورة الثانية** كذلك لاعتبار الظن فيها ايضا اذ التكليف ثابت وباب العلم منسد فبعد حصول الظن اما ان يعمل

بظنه فهو المطلوب او لا بد له من تحصيل العلم او العمل بالموهوم والعزم بذلك من الاحتمالات لا شك في وضوح بطلانها وبالجملة كلما يجري فيه الدليل الرابع

فليس للكلام فيه **واما الصورة الثالثة** فهي محل النزاع والحق عدم اعتبار الظن فيها للاصلين اصل اصلي واصل فرعي القائل

بالاعتبار اما يقول بانه لو لم يعتبر لحصل القطع بمخالفة الواقع في مخالفة تلك الظنون وانكار المسئلة كلا منه وغيرها فجوابه ان الموارد

قليلة لا يحصل القطع بالمخالفة منضما الى عدم وجود الدليل على حرمة المخالفة القطعية هنا واما القول بان المسئلة اصولية والظن فيها

معتبر فقد مر جوابه من ان الظن في المسائل الاصولية غير معتبر وان سلمنا كون تلك المسائل اصولية واما القول بان المسئلة فرعية والظن معتبر

فجوابه ان الصغرى ممنوعة وان سلمنا الكبرى بل الكبرى ايضا ممنوعة لان اثبات التعميم بحسب المراد في الفرعيات محتاج الى ضم مقدمة اخرى

الى المقدمات الثلث اما الترجيح من غير مرجح واما الاجماع المركب وكلاهما مفقود في المقام اما الاخير فلذهاب الاكثر الى اعتبار الظن في

المسائل الفرعية دون تلك المسائل التي هي فرعية باعتقاد الخصم واما الاول فلوجود القدر المتيقن في البين ثم **فان قلت** سلمنا الصغرى

لا معنى لما ذكرت لان المسئلة الفرعية انما هو جواز التقليد عنده فما يجوز التقليد عنه فهو مسئلة فرعية وتلك المسائل يجوز التقليد فيها

قلنا نمنع ان يجوز التقليد فيهما اولا لذهاب الاكثر الى لزوم الاجتهاد فيهما اذ غاية ما في الباب جواز التقليد في المسائل الفرعية وهذا

انما يتم في حق المقلد اما انه يجوز للمجتهد العمل بالظن فيها فمن باب الثانية انه هل يجوز للمقلد التقليد في تلك المسائل ام لا بد فيها من الاجتهاد

والقطع على الثاني ولا بد قبل الخوض من تاسيس الاصل فنقول لا شبهة في وجوب الاجتهاد عينا على كل المكلفين اي بحيث لا يمكن باجماع العقل

ولكن الثاني سقط ذلك الوجوب بقيام من يقوم به الكفاية فمقتضى الاستصحاب البقاء فلو شك بعد ثبوت الوجوب في الجملة في عينيته او كفائيته الاصل

فالاصل العينية وليس الشك في اشتراط الوجوب حتى يقال الاصل الاشتراط بل الشك في اشتراط بقائه والاصل العدم واذا ثبت وجوب الاجتهاد

عينا بالاصل ثبت لزوم العمل على ما اجتهد بالاجماع المركب من القائلين بوجوب الاجتهاد عينا فكل من قال بلزوم العمل بما اجتهد

من لم يقل بهم بقول بمضلة الى انه لو لم يجز العمل بما اجتهد لصار التكليف بالاجتهاد لغوا هذا ولكن الاعتماد بهذا الاصل غير وجيه لان هذا

الاصل انما يتم في صورة ما دون كما اذا فرضنا انه لم يوجد فيه من يقوم به الكفاية فان الاستصحاب هذا المقام بما تعلق الوجوب بكل لمكان اعتبار

فقدان من يقوم به الكفاية وبعد وجدانه نشك في البقاء والارتفاع والاصل البقاء واما هو لم يكن لزمان خال عمن يقوم به الكفاية

يكون التشخيص في بدو تكليف ومن اين ثبت الوجوب له كان المكلف حتى يشك في بقائه وارتفاعه بل الشك في حقه شك في التكليف فيمكن تاسيس الاصل

بطريق اخر بان يقال لا شك ان القائلين بجواز التقليد يقولون بعد لزوم الاجتهاد لا يجوزه القائلون بلزوم الاجتهاد يجوزون التقليد مع شكهم

الثاني القدر المتيقن موجود والقوة القائلة حاكمة بان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال ولا اعتماد على هذا الاصل ايضا لوجهين ذلك

مبني على كون المسئلة اصولية نظرا الى نقل الاجماع على جواز التجزي في المسائل الاصولية واما لو كانت من المسائل الفرعية فالاصل فيها الاعتماد على

جواز التجزي في المسائل الفرعية فمن بين القدر المتيقن في البين التحقيق في تاسيس الاصل ان يقال لا ريب في ثبوت التكليف ولا في ان الاصل مقتضيا

حرمة التقليد لانه قول على الله بما لا يعلم وكذا الاصل مقتضيا حرمة العمل بالظن فلا بد للمكلف بعد القطع بثبوت التكليف من الاجتهاد المحصل

له العلم اما بالحكم كالقطع بان الحكم الواقعي كذا او بالامتثال كما اذا حصل له القطع بالعمل بقول الحي مثلا يكون مبرئ الذمة بما انه المبتدي وحصل

العلم باحدهما بالواسطة كالاصل ان قلنا بقطعيته لغيره كما هو الحق ثم اذا اجتهد حكم بحصول العلم بل حصل له الظن فلا بد له من العمل بالظن لورود

امره بين الاحتمالات الخمسة العمل بالظن او بالوهم او التقليد فهو مستلزم لترجيح المرجوح او العمل بهما فهو مستلزم لاجتماع المتنافيين او طرحهما

فهو مناف للقطع بثبوت التكليف او التخيير بينهما فهو مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح فثبت ان العمل بالظن لا يدفع بطلان اجتماع الظن والوهم في

المسبب من نقل الاكثر الى لزوم الاجتهاد اللزوم العمل بما اجتهد والظن الشخصي فثبت ان مقتضى الاشتغال لزوم الاجتهاد واذ القطع بالبراءة

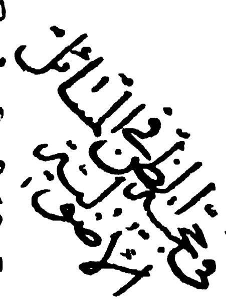
لا يحصل الا به **فان قلت** ان المسئلة فرعية والظن فيها حجة قلنا اولا ان سلمنا الصغرى الا ان الكبرى ممنوعة لكون تلك المسائل مقابلة

للفروع الكثيرة سواء كانت فيما للمقلد او المجتهد ولا اجماع مركب في البين منضما جمع اعتبار الظن في المسائل الفرعية فهو لا يجري عند الترجيح بلا

مرجح او بوجود القدر المتيقن في البين **فان قلت** الاية الشريفة اقتضى قوله تعالى فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون دال على الرجوع لغير العالم الى العالم

في ان مقتضى الاصل حرمة التقليد

اي عالم كان واي جاهل كان والمجتهد واي شيء كان فالمجتهد عالم والمقلد جاهل والمسألة مجتهد والاية حاكمة بلزوم الرجوع الى العالم فاما ان المراد باهل
الذكر الائمة عم كما هو المروي فسلمنا عدم ورود الاخبار في خصوص تفسير الاية الا انه ورد الاخبار عموما على ان لكل شيء اهلا وللقران اهلا فهم وغيرهم اهله
والمراد بالذكر القران على ما فسر باهله ليس لا هم **فان قلت** لو لزم الاجتهاد في تلك المسائل على كل لعينا لزم الاختلال الذي يشبهه في الاجتهاد
في هذا الزمان وغيره ليس بسهل بل لابد من صرف الهمة سنين في تحصيل المقدمات لكي يحصل قوة الاستنباط ولازم ذلك اختلال النظام **قلنا** الحق
ما ذكرت ولكن مقتضى البرهان العقلي رفع الايجاب الكلي الذي هو مقتضى الاصل واما السلب الكلي فمن اين اذ رفع الايجاب الكلي اعم من السلب الكلي ولا دلالة
للعام على الخاص الا ان يدعى الحكم لاجل الاجماع المركب فان كل من قال بلزوم الاجتهاد قال مطلقا وكل من نفي نفي كلا وفيه ان عدم القول بالفصل ليس بلزوم وما
لعدم الفصل في الواقع نعم لو حصل القطع بعدم الفصل فالحق مع المستدل ولكنه من اين والعجب من بعض كيف غفل عن ان اغلب الناس حيث انهم لا يفرقون
من البر والاثم لزم الاجتهاد على الكل عينا اما بنفسه او باراءة الطريق من الغير مع ان هؤلاء لا يتمكنون من ادراك الطريق ولو بعد الاراءة فضلا عن الاستنباط
وبالجملة بعضهم قال بلزوم الاجتهاد على الكل وجعل الاجتهاد بحسب حال الناس مراتب ثلث فقال منهم من له مرتبة الاستنباط فلابد له من الفحص
والاستنباط ومنهم من ليس له مرتبة الاستنباط بنفسه لكن بعد اراءة الطريق فله على الاستنباط فلابد له الرجوع الى من يهديه الى الطريق ويلقيه اليه
ومنهم من هو فاقد المرتبتين ولكنه يلزم عليه الرجوع والفحص من الاقوال بنفسه او من يفعل له الاقوال ليرجح احدها في التفضيل امامن هو الاكثر
او من هو ممن يعتمد عليه لغير ذلك من المرجحات في نظره وانت خبير بان هذا التفصيل موجب للاختلال لما عرفت من ان اغلب الناس لا يفرقون الحق من الباطل
ولو بالاجتهاد بحسب حالهم الا بعد بذل الجهد وصرف العمر مدة طويلة بل الحق الحري بالاتباع ان يقال الناس على اربعة اصناف ثلثة منها ما مر ورابعها
من لا يكون له شيء من المراتب السابقة فعلى الفرق الاول الاجتهاد كل بحسبه وعلى الاخير التقليد جمعا بين الادلة الدالة على الاصل واختلال النظام ويتعين
التقليد في الفرقة الاخيرة دون الفرق السابقة بما هو يتضح بترجيح المرجوح فتدبر في المقام لكي ينكشف لك الحال **المقام السادس** في حجية الظن
في المسائل الاصولية الاعتقادية كعصمة الائمة عم والمعاد الجسماني ونحوهما والحق في المسألة انه لو انسد باب العلم فيها لزم العمل بالظن اذ تلك المسائل
ليست كالفرعيات المقصود منها العمل وان كان تحصيل الاعتقاد فيها مقصودا بالمقدمة بل تحصيل الاعتقاد فيها ايضا مقصود بالذات فاما ان يكون في
هذا الفرض الاعتقاد الظني كافيا فهو المط واما ان لا يكون كافيا فيلزم التكليف بما لا يطاق وكذا لو فرضنا انفتاح العلم في كل مسألة من تلك
المسائل لكل واحد من المكلفين ولكن من تحصيل الجميع العلم يلزم اختلال النظام فيلزم العمل بالظن ايضا لان الاعتقاد الظني اما كاف فهو المط واما
لا فيلزم الاختلال المنافي للغرض الحكيم **واعلم ان النزاع** انما هو في تشخيص الصغرى من انه هل يكون باب العلم في تلك المسائل منسدا ام لا او يكون موجبا
للاختلال ام لا والحق العدم لان القوة العاقلة في بعضها حاكمة بالحكم القطعي وفي بعضها الاجماع او الضرورة قائمة وبالجملة المقام مقام الخطر ولكن
الحكم ما ذكرنا من العمل بالظن مطلقا **ضابطة** لو قلنا بحجية الظن في الاصول العملية وتعارض الظن الاصولي والفرعي كالخبر الصحيح المظنون اعتباره
مع الشهرة المورثة للوصف شخصا فهل العمل باتهما متعين او لا بد من طرحهما او من العمل بهما او هو مخير بالتخيير البدوي الحق تقديم الظن الشخصي وان قلنا
بحجية الظن في المسائل الاصولية لان التكليف بالعمل بالظن في المسائل الاصولية انما هو من باب المقدمة لتحصيل الظن في المسائل الفرعية واذا حصل الظن بدون
المقدمة فلا يبقى للتكليف بالمقدمة وجه والا لزم خلاف المقصود اذ المقصود من تحصيل الوصف في المقدمة انما هو تحصيل الوصف بدون المقدمة ثم انك بعد
ما عرفت مما ذكر حجية الظن مط ومن جملة الاخبار الاحاد فاعلم ان العلماء اختلفوا في حجية الخبر الواحد من باب التعبد بمعنى انه اقيم من الشارع دليل على اعتباره
بالخصوص او لا على قولين فالمعظم من العامة والخاصة على الاول وجماعة على الثاني وهؤلاء ايضا اختلفوا فبعضهم على حرمة العمل به تعبدا او وصفا وهو
للسيد المرتضى وابن ادريس وابن زهرة وابن قبة وبعضهم على الحرمة تعبدا فقط كما هو ظاهر القائلين بالحجية من باب الوصف فقط والاولون لا يقولون باعتباره
بطريق الايجاب الجزئي فقول هؤلاء ذو احتمالات الاول ان يكون الخبر الواحد عندهم حجة وان لم يفد الوصف بالطبع كالخبر الصادر من العادل الذي
هو كثير السهو والخطا والثاني ان يكون الخبر الواحد عندهم معتبرا مع افادته الوصف بالطبع وان لم يفد الوصف بالشخص لمعارض والثالث ان يكون الخبر
الواحد معتبرا عندهم مع افادة الوصف شخصا وطبعا اما الاحتمال الاول فلم يجد من الامامية قائلا به مضافا الى ما ذكره بعض من ان التعبد بالخبر
الواحد من باب التعبد الصرف اي وان لم يفد الوصف بالطبع غير موجود من الامامية بل هو مذهب طائفة من العامة وهم الحشوية ويشهد له اشتراطهم
ضبط الراوي فانه مؤذن بانه لو لم يكن ضابطا لم يكن مفيدا للوصف بالطبع فلو كان الخبر الواحد مط معتبرا عندهم لم يكن لهذا الاشتراط معنى واما
الاحتمالان الاخيران فكلاهما محتمل بل محقق فان بناء بعض على العمل بخبر الواحد وان لم يفد الوصف بشخصه وهم الاكثرون فانهم عاملون به وان علم انه
الشهرة واحتمال حصول الوصف اعم من الخبر الواحد دون الشهرة في جميع موارد تعارضهما مما يأتي لما ذكر فانها قضيته بان خبر الواحد في موارد التعارض
الكثيرة معرى عن الوصف ولو نوعا واحتمال للموارد فالعامل بخبر الواحد في جميع موارد التعارض بنائه على العملية وان لم يفد الوصف شخصا
وبناء بعضهم على العمل بخبر الواحد افادة الوصف شخصا ونوعا كصاحب المدارك حيث يتوقف في بعض المقامات لاجل التعارض بين الخبر الصحيح والشهرة



دبقود

ومنتهى الفاضل المجتهد شارح

ويجوز

ان العمل بعض الاصحاب فشكل ويخالفهم اشكل وهذا لا ينافي علمنا بالخبر الصحيح في موارد اخر التي يكون الخبر فيها مفيدا للوصف ثم ان الثمرة

بين القائلين بحجية الخبر الواحد من باب الوصف والقائلين بحجيته من باب التعبد يظهر في موارد منها ما يجوز على القائلين بحجية الخبر الواحد

من باب الوصف به مع تمكنهم من تحصيل العلم ثمانية لدليل الرابع الذي من جملة مقدماته الانسداد واما القائلون بحجيته من باب التعبد

فيمكنهم العمل به وان امكنهم تحصيل العلم ان كان مستندهم الايات وان انضم اليها الاجماع فان ايه النباء باعتقادهم تدل بمفهومها على ان الخبر

ان كان عادلا فلا يجب التبين والحكم بعدم وجوب التبين فرع امكانه وان كان مستندهم الاجماع فقط فالاولى عدم ثبوت الاجماع على

حجيته حتى عند امكان العلم وعدم ثبوته كذلك ومنها ان القائلين به من باب الوصف ليس لهم العمل بمجرد الانسداد بل لا بد لهم من انضمام مقدمة

اخرى وهي انحصار الطريق في العمل بالظن ونفي سائر المحتملات بخلاف القائلين به من باب التعبد فانهم يمكنهم العمل به وان امكن لهم المصير الى سائر

المحتملات ومنها ان القائلين به من باب التعبد يصح لهم الاحتجاج بالخبر الواحد في المسائل الاصولية وان ذهبوا الى عدم حجية الظن فيها بخلاف

القائلين به من باب الوصف فان جواز احتجاجهم به في المسائل الاصولية فرع تجويزهم العمل بالظن فيها ومنها ان القائلين بها من باب الوصف

ليس لهم العمل بالخبر الواحد الا عند افادته الوصف بخلاف القائلين بخبر الواحد من باب الوصف والتعبد معا كالفاضل القمي وصاحب المعالم فانه

لو تعارض الخبر مع الشهرة مع كون الوصف حاصلا بالشهرة يحكمون بالخبر الواحد بناء على كون دليلهم دالا على حجيته حتى عند عدم افادة الوصف التخصصي

حجة القائلين به من باب التعبد امور منها قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الدلالة ان الاية الشريفة بمفهومها تدل على حجية الخبر

الصادر من العادل وعدم وجوب التبين عنده او حرمة التبين عنده بناء على الاختلاف في ان المفهوم مفهوم الصفة او مفهوم الشرط والخبر عند اهل الشرع

او اثبات التحرير والاكثر رجحوا الاول وبعض العامة على الثاني وما يقال في عدم وجوب التبين المفهوم من الاية عند خبر العادل يحتمل امر القبول فهو المقصود

بالمعنى الاعم من الاجتهادات والقضاء والتناصر والتوقف في مقام الاجتهاد ويلزم على الاخير اعتبار الرد لكون العادل اسوء حالا من الفاسق وبطلان

لو كان خبر الفاسق بعد التبين حجة بخبر العادل بطريق اولى ومطلب المستدل بعني لزوم قبول خبر العادل ثابت من الاية بمفهوم الشرط ومفهوم الموافقة و

الاولوية ويرد على هذا الاستدلال وجوه من الايراد **الاول** ان الاية الشريفة لها مفاهيم ثلثة مفهوم الشرط وهو ان لم يجئكم فاسق فلا يجب التبين

ومفهوم الوصف وهو ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين ومفهوم اللقب وهو ان جاءكم فاسق بغير نبأ فلا يجب التبين والمستدل اما ان يتمسك بمفهوم

الشرط او بمفهوم الوصف فان تمسك بالاول فهو فاسد لان المفهوم من منطوق القران الكريم في مفهوم الشرط لو كان مشتملا على حكم فلا بد من ان يكون على

موضوع الحكم بمعنى انه لا بد من اتحاد الموضوع في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء كما ان المفهوم في قولك ان جاءك زيد فاكرمه انه لو لم يجئك زيد فلا

اكرام عليك فلا يلزم عدم وجوب التبين عن خبر الفاسق عند عدم مجيئه بالخبر بعموم دال على الحكم وان تمسك بالثاني ففيه ان مفهوم

مفهوم الوصف ضعيف ثبوت المفهوم له وهو غير ثابت من طريقة اهل العرف فلو قال قائل المولى لعبده اكرم العالم انما فهم منه لو جاءك غير العالم

لا يجب عليك اكرامه الا ان يدعي ثبوت المفهوم للوصف في خصوص المقام **الثاني** لو سلمنا دلالة الاية على لزوم القبول في خبر العادل لكنه معارض مع

المنطوق فانه يدل على اعتبار خبر العادل عند عدم افادة العلم لان لزوم التبين عن خبر الفاسق معللا بمخافة ان تهلكوا قوما من غير علم فتصبحوا على

ما فعلتم نادمين والمتحقق العلة حجة فيقبل خبر العادل الذي هو محل البحث ما لا يفيد العلم وكلما لا يفيد العلم لا بد فيه من التبين وبمجرد العدل

على لطلب ما تسكن به واضح ان الخبر المفيد للعلم خارج عن محل البحث واما الكبرى فلان الشريعة واما الصغرى فواضحة بعد وضوح المقدمتين

فالاية الشريفة دالة بمنطوقها على وجوب التبين عن خبر لا يفيد العلم ومنه خبر العادل فيفهم منها على عدم لزوم التبين عن خبر العدل والتعارض بينهما عموم

من وجه مادة الاجتماع هو خبر العدل الغير المفيد للعلم وماده الافتراق من جانب المنطوق من خبر الفاسق منطوق يدل على لزوم التبين عنده والمفهوم لا

يعارضه ومادة الافتراق من جانب المفهوم خبر العدل المفيد للعلم فالمفهوم يدل على لزوم الاخذ والمنطوق لا ينافيه واذا ثبت التعارض من جهة فلا بد

من الرجوع في مادة الاجتماع الى المرجحات وتعدد المرجح والا فالمرجع الاصل ولا ريب ان المنطوق اقوى لانه منطوق ولئن سلمنا فقد انه لا تمام التبيان

التساقط ويرجع الى الاصل وهو حرمة العمل بما وراء العلم وقد الحجية **فان قلت** لو تساوى خبر العادل وخبر الفاسق في لزوم التبين فما الوجه في

تخصيص الفاسق بالذكر **قلنا** الوجه ان خبر الفاسق لما يكون غالبا غير مفيد للعلم غالبا الا حصبا لذكر بخلاف خبر العادل فانه لا واسطة فلا

عن هذا العلم **فان قلت** ما ذكرت من التعارض بين المنطوق والمفهوم مبني على كون الجهالة المنصوصة في الاية بمعنى عدم العلم وليس كذلك لمعارضة بين

العرف لنسبتهم الجهل الى من هو فاقد لمعاونة السفهاء ومن ليس الدين ويؤيده ما ذكره ما ان الاية الشريفة انزلت ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما

قوما بجهالة ولكن في العمل بخبر العادل لا جهالة فلا يلزم عن سفاهته وان كان من غير العلم فلا تعارض بين المنطوق والمفهوم **قلنا** المتبادر من الجهل

عدم العلم وما ذكرته غير مسموع **فان قلت** ما ذكرت مسلم لو كانت الجهالة بمعنى عدم العلم ولكن نحمله على عدم الاعتقاد مطلقا اعطيناه الى كون

الاية بمنطوقها دالة على المستدل لانه لا يجوز حجية الخبر الواحد من باب التعبد المطلق **قلنا** الجهل مقابل العلم والاعتقاد الظني خلاف الظاهر **قلت**

حجة القائلين بحجية الخبر الواحد من باب التعبد

الكلام في اية النبأ

انه ليس لنا العلم بمصلحة اخرى للتكليف بها الا الابتلاء بعد ثبوت اصل التكليف نتائج

معنى الجهل لغة وان كان ما ذكرت الا انه مستعمل في العرف والعادة فيمن لا اعتقاد له اصلا بحيث ثبت الحقيقة العرفية فيه فان المتبادر من قولك فلان جاهل
بموت زيد انه شاك فيه ولا يخطر بالبال رجحان احد الطرفين فاذن الاستدلال صحيح قلنا مع ان ما ذكرت من مغايرة العرف واللغة والاصل تقدم اللغة
على التحقيق **الثالث** الاستدلال بدلالة الاية على لزوم قبول خبر العدل وتماميتها ولكنها لو بينا العمل بالاخبار الاحاد بمقتضى هذه الاية الكريمة
لزم العمل بقول المرتضى من انه يحرم العمل بخبر الواحد اجماعا فان قوله خبر واحد اخبار عن المعصوم حقيقة والخبر الواحد حجة للاية فلا بد من طرح العمل
بالاخبار الاحاد وما يلزم من وجوده عدمه فهو محال وباطل **فان قلت** ان ما ذكرت مقتضى لعدم العمل بخبر المرتضى ايضا فيلزم من العمل بقول المرتضى عدم
العمل به وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل قلنا الامر وان كان كما ذكرت الا ان بناء العرف على الورود فلو قال المولى لعبده اعمل بالاحاد البالغة اليك من قبل
مبلغ اليه من هؤلاء الاخبار كثيرة في الوقائع المختلفة منها انه لا نعمل بالاحاد بعد ذلك فيأخذ بهذا ويترك سائر الاخبار وان كان هذا ايضا واحدا منها
فان قلت ان الورود الذي يفهمه اهل العرف في المثال العرفي المذكور انما هو لاجل فهمهم جوع المولى والا فلا يفهمون الورود وظننا انتقل الكلام
الى ما نحن فيه فنقول قول المولى بلزوم قبول خبر العدل الواحد بطريق الايجاب الجزئي المفهوم المقصود يحتمل ان يراد منها لزوم قبول خبر الواحد خبر كان
واي عادل كان حتى المرتضى ويحتمل ان يراد منه قبول خبر العدل ما وراء العدل الذي هو المرتضى وامثاله ويحتمل ان يراد قبول خبره وامثاله دون غيره
وعلى الاول فلا نزاع للورود معنا من العرف بفهم الورود نظرا الى فهمهم الرجوع فدار الامر بين الاحتمالين الاخيرين وكلاهما محتمل ولا رجحان لاحدهما على
الاخر فاذا انفتح باب الاحتمال المساوي انسد سبيل الاستدلال **فان قلت** ان خبر المرتضى بحرمة العمل بالاخبار الاحاد معارض مع قول الشيخ بالعمل بها
ووجوبه فبعد تعارض هذين الخبرين لا بد من طرحهما والعمل بما وراءهما من الاخبار قلنا ان الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف **فان قلت**
لما تعارض هذا الخبران فلا بد من اخذ ما هو موافق لقول المولى او لدلالة الاخبار العلاجية عليه قلنا الامر وان كان كذلك لكن بناء العرف على التوقف
ويمكن رد هذا الايراد بان البناء ليس منحصرا في البناء الذي هو الاجماع المنقول **والرابع** ان مورد الاية الشريفة خاص لانه ولهان في حق ولبد حين
اخبر عن ارتداد قوم لا عن علم فالفاسق فاسق مخصوص والنبا نبا مخصوص منضما الى ان الخطاب شفاهي **فان قلت** لو كان كذلك فلم لم يذكر اسمه عن الفاسق
قلنا السر فيه استتاره **فان قلت** لم لم يقبل الفاسق وقال فسق قلنا ان في التنكير من التحقير ما لا يوجد في غيره مضافا الى ما ذكرنا وبالجملة دلالة
الاية الشريفة على المطلوب غير معلومة فلو قال المولى لعبيده ان جاءك عالم فاكرمه علم العبيد ان الداعي على انشاء هذا الكلام مجيء عالم مخصوص لتوقف
العبد في اكرام سائر العلماء وان جاز ذلك لان القدر المتيقن وغيره مشكوك وكذا ما نحن فيه **الخامس** سلمنا دلالة الاية على العموم لكن الاية
بمفهومها مخالفة للاجماع القاطع لانه يدل على قبول خبر العدل حتى في خبر الارتداد فهو مخالف للاجماع فلا بد اما من التخصيص بما وراء الارتداد الذي
هو مورد الاية بمعنى انه ان جاءكم عادل فاقبلوا الا في الارتداد او تخصيصه بوجه اخر بان يقال ان جاءكم عادل بخبر فاقبلوا الا في غير الارتداد لو يكفي الواحد
وفي الارتداد قبول خبره مشروط بانضمام اخر او تقييده بصورة افادة الخبر العلم بمعنى انه ان جاءكم عادل فاقبلوا عند افادة العلم والاول منفي لاستلزامه
تخصيص العموم بغير المورد وهو لغو وسفه مع مخالفته للاجماع لقبولنا العادل في الارتداد في الجملة فدار الامر بين التخصيص والتقييد ولو لم نقل برجحان
التقييد لاكثريته لم نقل بالعكس فكل منهما ذو احتمال فيبطل الاستدلال **السادس** ان وجوب التبين المستفاد من منطوق الاية يحتمل
ان يكون شرطيا ويحتمل ان يكون طلبيا وعلى الثاني يحتمل ان يكون نفسيا ويحتمل ان يكون غيريا وعلى الاخير اما ذلك الغير مستفاد
من الاية ام لا وعلى الاول اما ان يكون ذلك الغير القبول والتفضيح فتلك الاحتمالات خمسة وعلى الاول اي كون المستفاد من الاية الشريفة
الوجوب الشرطي لكون نفس المفهوم منشأ للطلب من غير احتياج الى ضم مفهوم الموافقة ان المنطوق على هذا الفرض ان جاءكم فاسق بنبأ واردتم القبول
فيجب عليكم التبين فالمفهوم ان جاءكم عادل بنبأ واردتم القبول فلا يجب التبين اي خذوه من غير تبين والظاهر ان هذا الاحتمال مخالف
للاجماع وان كان الظن من الاية ذلك اذ لا بد من التبين في الخبر الضعيف في الاحكام الفرعية كما هو الظاهر من سيرة العلماء سلفا وخلفا ثم لا بد
الاحتمال الثاني مع انا قاطعون بان التبين من خبر الفاسق ليس واجبا نفسيا وعلى الاحتمال الثالث اعني كون الواجب غيريا مستفادا من الاية الشريفة
وكان ذلك الغير القبول لم يحتج الى ضم مفهوم الموافقة في تماميته دلالة مفهوم المخالفة لان المنطوق على هذا انه ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل
القبول والمفهوم عبارة عن انه ان جاءكم عادل بنبأ فلا يجب التبين لاجل القبول بل يجوز القبول من غير تبين وعلى الاحتمال الرابع اعني كون الواجب
غيريا من سنخ الاية الشريفة مع كونه هو التفضيح يكون الاية بمفهومها دالا على المسئلة اذ المنطوق ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لاجل تفضيحه
واما وجوب القبول فمشكوك عنده وعلى الاحتمال الخامس يعني الاستدلال على ضم المفهوم الموافقة الى مفهوم المخالفة فيثبت بالاخير عدالته والتبين
فيما الاول لزوم القبول نظرا الى انه لو لم يقبل لزم كون العادل اسوأ حالا من الفاسق ولكنك خبير بان هذا المفهوم الخاص اذ الاولوية المعتبرة
المعبر عنها بمفهوم الموافقة ممنوعة لاحتمال كون التبين واجبا لغيره مع كون الغير القبول فتم الاشكال لكون التبين واجبا لغيره مع كون الغير
الافتضاح بمعنى ان الخبر الواحد سواء كان المخبر عادلا ام فاسقا يكون مردودا قبل التبين ولكن التبين في خبر الفاسق لازم لاجل الافتضاح دون العادل

فانه

او ان استلزم تكليف كل الناس بالعلم نتايج

فانه لا يلزم تبين خبره لاجل الفضاحة ثم لا يلزم من ذلك كونه شرطا للاستعمال او لونه في المقام واذا علمت ان في الاية احتمالات والاحتمال الاول ليس بعضها ارجح من بعض سقط الاستدلال **السابع** سلمنا وجود الاولوية ولكنها اعتبارية وليست بمعتبرة شرعا وليست الاولوية لقطعية نظير المثال في الاولوية اللفظية المستفادة تنبيها من اللفظ كقوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار يؤده اليك فكيف بدينار ومنهم من ان تامنه بدينار لا يؤده اليك فكيف بقنطار منه ولكن لا يشكل من جهة الايراد السابع والسادس فيه بعد ورود لما زعمه الخصم بلا ان وجوب التبين انما شرع لخبر او غيره وعلى الاول يكون مفهوم المخالفة صريحا كما مر في المقام وعلى الثاني يكون القياس بين الاحتمال الاخير مع كون الخبر مقبولا لنقيضه **الثامن** ان خطابات الشفاه مختص بالموجود الحاضر في زمن الخطاب في مجلس الوحي ويحتمل كون مختصا بالنبي والائمة ويحتمل ان يكون معهم غيرهم وعلى الاحتمال الاول فمفهوم الاية مختص للضرورة لانه يدل على جواز العمل بالاحاد للنبي في الاحكام الفرعية والضرورة قضت ببطلانه اللهم الا ان يقال ان الضرورة انما قضت ببطلان عملهم في الاحكام الشرعية بالاحاد فلابد من دفع الايراد عن عموم المفهوم وتخصيصه بالموضوعات الصرفة بمعنى انه يجوز لهم الحكم بقول عادل في متعلقات جزئيات الاحكام كالاخبار عن نجاسة المكان المعين ودخول الوقت ونحوهما مثلا وعلى ثبوت علمهم بالاحاد في الموضوعات الصرفة غيرهم فيكون حجة لمفهوم بماورد المخصص باقيا بحاله وكذا ثبت العمل بالاحاد في الموضوعات الصرفة التي للتخصيص بقبل الشرع كما معهم ثبت جواز العمل بالاحاد في الاحكام الفرعية بالاجماع المركب اذ كل من قال باعتبار الاحاد في الموضوعات الصرفة قال باعتبارها في الاحكام وفيه اولا ان بناء علمهم على الاحاد في الموضوعات الصرفة غير معلوم فان بنائهم على الظاهر في المرافعات دون الاحكام الفرعية لعلم جزئية وكلية مثلا وثانيا ان الاجماع المركب غير ثابت لعله يكون اعتبار الاحاد في الموضوعات الصرفة كاعتبار الظن فيهما من اعتبار ما دون الفرعيات كاعتبار الظن فيها دونها كما عليه بعض وما بناه **التاسع** ان المتبادر من الاية الشريفة نبأ العدل بلا واسطة والاحاد التي هي محل البحث لنا ليس من هذا الباب لا يقال ان كل واحد من المخبرين يخبر عن الاخر بلا واسطة لانا نقول ذلك مناقشة لفظية وانما المراد تبادر كون المخبر به منقولا بلا واسطة غيره ومنع انصراف الاية الى ما ذكر في غاية الصعوبة سيما مع ملاحظة زمن الخطاب فان غالب الاخبار بلا واسطة الا ان يدعى الاجماع المركب بان كل من قال بحجية الاحاد بلا واسطة قال بها مع الواسطة ايضا ولكن ذلك مم اذ لعله في زمن الخطاب كان خبر العادل بلا واسطة معتبرا دون غيره كما ان خبر العدل عن المجتهد من غير واسطة في مثل زماننا معتبر **فان قلت** المنطوق عام لانه لو كان يبين خبر الفاسق بلا واسطة لان ما نحن فيه ذو الوسائط بطريق اولى فالمفهوم ايضا يتبع المنطوق في العموم قلنا هذا الكلام مبني على فهم المفهوم من جهة اللفظ وليس مما يفهم من جهة الخارجية ومن الاولوية **العاشرة** سلمنا دلالة الاية الشريفة على الحجية حتى في ذي الواسطة ولكنها منصرفة الى الاحاد الغير المتعارضة فلا يفيد الاستدلال بتلك الاية على حجية الاحاد المتداولة اليوم بايدينا فان عليها معارضا ومنع الانصراف اسمه الا ان يدعى الاجماع المركب فيه **الحادي عشر** سلمنا تمامية الاية دلالة على حجية الاحاد وان كانت متعارضة او مع الوسائط لكن لا نسلم انصرافها الى الاحاد التي اجتمعت فيها الجهتان من الواسطة والتعارض كما هو كذلك في الاخبار المتداولة **الثاني عشر** التبادر من الاية الشريفة لزوم قبول خبر العدل لو كان المخبر به من الامور الخارجية كان مورد الاية كذلك لا الاحكام الفرعية **الثالث عشر** التمسك بالاية الشريفة على المطلوب انما يتم لو قلنا بموافقة المفهوم للمنطوق في الكم وان خالف للمنطوق اثباتا فان مع ذلك ذهب الاكثر الى مخالفته في الكم كما انه يخالف له في الكيف كصاحب ... والسيد سند ... وبه يشهد ما ذكره صاحب ... وجمع في تلك المسئلة الفقهية من انه لا يجوز شرب سؤر ما لا يؤكل لحمه والوضوء منه لاجل اختلاف العلماء في تلك المسئلة فذهب المعظم الى عدم الجواز تمسكا بمفهوم قوله كلما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب منه فالمفهوم كلما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب منه وبعضهم على الجواز اذا لم يكن فيه نجس عين ... بمفهوم تلك الرواية نظرا الى مخالفة المفهوم للمنطوق كما وكيفا فان المفهوم هو السالبة والقائلين بعدم الجواز اذ كان عندهم ... فيجوز الشرب والوضوء من سؤره في الجملة ... الامثلة العرفية انهم لتباعد لما نبين ... المفهوم للمنطوق من الجهتين الا ترى انه لو قال احد لاخر ... لا يريد احد منهم ... المثال ... بالقرينة ... لانا فرضنا الكلام فيما كان مجردا عن القرينة ... اشكال ... على ... القليل ... الملاقاة ... اذا كان ... الى انه ... مفهوم ... في الجملة ... المفهوم ... المنطوق ... القليل ... مفهوم ... وما ... والغرض من ذكر كلام ... المفهوم من الجهتين ... المنطوق ... الكثير ... الملاقاة ... الكثير والقليل ... يكون المفهوم ... الملاقاة ... في الجملة ... الاستدلال ... **الرابع عشر** ... الاية الشريفة لا معنى لها حتى عند القائلين بحجية مفهوم ... الى ... الغالب ... المجتهدين ... انما ... المراد من

والدليل اختلال النظم وان تمكن اخفا الناس منه سايح

العادل النفس لا شي ومرة لو ان جملة الشرط مشروط بعدد وعدم مورد الغالب كما في قوله تعم واذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله فان الغالب النداء عند الصلوة وكذا المفهوم الوصف كما في قوله تعم وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن **الخامس عشر** انه لا شبهة في لزوم الفحص في الاخبار المتداولة بايدينا التي هي محل البحث وانكان الخبر في اعلى مراتب الصحة مع ان الاية الشريفة نافية للتبين في مخالفة للاجماع فان اتفاقهم على الفحص المعاش لعين الا الفحص عن معارضه كذبه الا ان يقال الامر دائر بين تخصيص الاية بغير الاخبار التي هي محل البحث حذرا عن مخالفة الاجماع وبين تقييدها بحال دون اخرى بمعنى ان العمل بالاخبار الغير المفيدة للعلم جائز بمعنى الا انه في الفرض بكون الاعتبار بعد الفحص المعتبر والاخير اولى لانه اكثر وقوعا **السادس عشر** ان المفهوم يدل على جواز العمل بخبر العادل مع ان محط المسئلة اثبات وجوب العمل به ولا يمكن ان يقول كل من قال بالجواز قال بالوجوب اذ كل من قال بالجواز بالمعنى الاعم قال بالوجوب لا كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص قال بالوجوب فانه لا قائل به مع ان المفهوم من الاية الجواز بالمعنى الاخص فكيف يحمل على الوجوب ويثبت المطلوب **فان قلت** لما اتفق فريقان على ان العمل بالظن اما جائز بالمعنى الاخص بل المراد او حرام فلا بد من التصرف في الاية الشريفة اما بحمل الجواز المستفاد من الاية على الجواز بالمعنى الاخص يعني الوجوب واما بحمله على الجواز بالمعنى الاعم فعلى الاول يثبت الحكم بلا واسطة وعلى الثاني مع الواسطة قلنا لا يمكن الحمل على الجواز بالمعنى الاخص الذي هو الوجوب حتى يشمل الاخبار التي هي محل البحث اذ يلزم على هذا التجاني في الجواز او تخصيص لعمومها التخصيص الكثير او الاكثر لان غالب الاخبار انما هي في غير الفرعيات وليس العمل بها الا ارجحا او ممكن انها الجواز اعلى ظاهره وحمل الاية الشريفة على الاخبار التي هي في غير الفرعيات التي لا يكون العمل بها الا راجحا بلزوم التخصيص واذا دار الامر بين المجاز والتخصيص والتخصيص مع كان الاخير اولى بل يمكن ان يرجح بعد التخصيص اصلا لان الموارد ليس اكثر من هذا واما الحمل على الجواز بالمعنى الاعم فنقول لو سلمنا عدم ظهور الاية في الجواز بالمعنى الاخص اعني غير الوجوب فلا نم الظهور بالمعنى الاعم فيحتمل الاية كون المراد منها الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا والجواز بالمعنى الاعم الذي ذكره الخصم فهي مجملة لعدم رجحان احدهما على الاخر مضافا الى ان الظاهر انما هو الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا والا فلا اصل في الحمل عليه فلا داعي للحمل على الجواز بالمعنى الاعم الذي هو مجاز وان سلمنا الظهور في الجواز بالمعنى الاعم لقلنا ان مراد المسئلة هو نفي الجواز على حاله بل يحمله الوجوب مع انه لا معنى لتعيين الجواز بالمعنى الاعم في ضمن الوجوب اذ يمكن حمله على الجواز بالمعنى الاخص الذي ذكرنا فيكون موردها غير الفرعيات وليس لاحدهما رجحان على الاخر ان لم يكن الاخير راجحا اذ الاول مستلزم لتخصيص الاكثر كما مر ان يقال كل من قال بالجواز قال بالوجوب ولكن فيه ان كل من قال بالجواز بالمعنى الاخص لم يقل بالجواز بالمعنى الاخص او الكراهة ولعله يكون بطريق الاستحباب من باب التسامح ولكن الحق انه بعد تسليم ان المستفاد من الاية الشريفة الجواز بالمعنى الاعم لا معنى لهذا الايراد اذ الاية حينئذ دلت على جواز العمل بالاحاد بالمعنى الاعم ولكنه في الفرعيات بطريق الوجوب وفي غيرها بطريق الجواز بالمعنى الاخص ومنع الاجماع المركب من باب التسامح فاسدا وهو مبني على ان المراد من القبول المستفاد من الاية الشريفة اعم من الاخبار والعمل وليس كذلك اذ المتبادر من القبول الاخذ على حسب ما قال ان واجبا فواجب وان مندوبا فمندوب ولكن قد عرفت ان الظاهر من الاية الجواز بالمعنى الاخص على زعم النزول فهي مجملة **السابع عشر** ان تلك الاية معارضة مع الايات الناهية عن العمل بالظن والنسبة عموم من وجه مادة الاجتماع خبر العدل المفيد للظن والافتراق من الايات الظن المستفاد من غير الخبر ومن الاية المسئلة بالخبر العدل المفيد للعلم وفي مادة الاجتماع يرجع الى الاصل لو لم يوجد مرجح وهو موجود في جانب الايات الناهية عن العمل بالظن لانها اكثر دلالة لانها بالمنطوق وهو اقوى من المفهوم **فان قلت** اشتهار العمل بتلك الاية مرجح لها **قلنا الشهرة** تصير مرجحة حيث دار الامر بين المحذورين ودل على اعتبارها الادلة والامر هنا ليس دائرا بين المحذورين لامكان الرجوع الى الاصل ولم يقم دليل على اعتبار الشهرة باعتقاد الخصم لانه يعبد **فان قلت** الايات الناهية نهت عن العمل بالظن ما لم يقم دليل ومهنا موجود وهو الاية الشريفة **قلنا** وجود الدليل اول الدعوى اذ قد عرفت انهما متعارضان والنسبة عموم من وجه **فان قلت** ان كانت النسبة عموما من وجه الا ان مدلول الاية اقل من نواهي العمل بالظن موردا اذ خبر العدل احض موردا واقل من موارد مطلق الظن فهي بالنسبة اليها الخص فيقدم قلنا الاخصية لاجل قلة المورد اول الدعوى بل يجري فيه ايضا لحكم العاملين من جهة فتدبر **فان قلت** الامر دائر بين تخصيص نواهي العمل بالظن بغير الاحاد وبين تخصيص الاية بخبر العدل المفيد للعلم ولا ريب ان الاخير مستلزم لتخصيص الاكثر اذ المفيد للعلم في غاية الندرة بالنسبة الى خبر المفيد للظن من بين الاخبار والاول متعين لانه غير مستلزم لذلك قلنا القلة ممنوعة نعم لو اريد من النبأ في الاية الشريفة خصوص الاخبار التي هي محل البحث وقت الاخبار في الامور الخارجية الحاصلة من العدل بلا واسطة كثيرا فهو صحيح لكن الاية مطلقة ولكن الانصاف ان فهم العرف ورود الاية النبأ على الايات الناهية **الثامن عشر** ان التمسك بالاية انما يصح اذا قلنا بكون الايات عند الخصم مقطوعة الاعتبار واما الاحتياج من باب الوصف في الاسئلة على هذا القول مستلزم للدور **التاسع عشر** ان التمسك بالاية انما يتم على مذهب القائلين بحجية المفهوم شرطا او وصفا واما على من قال بمتابعة فلا **العشرون** ان التمسك بمفهوم الاية يصح على مذهب من يقول باعتبار المفهوم من باب الدلالة اللفظية لا العقلية اعني خلو القيد عن الفائدة لو لم يكن حجة اذ الفائدة مهنا موجود وهي التنبيه على فسق الوليد فتدبره **الحادي والعشرون** ان الخطاب شفاهي وكل خطاب

في الاستدلال بآية النبأ على حجية خبر العادل

في الايرادات على آية النبأ



وانه لم يلزم احد المحذورين فمقتضى الاصل عدم الحجية نتايج

شغلهم بجعل الغائبين ونحوها الاجماع فسقط الاستدلال واما الشفاهية في الخطابات فواضح واما الاجمال فلاحتمال الاختلاف بالقرائن الحالية
بين المخاطب للقطع بوجود الحالة بين المتكلم والمخاطب فيحتمل ان تكون تلك الحالة ساكتة ويحتمل كونها دالة وعلى الاخير يحتمل كونها مؤكدة
او موسسة وعلى الاخير يحتمل كونها صارفة ومعينة او مفهمة اللهم الا ان يدعى الاجماع على عدم اعتبار القرينة الحالية ولكن لقد المسلم
منه نفر عنها واما الاصول فلا الا ان يدعى بناء العقلاء على عدم الاعتبار ثم ومنها قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون ومعنى الاية الشريفة على ما فسره بعضهم انه لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة حتى
يتفقهوا في الدين فيبلغوا قومهم اذا رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا ولا يخالفوا المبلغ به وعلى ما فسره اخرون وارد في مقام نهي المسلمين حيث
انهم ينفرون كلا الى الجهاد فنزلت الاية انه لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة للجهاد حتى يتفقه الاخرون في الدين حتى يبلغوا قومهم اذا
رجعوا اليهم من الجهاد حتى يحذروا ويتفقهوا وعلى التقديرين دلت الاية الشريفة على ان التفقه من الواجبات الكفائية ردا على الحلبيين ع

فان قلت دلت الاية على ان الواجب الكفائي متعلق بطائفة مبهمة من المكلفين وهو خلاف التحقيق نظرا الى ان الواجب الكفائي تعلق
بكل العباد قلنا هذا متين لو كان ذكر الطائفة في الاية بيانا للمكلفين وليس بل المراد بيان لقدر من يقوم بالكفاية وذلك لان الخطاب في تعلق الامر
على الجميع وبالجملة على المعنى الاول دلت الاية على لزوم النظر ولزوم التفقه ولزوم الانذار ولزوم القبول وعلى الثاني دلت على المذكورات وعلى
لزوم الجهاد كفاية ثم ان بيان دلالة الاية الشريفة على المدعى موقوف على بيان امور **الاول** ان المراد من التفقه في الاية هل هو معناه اللغوي
اعني العلم بالمعنى الاعم او معناه الاصطلاحي اعني العلم بالمعنى الاخص مقتضى القواعد الاول لدوران الامر بين استعمال اللفظ في معناه الحقيقي
او المجازي مجردا عن القرينة ولم يثبت كونه حقيقة في المعنى الاخص عند المتشرعة حتى يكون داخلا في عنوان الحقيقة الشرعية بل هو مجرد اصطلاح
وكلام الله تعالى لا ينبغي ان يحمل الى ... تبادر المعنى اللغوي منه في العرف العام كقولك فلان لا يفقه شيئا ... بملاحظة كثرة استعماله في المعنى اللغوي
في الاخبار والايات فان المراد من التفقه المعنى اللغوي الذي هو العلم بالمعنى الاعم وبالاضافة الى الدين يصير عبارة عن تحصيل العلم المرتبط بامر الدين اي شيء
كان الثاني ان الاسلام ان الفرقة من يفهم للقبيلة وتصدق على الثلاثة وما زاد ولكن المراد منها في المقام الجماعة الكثيرة بملاحظة لخروج الطائفة
عنها ردا على من يقول ان الفرقة هي الثلاثة والطائفة الواحد فصاعدا منهم كما تبادر من الاية الشريفة المدعى بالجملة الفرقة والطائفة والقبيلة
كلها مترادفة ولكن بالاضافة قد يكون احد المتضايفين متعينا للاقلية والاخر للاكثرية كما يقال الفرقة من هذه الطائفة خرجوا او
جماعة من تلك القبيلة فعلوا افعالا وكذا المراد في الاية الشريفة من الفرقة الجماعة الكثيرة ومن الطائفة الجماعة الثالث لا شك ان الانذار
الابلاغ على وجه التخويف لا يقال على هذا يتم الاستدلال بالاية على حجية خبر واحد يكون المخبر به من الوجوب والحرمة وفي الاستحباب
والكراهة والاباحة لا يكون الاخبار بها بالغا على وجه التخويف لانا نقول اذا ثبت حجية الخبر الواحد في الاول ثبت في البواقي بعدم
المركب او الاولوية الرابع مرجع الضمير في قوله ليتفقهوا هل هو جميع الطوائف بمعنى انه يتفقه الجميع للجميع او كل طائفة بمعنى انه ينذر
كل طائفة قومهم وعلى التقديرين لا يضر بالمبحث ... الانذار عرفا سواء بلغ الجميع الى الجميع او كل واحد من الطوائف الى قومه **الخامس**
لا شك ان كلمة لعل استعمالات فقد يستعمل لمجرد الاحتمال من غير ان يكون مدخولها غاية لما سبق كقولك لعل زيدا يجيء وقد يستعمل
فيه ويدل على كون مدخولها غاية لما سبق على وجه الاحتمال كقول المريض شرب السقمونيا لعله يزول الداء وقد يستعمل على وجه يدل على
كون مدخولها غاية لما سبق لا على وجه الاحتمال كما اذا وقعت في كلمات الشارع كما اذا ... لا ان من الحكيم العالم على الاطلاق ثم ان
الحذر المستفاد من الاية لا يتعلق به تكليف مطلقا اذ هو امر قهري يدخل تحت قدرة العبد مضافا الى ان الحذر لو كان الا انما لزم استحقاق
العقاب عند المخالفة فترتب الاطاعة على الحذر لعدم ... لا لاجل نفس الاطاعة وهو خلاف الاجماع بل هو مجرد المحبوبية وبالجملة
معنى الاية الشريفة لم لا ينفر من كل فرقة منهم جماعة لتحصيل العلم في الدين ليبلغوا كل ما سمعوا الى قومهم او الجميع الى الجميع على وجه التخويف
اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا ... الابلاغ على التخويف بالاخبار كل واحد من الطوائف الى قومه فدلت الاية على حجية
خبر الواحد والا لزم لغوية الانذار ويرد على المستدل بتلك الاية الشريفة وجوه **الاول** ان المتبادر من الانذار ذكر ما يوجب
التخويف عند ذكر الاحكام الفرعية ليس كذلك وان كان الحكم وجوبيا او تحريميا فلو قال المجتهد يجب عليك كذا ثم سئل العبد هل انذر
مولاك ام لا فيقول لا ولو سلمنا كون الانذار اعم من ذكر ما يوجب التخويف ومن ذكر الاحكام الفرعية لنمنع التشكيك بالنسبة الى الاحكام
الفرعية والتشكيك للقدر المتيقن متحقق لو سلمنا عدم التشكيك المبتني ... الاجمال ... على التقليد بالتعهد
بالاية لا يخلو ... ان الاية الشريفة والنبي في الانذار مطلقة من حيث الانذار بطريق الاخبار او الافتاء او انه مطلقة بالنسبة الى افراد
كل منهما العلم وعدمه او العموم اعم من المقلد والمجتهد فالاية الشريفة مخالفة للاجماع لاتفاقهم على عدم حجية الاخبار في حق المقلد وعدم حجية

في الاستدلال بآية النفر على حجية الخبر

الافتا في حق المجتهد فلا تردد بين الاحتمالات الخمسة ابقاء الاية على عمومها من دون ارتكاب التخصيص وتقييدها بصورة افادة كل من الاخبار والافتاء العلم وتخصيص الانذار بالاخبار والقوم بالمجتهد وتخصيص الانذار بالافتاء والقوم بالمقلد وابقائها على العموم خرج منه ما خرج وبقي الباقي والاول مخالف للاجماع والثاني غير مجد للمستدل والثالث وان وافق مطلب المستدل الا انه لا دليل على تعيينه فلنا تخصيص الانذار بالافتاء والقوم بالمقلد ولا مرجح لاحدهما على الاخر والرابع رد على المستدل والخامس وان استلزم ثبوت كلام المستدل الا ان بناء العرف ليس على عمل هذا العموم الذي يكون المخرج منه على هذا الوجه من التفاوت والاضطراب ولا اقل من الشك في كون بنائهم على العمل او عدم اعتبار فتدبر الثالث ان معنى الاية الشريفة شيء لا يقول به المستدل لانها على مقبولية انذار المنذرين على المنذرين وان لم يطلعوا على ابتناء الانذار بل لا ينظار في القبول في صورة عدم الاطلاع مع ان المستدل يقول بحرمة التعبد بالاخبار وورود الشرع عليها مع ان الاية على ما عرفت على الخلاف فلا بد من تصرف فيها واما تقييدها بصورة افادة العلم للمنذرين من الابلاغ او بصورة اطلاعهم على الابتناء وليس اولوية لاحدهما على الاخر ان لم يكن الاول اولى فهي مجملة الرابع ان الاية الشريفة تحتمل معان ثلثة **الاول** كون النفر لازما لاجل التفقه لا غير فمعنى الاية ح لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة حتى يتفقهوا **الثاني** كونه لازما لاجل الجهاد فقط فالمعنى لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد والتفقه معا حتى يحصل لهم العلم في الدين وينكشف لهم حقيقة شريعة سيد المرسلين من المعجزات في الغزو التي اعظمها تفوق الناصرين مع كونهم قليلين على المخالفين مع كونهم كثيرين حتى يبلغوا ما ظهر لهم من البراهين على قومهم المقيمين حتى يحذروا فيقبلوا اما الاول فهو وان ناسب الضماير الموجودة في الاية الا انه غير مناسب لصدر الاية حيث هو في مقام بيان كيفية الجهاد واحكامه في اما الثاني فهو وان ناسب الصدر الا انه لا يناسب الضماير واما الاخير فهو يناسب الصدر والضماير غاية ما يلزم في الاخير انه مخالف لظاهر الاية حيث ان ظاهرها حصر غاية النفر في التفقه ولكن هذا الظهور يدفع بعد ملاحظة الصدر والذيل فانه معاد الاية شيء لا ننكره نحن ولا يخالف قولنا ان المراد بالتفقه في الاصول العقايدية لا يوهم معنى الاية على ما ذكرت حجية الظن في العقايد الاصولية وهو مخالف الاجماع لانا نقول ما ذكرت مبني لو قلنا بكفاية الظن فيها ونحن لا نقول به بل نحن نقول يقبلوا الانذار حتى يحصل لهم الاسلام الظاهري وبعد حصول تلك المرتبة يحصل لهم الاسلام الواقعي قطعا لمشاهدتهم المعجزات **الخامس** ان الاية الشريفة تحتمل معان ثلث **الاول** كون الانذار سببا للتفقه بمعنى انه لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم حتى يحذروا فيقبلوا ان كان كلام المنذر يحتمل الصدق **الثاني** كونه سببا لتركهم المسامحة بمعنى حتى يحذروا فيتركوا المسامحة في الدين **الثالث** كونه مسببا لهما معا بمعنى حتى يحذروا فيقبلوا وان لم يكونوا عالمين ويتركوا المسامحة في الدين والاول مثبت لمطلب المستدل والثالث كذلك لدلالة التهديد في الثالث على المقصود غيره واما الثاني فلا دلالة فيه على مطلب الخصم هو ح انما ورد في مقام سببية الانذار لترك المسامحة وان كانت بالنسبة الى افادة العلم وعدمها مطلقة الا ان شرط حمل المطلق على العموم التواطي وعدم ورود مورد حكم اخر وبعد ما ظهر احتمال الاية للمعاني الثلثة التي يكون اثنان منها مثبتا للمستدل دون واحد منها فهل المطلق من الاية المعنى الثاني او الاخيرين الحق الثاني المتبادر منها انما هو الابلاغ لاجل ترك المسامحة لا غير وغاية ما في الباب التساوي فيصير الاية مجملة **السادس** ان المطلب اثبات حجية خبر الواحد بمعنى وجوب العمل ولا دلالة للاية عليها اذ هي انما دلت على لزوم الانذار حتى يحذروا فيقبلوا وذلك القبول منهم اعم من الحجية في الاخبار بل هي ظاهرة في حسن قبولهم لحصول الاحتياط **السابع** انا سلمنا صراحة الاية في المدعى لكنها معارضة بمنطوق التعليل الموجود في اية النبأ والنسبة عموم مطلق اذ اية النبأ دلت على عدم جواز العمل بخبر لا يفيد العلم عادة كان الخبر فاسقا او عادلا ومفاد اية النفر حجية خبر الواحد عادلا كان المخبر فاسقا او عادلا افاد العلم ام لا فلا بد من العمل بالتعليل فيما وراء الخاص وهو فيما كان الخبر مفيدا للعلم لا بقاء اية النفر مفيضا اما حجية خبر الواحد العادل مطلقا ولكن الاجماع وقع على عدم حجية خبر الفاسق فالنسبة بين الايتين بملاحظة هذا الاجماع عموم من وجه ومادة الاجتماع خبر واحد عادل لا يفيد العلم في حق المجتهد فاية النبأ تنفيه بمنطوق التعليل والنفر يثبته ومادة الافتراق من جانب النفر الواحد المفيد للعلم ومن جانب النبأ الواحد الغير المفيد للعلم في حق المقلد في النفر ما كان منه للاجماع والنبأ ينفي حجيته لانا نقول هذا الكلام متين لو فهم العموم من وجه من مدلولي الايتين وفهمنا فهم احد العمومين من الاجماع الخارجي فتدبر سلمنا ان النسبة بين الايتين عموم من وجه اما بسبب ان النبأ يشمل الموضوعات والاحكام او بسبب ان التعليل اعم من ان يكون علة للاملاء للنبأ ام غيره ام بسبب الاجماع الخارجي ولكن نقول ان بعد كون النسبة عموما من وجه لا بد من عدم المرجح في مادة الاجتماع الرجوع الى الاصل بعد الحكم بتساقطهما ونحن لو لم نقل برجحان النبأ لكونه نافيا والنفر مثبتا والنافي مقدم على المثبت سيما اذا كان موافقا للاصل لم نقل برجحان النفر فيرجع الى الاصل وهو عدم حجية الخبر الواحد **الثامن** انا وان قلنا ان التفقه بمعنى العلم بالمعنى الاعم والانذار بالنسبة مطلق الى الاخبار والافتاء ولكن الاية الشريفة منصرفة الى الافتاء لكون الافتاء لكون الاغلب في المنذرين المتفقهين غالب المبلغين يبلغون بطريق الافتاء وطريق الاخبار نادر ولا نعني بالافتاء الا من له ملكة الاستنباط بل المراد بالافتاء الافتاء بطريق العلم **التاسع** ان الاية الشريفة يحتمل ان يكون دلالتها على المنذر نقضا الى ان لكل شيء اصلا وللتفقه ابضه مثلا وهم لاجلا مع كون الانذار منهم عن علم وكون الانذار بلا واسطة

فالمعنى لم لا ينفر من كل فرقة منهم طائفة لاجل الجهاد والتفقه معا

في الاستدلال بالاجماع على حجية الرواية

خبر الواحد

سيما مع ملاحظة الاشتباه الواقع بين المنذرين بعد الانذار من المنذرين بما هو المتعارف بين الناس منصرفة الى ما يكون الانذار معتبرا للعلم وبالتنبيه على ان مفيد تكون مشككة بالتشكيك المبين المتقدم ونزلنا فانا بالتشكيك الى الاجمال وذلك كاف في مدعوية الاطلاق **العاشر** ان الآية الشريفة متعارضة مع الآيات الناهية عن العمل بالظن المنبثة عموم من وجه **الحادي عشر** انها منصرفة الى انذار وبلاغ سيما فلا يفيد فيما نحن فيه ويفيد **الثاني عشر** انا سلمنا لكنها منصرفة الى الاخبار الغير المتعارضة فلا يفيد فيما نحن فيه **الثالث عشر** انا سلمنا لكنها منصرفة الى الاخبار الجامعة للحجية بين التعارض والواسطة فلا يفيد **والرابع عشر** ان الحكم شفاهي فهو مجمل **الخامس عشر** انه يلزم من قبول الخبر الواحد عدم قبول الانفاء السيد الاجماع على الخلاف **السادس عشر** ان الآية تتم ان قلنا بقطعية اعتبار ما لا مطلقا فانه على القول بالاعتبار من باب الوصف لا يستدل لاستلزامه للدور وتفصيل تلك الابحاث من اراد فليرجع الى ما قدمنا في الآية السابقة **والسابع عشر** ان الآية بظاهرها مخالفة للاجماع لدلالتها على قبول خبر الفاسق ايضا فلا بد من تقييدها بصورة افادة العلم او تخصيصها بخبر العدل لكن لا ريب ان التقييد اولى ولا اقل من التساوي فهي مجملة فتدبر ومنها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وجه الاستدلال انه لا شبهة في ان الاحكام الفرعية هدى من الله تعالى فكتمانها حرام اما الصغرى فبالبيان واما الكبرى فللآية الشريفة ومعنى الكتمان عدم الاظهار وانا نعم عدم الاظهار لا الاظهار الاذن بعد لزوم الاظهار فنقول اما الاذن فهو المطلوب واما لا فيلزم لغوية الاظهار ووجوبه وفيه وجوه من الاعتراض **الاول** ان الآية الشريفة كان ملاحقتها عاما الا انها وردت في اليهود والنصارى حيث نكروا البينات والشواهد الدالة على حقية نبينا المذكور في الكتب السماوية ولها تطبيق تفسير للبينات فلا دلالة لها على المطلوب لانا نقول ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد لانا نقول ذلك مسلم حيث يبقى اللفظ على افادة العموم مع ملاحظة المورد واما اذا لم يكن بل انه دل العموم فيعم للمورد ولا يكون ذلك تخصيص العموم بالمورد بل هو تخصيص العموم بالمورد فلا مخلص الكلام مع الا ان يدعى انها التعليل من الآية الشريفة بصورة سبب استحقاق اللعنة كتمان الهدى والبينة اي بينة كانت فكلما صدق عليه البينة والهدى حرم كتمانه للآية والنقصة عبرة من الله وفيه انا ان سلمنا ذلك فانما نسلمه في كتمان ما انزل من البينات الدالة على حقية الائمة الاثنا عشر واما حرمة كتمان الفرعيات فلا لعدم صدق البينة عليها والانصاف فهم التعليل من الآية والفرعيات وان لم يصدق عليه البينات الا ان الهدى صادق عليها وكون العطف للتفسير خلاف الظاهر لا انه تامة الدلالة من تلك الجهة **الثاني** ان لكلمة ما استعمالات كثيرة كالزائدة والنافية والمصدرية والزمانية والموصوفة والموصولة ولا سبيل الى الاول في الآية الشريفة لان الزيادة خلاف الاصل ولا الى الثاني كما لا يخفى ولا الى الثالث وان كان المعنى مما لا نظر اليه ان المعنى ان الذين يكتمون انزالنا البينات والهدى لانه غير مربوط بالمقام ولا دليل على المعنى ايضا ولا الى الرابع كما لا يخفى فدار الامر بين الاخيرين اما الموصوفة فعليها يتم الاستدلال لكون الموصوفة في التعبير بمعنى شيء والنكرة في سياق النفي الذي هو الكتمان الذي هو بمعنى عدم الاظهار يفيد العموم فالمعنى ان الذين لا يظهرون شيئا الخ واما الموصولة فلا يتم الاستدلال عليها اذ العموم مستفاد من سلب الاذن عموم السلب ان استفيد من اللفظ فاللازم بعد ورود السلب عليه سلب العموم نفيا فالمعنى ان الذين يكتمون جميع ما انزلناه فكلما يمكن المنصوص من ذكر حرمة الكتمان بطريق السلب الكلي كذا يمكن بطريق السلب الجزئي وانما الاشكال في ان ما ههنا موصوفة او موصولة والحق الاخير فان غالب استعمال ما انما هو في الموصولة والحمل على حقيقة الموصوفة لفظا واما في غيرها فانما هما فلا بد من حملها عند التجرد عن القرينة على الموصولة واما حقيقة ايضا فلا بد من حملها ايضا على الموصولة لانها اشيع استعمالا من غيرها فعلية استعمالها فيها قرينة معينة لها عند التجوز ولا اقل من التوقف عن الحمل على القول بالاشتراك لو لم يحمل على الموصولة وعلى التقادير الاشكال باق لا يقال ان المفهوم منصرف تجاهل على سلب العموم دون نفي المفهوم فكما منا بل هو دال على عموم السلب لانا نقول الفرق بينهما محكم الآية ان قوله الذين يكتمون كل المعجز البين لا على عموم السلب مع ان النفي ضمني ولكن الانصاف ان العموم ان استفيد من لفظه كاف للازم بعد دخول النفي سلب العموم كقولك لا نكرم كل العلماء وان كان عمومها للازم عموم السلب كقولك لا تقتلوا المشركين وما نحن فيه من قبيل الاخير فالمعنى ان زادوا من ملاك كلما نهم ما ذكرنا هو مسلم ولا نفي الكتمان عليه **الثالث** منع كون الكتمان بمعنى عدم الاظهار بل هو الانكار او عدم الاظهار عند الاستفهام لا يبعد ذلك وجوب الاظهار عند الاستفهام وعلى حرمة الكتمان فلا دلالة لها على المطلوب **الرابع** سلمنا جميع ذلك لكن نمنع الملازمة بين وجوب الاظهار والقبول وقول لانه يدفع كلام الفقهاء قلنا ان الغاية عند حصول العلم كان فلا يتم الاستدلال الا عند افادة الخبر العلم وهو خارج عن محل النزاع ثم ان بعض الاعلام ان الشائعة في منا مفصل **ومنها امر قطعي** مركب من مقولتين لا يمكن لكل واحد منهما للنفي والمجموع يفيد القطع الاول انا لا نما نتبه فيها وحد بها على العمل بالاخبار للقطع بان الاخبار الموجودة في الكتب لا يمكن بعضها معلوم بل بينها الاخبار قطعية ولو لها لا والبد

ومتابعيه من الجماعة القليلة ما كانوا منكرين لذلك وانما صدر ما صدر عنهم لشبهة اختلجت ببالهم منها كونهم متبحرين في علم الكتاب بحيث كان
السيد عنه في زمنه وحيدا لم يكن مقاصد في جنبه شيئا فاختلج بباله لتبحره في الكلام ان الاخبار ليست حجة في الاحكام الفرعية كما في الكلام ومن
جملة الشبهة انه لم يطلع على مبنى بناء الناس في تركهم العمل بالاخبار ولم يلتفت ان بناءهم عليه لاجل طرح الاخبار المخالفين فانهم لو طرحوها وعملوا
بغيرها لالقوا بايديهم الى التهلكة والحاصل ان مخالفة السيد ومتابعيه القليلين لو كانت غير مضرة بالاجماع وهذا الاجماع لو لم يكن كاشفا
قطعيا فلا اقل من افادة الظن القوي **الثاني** اتفاق العلماء على تعيين احوال الرجال وضبطهم تعديلهم وجرحهم ونقد بلهم التميز التفاصيل عن غيرهم
فلو لم يكن الاخبار حجة لما احتيج الى احوال الرجال **الثالث** اتفاق اصحاب الائمة بدوا ونهاية على تدوين الاخبار المسموعة من المعصومين حتى قيل انهم
كانوا اربعة الاف او ستة الاف مصنف فلو لم يكن الاخبار حجة لما صنف كل من الاصحاب اصلا اذ يبعد عدم جواز اتباع الغير يكون غاية التصنيف
التي هي اتباع الغير مفقودا ومما يكون لغوا **الرابع** اتفاق اصحاب الائمة على نقل الاحكام الفرعية للغير مع عمل الغير به والعلم العادي حاصل بعد
كون نقلهم بطريق الاخبار في كل الاوقات بل بطريق الاخبار والعلم العادي حاصل ايضا بان كل اخبارهم لم يكن موجبا للقطع **الخامس** اتفاق
اصحاب النبي على ذلك **السادس** بناء اصحابهم على العمل بالاخبار مع اطلاع المعصوم **السابع** بناء العوام الذين هم في البلاد الائمة على العمل
بالاخبار مع اطلاعهم على بنائهم وامكان منعهم **الثامن** بناء عوام البلدان النبي على ذلك **والتاسع** نصب المعصومين المتمكنين لولاة الى البلاد مع
القطع بان حكم الولاة لم يكن منحصرا في الافتاء ولم يكن مفيدا للعلم دائما **والعاشر** بعثهم الرسل الى البلاد وكذا النبي **والحادي عشر**
اصحاب بعض الصحابة على الاخر من الخبر الواحد لم ينكر الخصم الخبر الواحد من حيث انه خبر واحد وليس بحجة فذلك عندهم من المسلمات **والثاني
عشر** الاخبار الدالة على حجية الواردة عند تعارض الخبرين بالاخذ بالاعدل منهما واشهرهما ولا يخفى انا لا نتمسك بتلك الاخبار في مقام الاستدلال حتى يرد
انه دور بل لاجل تحصيل الظن **والثالث عشر** الاخبار الدالة على الترغيب والتحريص بحفظ الاخبار وتدوينها ونشرها **والرابع عشر** الاخبار
الدالة على حجية الاخبار الاحاد **والخامس عشر** بناء الناس في الاعصار والامصار حتى الان **والسادس عشر** الاجماعات المنقولة
على حجية خبر الواحد **والسابع عشر** ان القياس مع قلته في الغاية قد بلغت دعاوي العمل به حد التواتر وصار حرمته من ضروريات المذهب فلو كانت الاخبار
الاحاد مثل القياس في الحرمة مع عموم البلوى بها وشدة الاحتياج اليها لورد خبر منهم في ذلك وعموم النهي عن العمل بالظن غير مجد والحاصل انه لا
اشكال في حصول القطع مما ذكر على حجية الاخبار في الجملة في زمن الائمة واما الاشكال في حجية الاخبار المدونة في امثال زماننا لاجل كثرة الوسائط
والقطع الاجمالي بوجود المعارض غالبا ولكنه لا يبعد دعوى القطع بحجيتها في الجملة كخبر العدل المعلوم صدوره بلا واسطة او بواسطة العدلين الذين

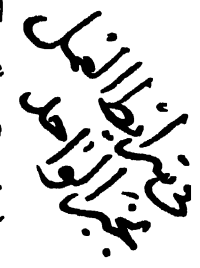
يكون عدالتهما معلومة وكذا مفيد للوصف **تبصرة** ادعى بعض الافاضل الاجماع على حجية الاخبار المودعة في الكتب الاربعة لاتفاق الكل
فيها وحدها على العمل بها وان كانت الحيثية مختلفة ولاختلاف الحيثية لا يضر بالاجماع **وفيه نظر** لان قوله باتفاق الامامية على العمل بها
مسلم ولكن كون ذلك اجماعا على الحجية ممنوع اذ الاختلاف في الحيثية انما يجب التعليل فيه لحقوقه ولا يضر اختلاف الحيثية وليس كذلك بل الحيثية
تقييدية وهي موجبة لاختلاف الموضوع واتحاد الموضوع شرط في الاجماع اما كون الحيثية تقييدية فلان الشيخ ومتابعيه انما عملوا بها لظنهم بانها
ان السيد ومتابعيه عملوا بها لافادتها القطع عندهم بحيث لو لم يكن محفوفة بالقرائن القطعية لما عملوا بها ولذا اخر انما عملوا بها لاجل
الوصف بحيث لو فرض عدم افادة الوصف لم يعملوا بها وهذا ليس اجماعا على العمل بها نظير ذلك انا لو وجدنا في الاناء شيئا ولا نعلم كونه خلا او خمرا
فقال احد انه حلال لانه خل وقال الاخر حلال لانه خمر وانما الحلية فاسدها العدو الاخر انه خمر وهو حلال لم يصح ان يقال ان الكل قائل بالحلية فهل يجد من نفسه
ان يحكم بان حليته هذا اجماعي كاشف عن الواقع **فان قلت** ادعى السيد المرتضى اجماع الامامية على حرمة العمل باخبار الاحاد وادعى حرمة
العمل بها واشتهر بين الامامية كاشتهار حرمة العمل بالقياس حتى صار ذلك من الضروريات وصار شعارا لهم حتى انه يعرف الامامية بهذا الوصف وادعى
الشيخ اجماع الامامية على حجية الاخبار الاحاد فالاجماعان المدعيان بحسب الظاهر متنافيان فلابد من حمل كلام المرتضى على كلام الشيخ حتى يرتفع التنافي

او العكس او من جعل النزاع بينهما موضوعيا وصغرويا او من الحكم بخطأ السيد او الشيخ فهذه احتمالات خمسة لا سبيل الى الاول وهو ان يحمل كلام
السيد على كلام الشيخ بمعنى ان السيد ادعى الاجماع على حرمة العمل بالاخبار التي رواها المخالفون فلا تعارض لان الشيخ ايضا قائل به بان بناء الائمة
على حرمة العمل باخبار المخالفين على ما نقل عنه ووجه في عدم السبيل الى هذا الاحتمال هو الاستبعاد ويؤيد ذلك الاستبعاد انه اشكل السيد نفسه
فقال **فان قلت** اذا لم يعمل بالاخبار فكيف تصنع في ابواب الفقه قلت معظم الفروع مما يعلم بالضرورة والمتواترات والاخبار المحفوفة بالقرائن القطعية والاجماع
وفي الباقي نحكم بالتخيير ولا نعمل بالاخبار اذ لو ادعى الاجماع على حرمة العمل باخبار المخالفين لما قال بقوله في المواضع الثلاثة بالرجوع الى الطائفة
الامامية ولم يقل ولا سبيل الى الثاني بحمل كلام الشيخ على كلام السيد بان الشيخ انما ادعى ما ادعاه السيد لعدم قرب العهد من المعصوم وكانت
الاخبار المدونة كلها محفوفة بالقرائن القطعية فادعى الاجماع على حجية الاحاد المدونة لانها كلها قطعية فلا تعارض ووجه النفي ايضا الاستبعاد ويكفي

فخطر ثم من قبيل الضرورة وثمرة في جملة منها نتايج

ذلك رجوع من بعضه هذا الوجه وهو ضار حيث عند بعض انه يستفيد كتاب العدة معتمدا ولكن الجميع منه انه لم يكن كتاب الاستبصار ايضا عنده حيث لم يلتفت الى كلام الشيخ في اول الاستبصار حيث نوع الاخبار انواعا وادعى الاجماع على العمل بالنوع الذي يكون واحدا وما ورد من القرآن ولا سبيل الى الثالث ايضا بان يقال كل منهما استقا على حرمة العمل بالاحاد عند الانفتاح وعلى وجوبه عند الانسداد فالشيخ مدع للانسداد والسيد للانفتاح فلهذا ادعيا الاجماع وعجز المتأخرين عن الاستبصار لعدم انفتاح العلم لاحد المتأخرين بحيث لا يعمل بالاحاد اصلا وانسداده للاخر بحيث يوجب العمل بالظن او ابعد منه عند منهم احد المتأخرين والاخر فان قلت في غير ما هذا ايضا هنا بعض على طبقه صدر الاخبار كالاخبار بين وبعض لزم على العدة كالمجتهد فلا اشتباه **قلنا** نحن لا ندعي القطع بل الاشتباه ودون النقص لا يدفعه هذا الامر بين الاخيرين ولكل قسما السيد فلاجل انها في علم الكلام بحيث لم يكن فيه ما صنف في حجيته شيئا مع كون عدم حجية الاخبار عند اهل الكلام مذكورا في اذهانهم ومعها ذلك من ان هذا موضعه وقد غفل عن موضعه ايضا لما اشتهر بين الامامية نظرا الى مخالطتهم مع العامة عدم العمل بالاحاد حتى يردوا الاكثر المخالفين عم السيد ان بناءهم على ذلك مطلقا فادعى الاجماع واما الشيخ فلما رأى ان بناء الامامية على عدم العمل بالاحاد مع ان بناءهم على ذلك انما هو في احاد المخالفين لا مطلقا واما احاد الامامية فاتفقوا على حجيتها كما يشهد بذلك ما نقل عن بعض المتأخرين وبالجملة الحكم بخطاء من الجليلين فيه في غاية الاشكال ولكن الظاهر ان النزاع وان الخلاف السيد وكثير كما نقل الاجماع عند من يجوزها يكون منهيا عنها بخصوصها كالقياس او لاجل دخولها في العمومات الناهية عن العمل بما وراء العلم ويظهر الثمرة عند الانسداد فعلى الاول لا يجوز العمل بها كالقياس على القياس يجوز ولكن يظهر من السيد الاول حيث جعلنا كالقياس من الضروريات او يشبه ذلك في موضع اخر ايضا الى الاستدلال ثم ومن **ان قلت** لو لم نعمل بالاحاد فما نصنع في ابواب الفقه قلت ان معظم الفقه من الضروريات الى اخر ما نقلنا عنه فان كلامه هذا مشعر بانه لو انسد باب العلم لعملنا بالاحاد ولكنه ليس بظاهر فبين مقتضى كلاميه تناقض ولكن ادعى ذلك ل **ضابطة** ذكر العلماء للعمل بالخبر الواحد شروطا خمسة مرجعها الى الراوي وهي الكمال بجميع معنى العقل والبلوغ والاسلام والايمان والعدالة والضبط ولابد من تحقيق الكلام من تمهيد المقدمتين **الاولى** هل يجوز للمجتهد التعبد لذلك بتلك الشرايط لا التعبد الاولى بل لتصدق عليه انه المقام السابق الذي هو الدليل فيه على حجية الاخبار انما كان بطريق الايجاب الجزئي سلبا للسلب الكلي ومجرد ذلك غير كاف فعليهم ان يشخصوا ما هو الحجة منها على غيره وبعدما عرفت صحة التمسك لهم فلو قال المتعبد في العمل بالخبر الكامل بمثل هذا فهو لم يدل على عدم اعتبار المعرى منه اما لاجل الدليل الوارد على الدليل الدال على حجيتها واما لعدم تناول الدليل على حجيتها **الثانية** هل يجوز للوصفين من حيث انهم وصفوا بمعنى عدم ظلمهم بلباس التعبد كما هو المتعارف بين العلماء التعبد لتلك الشرايط امر لا والحق ان عليهم اثبات التعبد لذلك الشرايط نفيا واثباتا وفايدته تشخيص بعض افراد الظنون معتمدهم على انواع ثالثها ما لم يبلغ من الشرع دليل على اعتبار ولا على عدم اعتبار وهذا هو محل النزاع بينهم في بحث حجية الظن كما مر والدليل الدال على الحجية محل نزاعهم مركب من المقدمات التي رابعها الترجيح بلا مرجح يجب ان لا يجري تلك المقدمة منها يكن حجة فلابد للوصفين من تشخيص الصغرى بمعونة هذا معتبر للوصف ولم يرد من الشرع دليل على اعتباره او ان المقدمة الرابعة جارية فيه والا فلا تفيد الدليل الرابع وبعدما عرفت عدم التعبد للوصفين فلو قال الوصفي يشترط في العامل بالخبر الواحد الكمال في الراوي مثلا فقوله هذا يحتمل ان يكون الشرط فيه لاجل الدليل على عدم جواز العمل بالواحد الخالي عنه فهو خارج عما تدفعه الدليل اذ الدليل دل على الحجية ما لم يرد نهي ويحتمل كون الشرط لاجل عدم دلالة الدليل على حجية لعدم جريان بعض المقدمات فيه كعدم الرابعة ويحتمل كونه لاجل ان العادة من تلك الشرط لا يفيد الوصف ويحتمل كونه اي الشرط شرطا في الافادة يعني ان لا عبرة بعدم حصول الوصف بدون تلك الشرط وان امكن حصوله بدونه لعدم افادته ايضا حجة ويحتمل كون الشرط لبيان مراتب الظن بمعنى ان الظن الحاصل من الجامع لهذا الشرط اقوى من الخالي عنه ويحتمل كون الشرط لبيان ترتيب الظن في الافادة بمعنى ان الافادة الخبر الذي رواه الجامع للشرط يكون اقوى ظنا من الخالي عنه وانكار منه يكون الخالي مفيدا للظن المساوي او الاقوى فتلك احتمالات سنة والمرضي الثلثة الاول لعدم الاحتمالين الاخيرين فلكون الظاهر من الاشتراط خلافهما واما الرابع فلان ظاهر الاشتراط انه لولا الشرط لم يوجد الاعتبار وان حصل الوصف واذا عرفت صحة الاشتراط من الوصفين فاذكر ومثلهم من ان اشتراطهم كان من الشرايط للاعتبار انما يصح من المتعبد لا الوصفين فانما انه يريد منه اشتراط كل من الشرط والواحد لا يعقل من الوصفين كما هو ولكن كلامه فيه محل نظر لانهم لا اشتراط وجعله شرطا للاعتبار لاجل احد الاحتمالين الاولين من الثلثة كما ان العقلاء اشترطوا عدم الجنون لاجل عدم الدليل على الحجية واما انه يريد ان اشتراط جميعها لا يصح من الوصفين فهو ايضا سديد لاحتمال ان يوجد في بعض ثبت له الدليل على عدم اعتبار الخالي عن الشرط بحيث صار المعرى منها عنده كالظن النوعي الرمل واما ان انه على مذهب الحجية لاجل الوصف في الاطلاق لا يحتج هذا الاشتراط فلا كلام لما عرفت ان كان هذا الخلاف لفظيا واذا عرفت المقدمتين فلنشرع في ادلة اعتبار هذا الشرط وعدمه فنقول ان الحق اشتراط عدم الجنون والمراد من الجنون ما يسمى في العرف مجنونا وذلك لوجوه **الاول**

عدم حصول الوصف من خبر المجنون لانه لا شعور له والمركب لا عن شعور لا يفيد الوصف جداً **الثاني** سلمنا حصول الوصف لكن لا نعلم ابتناء هو
الدليل من الشرع على عدم اعتبار ما سنّا العقل والشرع اما الاول فلان العامل بخبر المجنون بعد سفيها عند العقلاء والمتوقف له اعلى سفيه وليس
الا الحكم الفوة واما الثاني فلان الاجماع المحقق الكاشف بالقطع عن عدم الاعتبار **الثالث** سلمنا حصول وصف مدلول والدليل على عدم الحجية
ولكن لم يثبت دليل على الحجية بعد جريانه عدم الترجيح بلا مرجح فانا لم نرى ما الفرق بين عدم اعتبار خبر المجنون وبنا العقلاء كالعلماء على عدم الاعتبار
فهو مرجوح في الغاية مذ بناها على مذ مبناه من كونها وصفيين واما على مذهبنا المتعبك فهل العقل شرط الاعتبار ام لا الحق نعم لوجوه اما
اولا فللاصل والدليل الوارد لم يشمل هذا اذ الدليل الوارد اما الاجماع فهو لا عموم فيه واما الآيات فاما ايتا الكتمان فهما يثبتان التكليف والمجنون
غير مكلف واما البنا فقوله لا ينصرف الا الى بنا العقلاء واما ثانيا فلنفي مفهوم اية النبأ لاعتبار هذا الخبر اذ مفهومها دل على اعتبار خبر العدل
وعدول من العلما الخبر وابعد اعتبار خبر المجنون اجماعا الا ان يدعى عدم انصراف النبأ الى النبأ الذي هو والاجماع المنقول واما ثالثا فلانه بعد ما ثبت
عدم جواز العمل بخبر الفاسق مع انه ذا شعور يعاقب على الكذب في المجنون كذلك بالاولوية القطعية واما رابعا فللاجماع كما عرفت اما خامسا فلسفه
كل العقلاء العامل بخبر المجنون هذا كله اذا كان الراوي مجنونا واما اذا كان مصروعا يخرج عن الشعور بعض الاحيان للمرض فهل يعتبر
خبره الذي رواه في حال الشعور ام لا الحق نعم لعدم المانع وحصول الوصف ووجود الدليل ولو كنا متعبكين فهل عدم الصرع شرط ام لا والحق
عدم الاشتراط ان كان المتمسك الآيات وهي مع الاجماع واما اذا كان المتمسك الاجماع فقط ففيه اشكال والحق الاشتراط لعدم انصراف الاجماع
الى هذا واما اذا كان الراوي سفيها ضعيف العقل وله مراتب فهل يجوز العمل بخبره ام لا الحق انه ان لم يبلغ السفه بمرتبة يصير بنا العقلاء على عدم
اعتباره فان دار الوصف فهو حجة لعدم المانع ووجود الدليل واما لو كنا متعبدين ففيه التفصيل واما اذا كان الراوي من البلهاء وهم الذين ليسوا
بفطنين فهل يجوز العمل بخبرهم ام لا الحق الاول لعدم المانع ووجود الدليل المتعبد وعلى التفصيل واما المجنون الادواري اذا اخبر حال افاقته فهو حجة
ام لا الحق نعم لعدم المانع ووجود الدليل وعلى المتعبد التفصيل واما البلوغ فهل هو شرط حتى لا يقبل خبر الصبي الغير المميز ام لا الحق الاشتراط
للوجوه المذكورة في المجنون وكذا لو كنا متعبدين للوجوه السابقة ايضا واما المميز فالحق جواز العمل بخبره ان افاد الوصف المعتبر عند العقلاء لعدم
المانع ووجود الدليل واما لو لم يفد الوصف اصلا او افاد الوصف الذي ليس بنا العقلاء على اعتباره فليس بحجة لعدم جريان الدليل خصوصا
الى ما ذكره بعض الفضلاء من ان المعروف من مذهب الاصحاب عدم العمل بخبر الصبي وان كان مميزا واما على التعبد فلا يجوز مطلقا لاختصاص اية النفر والكتمان
على المكلفين وانصراف الاجماع كاية النبأ اليهم واما القول بانه لما كان الامتثال بالصبي جايزا للاعتماد عليه فكذا العمل بخبره فهو فاسد
جدا اما اولا فلمنع حكم الاصل واما ثانيا فلانا وان سلمنا جواز الامتثال ولكن كون ذلك للاعتماد عليه علة مستنبطة والعمل بالقياس
المستنبط علته غير جايز واما ثالثا فلانا نمنع كون العلة ذلك اذ لعل الصبي معتمد في خصوص المقامات بكون المخصوص مدخلية في ساير
المقامات واما القول بانه لو لم يقبل خبر الفاسق مع علمه بانه لو كذب يعاقب فخبر الصبي العالم بعدم العقاب والتكليف بطريق اولى فهو فاسد اما
اولا فلمنع الاولوية وان كان غير مكلف ومعاقب على الكذب لان الصدق كالجبلي للصبيان وقد اشتهر ان الصادق من الكلام يسمع من الصبيان
واما ثانيا فلان الاولوية القطعية لا اعتبار بها هذا اذا اخبر الصبي حال الصبي واما اذا تحمل حال الصبي واخبر حال البلوغ فالحق جواز العمل بخبره
لعدم المانع ووجود الدليل وعلى المتعبد التفصيل بان يقال ان كان المتمسك اية النبأ او الكتمان او هما مع اية النفر والاجماع فيجوز والا فلا واما
الاسلام ففي اشتراطه حتى لا يسمع خبر اليهود والنصارى ونحوهما من فرق المسلمين المحكوم بكفرهم كالمفوضة والناصبي وغيرهم كالمجوس ان افاد الوصف
او لا يشترط حتى يسمع عند افادته وصف نطمئن به النفس الحق الاشتراط على التعبد لعدم الدليل الوارد على الشامل حرمة العمل بما ورد العلم الا الاجماع
منصرف الى المسلم واية النفر لفظ منها في قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة المسلمون واما النبأ فكذلك ايضا كما لا يخفى نعم لو كان اية الكتمان
دليلا مستقلا لم يكن ذكرها من باب التأييد لكان للمستدل بها وجه اما على الوصفية فالحق عدم الجواز ايضا لا لعدم حصول الوصف وعدم جريان الدليل
الرابع بل للدليل على عدم الحجية وهو منطوق اية النبأ اذ لفظ الفاسق الموجود في الآية اما موضوع لمن خرج عن طاعة الله مطلقا مسلما او غير مسلم
ويكون بالنسبة الى فرد منه متواطيا او منصرف الى فساق المسلمين او موضوع لمن خرج عن طاعة الله من المسلمين فان كان الاول او الثاني لا اشكال
ثابت بمنطوق الآية الشريفة الدالة على حرمة العمل بنبأ الكافر قبل التبين لانه خارج من طاعة الله فاسق لا يقال ان هذا انما لو كان المراد من التبيين
العلمي والى ذلك لا تثبت لانا نقول المراد من التبين هو العلمي لا مطلقا ما تطمئن به النفس علما او ظنا والمراد انه ليس هو المطلق اعم من الظني لقرينة
التعليل في الآية الشريفة فان التبين الظني غير مأمون من اصابة القوم الا ان يقال التبين من الجهل عدم الاعتقاد وهو ظاهر وان كان المراد الثالث
الاخير فهو ايضا منصرف اللفظ الى المسلم او وضعه له فقط فنقول ان الآية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق من المسلمين سواء حصل من خبره الظن النفسي
ام لا واذا ثبت حرمة العمل بخبر الفاسق بكلا صنفيه ثبت الحرمة في اخبار الكفار بالاولوية القطعية كاخبار المخالفين فيظهر من هذا اشتراط الايمان



يفهم ما ذكره الشيخ من جواز العمل بأخبار المخالفين ولم يوجد مخالف لهم بين الامامية تمسكا من الأخبار بالاجماع الطائفة وبروايتهم دالة على
المظنون بزعم غير محل العمد ثبوت الاجماع وكونه الرواية مع كونهما واحدة في المسئلة عليه غير معلوم السند بل ما ذكره هنا مخالف لما نقل عنه من ان لنا
بناء الامامية على حرمة العمل بالأخبار الآحاد واما المخالفون الا ان يحمل هذا على الأخبار التي رواها المخالفون مع وجود ما يخالفها من الأخبار
بين الامامية او لم يكن في الكتب المعتمدة ولكن يمكن الحق لانصاف ان الأخبار التي رواها غير الامامية وان كان غير مسلمة بحجيته اذ لا يحصل منها ظن
يطمئن به النفس ولا دلالة لآية النبأ على عدم الحجية لانصرافها الى صورة الانفتاح مع جواب الدليل بعد حصول الظن به ولو لم نعمل بأخبار غير الامامية
وان قلنا بتمامية آية النبأ للزم ما لزم في الاقتصار بالمعلوم اذ الآية تدل على عدم حجية الموثقات والحسان وغيرهما من انواع الأخبار غير الصحاح
في لوامعه بناء على ذلك لزم ما قلنا من المحذور **فان قلت** يثبت من ذلك لزوم التعدي في الجملة وانه قد يتعدى بقدر ما يعملوا بسائر
الظنون دون ما يتسبب من أخبار المخالفين لانا نقول بعد ما اثبتنا لزوم التعدي في الجملة فلا احتياج الى الترجيح بلا مرجح يعم الظنون وما الفرق
بين فتوى المفتي والاستقراء والشهرة وخبر غير المسلم المفيد للوصف يطمئن به النفس **فان قلت** يعمل الأصحاب بالشهرة وامثالها دون خبر
المخالف مرجح **قلنا** هذا ليس مرجحا فان بناء العقلاء على العمل بالظن المستفيد عن خبر المخالف اذا اطمئن به النفس في الجملة لا اشكال في جواز
العمل بأخبار غير الامامية وانكاره غير مسلم اذا افاد وصفا يطمئن به النفس **تذنيب** كل ما هو دليل الوجوب والحرمة فهو دليل غيرهما من الاحكام
الخمسة بالاجماع القاطع وانما الاشكال في ان ما لا يكون دليلا على الوجوب والحرمة كالخبر الغير المفيد للوصف كالخبر الضعيف المفيد للوصف
ونحوهما بل يصح كونه دليلا على الاستحباب والكراهة ام لا الاكثر على الاول وبعض على الثاني حيث هم قائلون بان كل ما هو دليل لاحد الاحكام
الخمسة فهو دليل الجميع والحاصل انما هو دليل على الوجوب والحرمة الاصليين فهو دليل لما سواهما من الاحكام باجماع الطائفة والاشكال في ان ما
ليس بحجة منهما كالخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط المفيد للوصف على مذهب السيد ومتابعيه والخبر الجامع للشرائط الغير المفيد للوصف على مذهب الوصفية
وغير الجامع للشرائط بمذهب المتعبدة وغير ذلك مما لم يثبت حجيته فهل يجري في غيرهما من المستحبات والمكروهات واما انه ام لا فعند التسامح مما
خلاف فيه وانكاره نقل من صاحب المدارك والمنافسة في تلك القاعدة في كتاب الفقهاء الا انه رجع عنه وكان ذلك لما عرفت من ان المحل دلالة وكذا شك
العلامة المنافسة في تلك القاعدة في موضع من المنتهى لانه نقل عنه الرجوع على ... مخالفتها ... ولا بد فصل الكلام في الاسلام
في المسئلة تحقيق يكون لا اشكال عليه ... الدليل ... الاصل جواز التسامح في ادلة السنن والمكروهات ... للعمل
على ان العمل بما دل العلم من غير دليل ... بالظن ... العلم والاخبار ... مما ... المعلوم
قريب بلوغها حد التواتر حتى ادعى بعضهم تواترها ولحكم القوة العاقلة القطعية نفع الطلب من ... لحكمها ... القبح ... الفلاسفة
ما من ... ثبوت التكليف وكلما حكم به العقل حكم به الشرع ولاستقلاله ... عدا العقل ... ويمكن اجراء ... بالنسبة ... ورود الشرع وقبل التكليف
العقل والدليل ... للاحتمال **فان قلت** لا يجري الاستصحاب لتعدد ورود الشرع في ثبوت الحكم في الواقعة الخاصة مطلقا **قلنا** الحكم
حكم عام وحكم خاص والقدر المتيقن بعد ثبوت الشرع ثبوت الحكم العام واما الخاص فلتسلل بالاستصحاب ... الحديث والجمل ان محل النزاع
هنا الذي يكون متفقا عليه بين كل الخبر الواحد الجامع لجميع الشرائط او بعضها وكان عادلا ... الوصف فانه هو المتنازع فيه ما نقله
المانعين من العمل بالآحاد والقائلين بها من باب الوصف او من باب التعبد فتدبر فهل محل النزاع ... الاصل حجة التسامح دليل على
ذلك ... الحق ان تحقيق الكلام يقتضي بسط المقام فنتكلم اولا فيما كان الحكم الاستحباب مع كون ... الجزء ... الاحتمال
فان هذا هو القدر المتيقن من المسامحين في ادلة السنن فكل من يجوز التسامح جوز هنا ومن جوزه في غير ذلك التسامح هنا
من غير عكس الحق جواز التسامح فيه لوجوه **الاول** انه لا ريب ان المستحبات التي عليها الادلة ... كثيرة في الغاية ... لنا
القطع باشتمالها على المستحب الواقعي وتوهم القطع باشتمالها على الحرام الواقعي ... فاسد اذ المفروض فيها ... باحتمال ... الوجوب
بعد ما ثبت حصول العلم الاجمالي بوجود مستحب واقعي فيما بين المستحبات حصل لنا القطع بكون ذلك المستحب مطلوبا من الشارع بين الخاصة
وكلما هو مطلوب من الشارع ... لقاعدة الاشتغال المقطوعة ... الطبيعة التي ... الحكمة ...
الاكثر والاخبار الكثيرة وبناء العقلاء واذا ثبت مما ذكرنا ثبوت التكليف لنا بذلك المستحب الواقعي فمقتضى قاعدة الاشتغال الاتيان بجميع ما يحتمل
الاستحباب ... حتى يزول ... عن الاصل ... لا **وفيه نظر** من وجوه
الاول ان حصول العلم على وجود المستحب الواقعي مسلم الا ان اعتبار العلم الاجمالي ... لا ... العقلاء ...
العقلاء على اعتبار العلم الاجمالي ... مع ... الاجمالي ...
ولم يكن الامر كما لو كان ... **الثاني** ... اعتباره ... علم

الاجماع وان مقتضنا الاتيان بجميع محتملات الاستحباب ولكنه غير مثبت للمطلوب لان المقصود انما هو الحكم باستحباب كل واحد من المحتملات عند الشارع
في جملة الاجر والثواب مع ان الدليل انما دل على ترتب الاجر على ذلك الواقعي المعلوم اجمالا لا الآن بدعوى ترتب الثواب على اتيان المقدمات
الثالث حكم القوة العاقلة القطعية على حسن الاقدام بما لا يحتمل الا الرجحان بل حاكمة قطعا على ان الاقدام على الرجحان المحتمل اعلى مرتبة
الاقدام على الرجحان المتيقن وانه اقرب الى حصول القرب والزلفى وعليه اطباق العقلاء فانهم لا يجعلون العبد المقدم احدهما على محتمل الرجحان ابعد و
نقصا على الاقدام على متيقن الرجحان متساويين في الوثبة فالقوة العاقلة حاكمة قطعا باستحقاق الاجر على الاقدام ولئن سلمنا عدم حكمه
باستحقاق الثواب بل يدل الا على الحسن والمحبوبية فيمكن الاثبات الاجر بالشرع لحكمه باستحقاق الاجر على الاتيان بما هو حسن في قوله تعالى انه لا
يضيع اجر المحسنين عملا **وفيه نظر** لان المقصود اثبات الاستحباب الشرعي والدليل انما دل على الندب العقلي وبعبارة اخرى المطلوب اثبات المطلوبية
الشرعية والدليل يثبت المحبوبية عند العقل وهو اعم من المطلوبية **فان قلت** فما تقول في قولك كلما حكم به العقل حكم به الشرع قلنا انه يدل على ثبوت
القاعدة المحبوبية شرعا ايضا فالعقل اذا حكم بالمحبوبية فهو عند الشرع ايضا محبوب بحكم التطابق بين العقل والشرع ولكن المحبوبية
اعم من المطلوبية نعم لو ثبت عدم خلو الواقعة عن حكم لثبت المدعى لكن العقل لم يدل على عدم الخلو الا ان تقول انه بعد اطلاع العقل على
ان الاخبار المتظافرة دلت على عدم الخلو فيدل العقل بانضمام العقل الى الشرع وانضمام المقصود اثبات اثار المستحب الشرعي وهي المحبوبية الواقعية و
الاجر وذلك حاصل بالدليل وان لم يحصل المطلوبية الا ان ذا عبارة اخرى عن اثبات نفس المستحب للاثار فقد **فان قلت** الاجر فيما
محلا للنزاع الا ان مسلم الا ان العقل اعني وجود موضع يحتمل فيه الرجحان دون المرجوحية اذ كلما احتمل الرجحان احتمل المرجوحية ايضا
وذلك لان الاحتمال باصالة البراءة لا ينفع في نفي الاحتمال الواقعي مع وجود القول بالحرمة من العلماء فضلا عن ادلة تحريم العبادة من العلماء
عند عدم احتمال المرجوحية الواقع فلا اقل من وجوده في الظاهر فذلك يكفي في منع الصغرى **قلنا** ما ذكرنا ولا من احتمال المرجوحية لها
فهو فاسد لانه خلاف المفروض وما ذكرته من باب التأييد فمنع اما اولا فلمنع وجود القائل واستقراره على هذا الراي فان المنقول عن
بعض المدارك الرجوع واما ثانيا فلمنع اعتبار قوله لانه عدله هو الاصل وقد انتفى بالبرهان القاطع وما ذكرته على سبيل التنزل انه
انه مع تطرق هذا الاحتمال كيف يمكن حكم القوة العاقلة بالحسن **الثالث** الاخبار المتظافرة التي بعضها صحيح وبعضها معتبر الدالة على ان
ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب فيه وان لم يكن كما بلغه وقد اورد على التمسك بتلك الروايات بوجوه من الاعتراض الاول انها
بالنسبة الى العمل الذي بلغه منه الثواب مطلقة الا ان الشرط افادة العموم في المطلق عدم ورود المطلق مورد بيان حكم اخر وان لم يكن المقام مقام
وكون الافراد متساوية والشرط الاول هنا مفقود اذ المقام مقام بيان وصول الثواب العامل بعد ما بلغه وان لم يكن الواقع كما بلغه وا
بالنسبة الى العمل وان كان مطلقا الا انه ليس المقام مقام بيانه والغرض المتيقن انما هو العمل الذي مطلوبيته ثابتة من الشريعة واما محل الفرض
محل الكلام فلا يتم التقريب حتى انه يمكن ان يقال لو ورد الاخبار في مقام بيان حكم اخر وجه اخر وهو انه لم يستند من الاخبار الا احدا
منه التعرض هو الاخلاص كما هو شأن المخلصين بمعنى ان الاتيان بالعبادة على وجه بعينه منها الثواب لا بمجرد ولا بشرط في العمل
بتلك المثابة وليست الروايات الا في مقام بيان ذلك الثاني سلمنا عدم ورود الاطلاقات الموجودة في الروايات مورد حكم اخر مما ورد في مقام
الا انه بالنسبة الى الدال على العمل المبلغ من الثواب يكون مطلقا ويشترط في افادة المطلق العموم تواطؤ الافراد ولا ريب ان المتبادر من البلوغ
فيه من بلغه شيء انما هو البلوغ على الوجه المتعارف واما بالنسبة الى ما نحن فيه فهو مبين العدد ولئن سلمنا فهو مشكل بالتشكيك المفرط
الثالث ان المطلوب اثبات الاستحباب التسامح والاخبار انما دلت على ترتب الاجر والمحبوبية وهي اعم من المطلوبية **الرابع** ان المنقول
التسامح مطلقا والروايات تجوز التسامح في عمل يكون فيه مقدار الثواب للدليل الخاص من المدعى **الخامس** ان الاخبار معارضة مع منطوق
النبأ والنسبة عموم من وجه مادة الاجتماع الخبر الضعيف الغير المعتبر للوصف الذي هو من محل البحث وح لا بد من الرجوع الى المرجح



او الخارج ومع فقده الى الاصل ولا ريب ان المرجح مع اية النبأ لانها قطعية السند ولئن سلمنا التساقط فالاصل حرمة العمل بما
السادس ان المسألة اصولية علمية والاخبار ظنية فلا يصح التمسك بها **السابع** ان الاخبار مختلفة فبعضها مطابق لما ذكرت
المظنون وبعضها ليس كذلك كقوله الصادق من بلغه شيء من الثواب على شيء من الخير فذلك يعتبد فيما كان خبريته فالمثبو الاخبار
مطلقة وهذا الخبر مقيد فلا بد من حمل تلك الاخبار المطلقة على هذه الاخبار حملا للمطلق على المقيد فلا دلالة للاخبار على المد
فيما لم يكن خبريته ثابتة كما لا يخفى وفي جميع تلك الابحاث نظر اما في الاول فلان اشتراط الشرطين ليس تعبديا بل الاخذ من طريقة
من الكلام في العرف والقضايا العموم الاترى انه لو قال السيد لعبده لو بلغ اليك من قبلي الاجر على عمل وعملته فقد استوجبت لك الاجر واعطيتكه
وان لم يكن كما بلغك فبلغه ذلك وعمل به فيكون عند العرف مستحقا للاجر المبلغ اليه بلا ريب فلم يكن المطلوبية المولى عند العبد

قاعدة التسامح في أدلة السنن

طبي

اصل في التسامح في ادلة السنن والكراهة كما اشتهر بين العلماء بل لا اصل لاثبات الوجوب والحرمة في الاحكام الشرعية بل لا بد لها من اعتماد الامارة الى الاحكام الخمسة

بسم

وليس للمولى الاعتماد الشرعي عند كافة العقلاء وان لم يبلغه الا بالبلاغ وصفاء وبهذا الوجه يندفع الايراد الثاني اما اذا كان الورود في مورد ثبوت حكم آخر بوجه آخر فتشابه ملاحظة ذيل الحديث اعني قوله وان لم يكن كما بلغه اظهر من الشمس واما في الثالث فلان المفهوم من الكلام الذي العرف والعقلاء هو ثبوت المطلوبية مضافا الى ان الغرض اثبات ثمار الاستحباب من المحبوبية وترتب الاجر وذلك كاف واما في الرابع اما اولا فبان المقصود دفع السلب الكلي الذي مقتضى الاصل ويكفي في دفعه الايجاب الجزئي واما ثانيا فلان المستفاد من بعض الاخبار انما هو بلوغ شيء من الخير بنقل الخبر الدال على الاستحباب من دون ذكر الثواب فيه **واما ثالثا** فلانه بعد ثبوت الجواز في الخبر المشتمل على بيان الاجر يتم الامر في غيره من الاخبار بالاجماع المركب **واما رابعا** فلانه بعد اثبات الجواز في الخبر المشتمل على مقدار الاجر يمكن التعدي الى غيره بتنقيح المناط بحكم القوة العاقلة قطعا على ان المناط في حصول الاجر انما هو العمل لا ذكر مقدار الاجر فيما دل على مطلوبية العمل **واما في الخامس** فبان الحكم المستفاد من منطوق الاخبار معللا بالعلم من غير علم وذلك لانما يجري لو اعتبرنا الدليل الغير المعتبر في الوجوب او الحرمة واما في المستحبات فلا يمنع فيها احتمال اللوم كما هو محل الفرض فلا يجري التعليل فلا يعارض المنطوق الاخبار مضافا الى ان الآية دلت على حرمة العمل بخبر الفاسق ونحن لا نعلم بان اخبار التسامح بعضها صحاح وذلك لان خبر الفاسق انما هو موجب لثبوت الصغرى واما الحكم المستفاد من كلية الكبرى فلا مدخل للخبر الفاسق فيه بل المستند فيه الاخبار وقد يتامل في الاخبار نظرا الى استلزام العمل بالقياس ايضا **واما في السادس** فلا نمنع كون المسألة اصولية ثم اذا التعبير بانه هل يجوز التسامح ام لا انما هو والمعنى حقيقة انه هل يستحب ما دل عليه الدليل الغير المعتبر ام لا وهذا حكم فرعي وثانيا ان كون المسألة اصولية مسلم وكون الاخبار الآحاد غير مسلم لا انها الاخبار بالقرينة النقلية القطعية حصل لنا القطع بسند واحد منها من الحجية ولئن سلمنا عدم كونها وعدها مفيدة للقطع في جواز التسامح فلا ريب من كثرة الاخبار ومن اعتضادها بالقرائن ومن الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة يحصل القطع بالجواز بل لا يظهر خلاف في المسألة بل يظهر عدمه **واما في السابع** فلان حمل المطلق على المقيد انما هو فيما كان منافيا بعضا لا كما في البين فلا داعي للحمل الا غلطا من يقول بحجية مفهوم الصفة والحق خلافه فندبر على انا لو سلمنا ذلك لكن الحمل ايضا لوجوه الى انها هو اذا كان الدليلان في الاطلاق والتقييد ليسا متكافئين بل العمل في المطلقات ارجح لكثرتها ولاعتضادها بالاجماعات المنقولة وبالشهرة العظيمة وعدم ظهور الخلاف بل ظهور عدم الخلاف ثم انه قد يتمسك في المقام بالاخبار الدالة على الاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وقوله اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت الى غير ذلك وفي التمسك بذلك للاحتياط نظر اما اولا فلمنع الصغرى اعني كون الشارع احتياطا لانه عبارة عن الاخذ بالاوثق وهو انما يتصور فيما دار الامر فيه بين الوجوب وغير الحرام او الحرام وغير الوجوب فيما يثبت فيه التكليف في الواقعة الخاصة وشك في الكيفية واما ما اذا كان كما نحن فيه فمنع صغرى الاحتياط ثم الا ان يدعى ان الاحتياط هو الاخذ بما هو الحسن بالمعنى الاعم فتدبر واما ثانيا فبانا سلمنا كون المتنازع فيه محل الاحتياط ولكن كلية الكبرى ممنوعة وذلك لان اخبار الاحتياط منصرفة الى غير محل الفرض من الموارد المذكورة واما بالنسبة الى ما نحن فيه فما يتبين لعدم او مشكوك بالتشكيك الاجمالي فلم يثبت من الاخبار الاحتياط كون ما نحن فيه احتياطا مسنونا واما ثالثا فبانا سلمنا صغرى الاحتياط وانصراف الاخبار الى المسألة ما نحن فيه ايضا ولكن نقول الاخبار بظواهرها مخالفة للاجماع لان مقتضاها لزوم الاحتياط والاجماع نفي لزومه بطريق الايجاب الكلي كما لو لم يكن ثبوت التكليف في الواقعة الخاصة مقطوعا كما هو محل الفرض فلا بد من رفع اليد عن ظواهرها اما من ذلك نعمل بها بعين حل البحث مع ان الظواهر بحالها لعدم ارادة اللزوم واما من التجوز وحمل الاوامر الاحتياطية على الاستحباب حتى يكون الاخبار صريحة على المدعى بخلاف صورة التقييد فلا دلالة لها للاحتياط على المدعى ولا ثبات التقييد اولى من التجوز ولا اقل من التساوي فيحصل الاجمال وبه يسقط الاستدلال الا ان يدعى تقدم التجوز لما مر الغرض لذلك خصوص المقام بحيث ذكرنا تمسك بعضهم بان مقتضى الاجماع على حسن الاحتياط بالقوة العاقلة كما كان على حسن الاحتياط احد كلما اذا كان الكلام في الاستحباب واما غير الاستحباب فقد الكراهة مع كون الدال الخبر الغير المعتبر فهذا شك كالكراهة والحق جواز التسامح فيها ايضا بحكم القوة العاقلة القطعية وقطعية تنقيح المناط الحاصل من الاخبار لان المناط انما هو القاصد الاطاعة وهو حاصل في الصورتين ولا يكاد ظواهر اخبار التسامح لاختصاصها بالسنن لفظا لقوله من بلغه ثواب على عمل حيث ان الظاهر من العمل بحثية الاتيان ومطلوبيته والذي كان مستندا لما بعد من العلماء من تعبيرهم في العنوان بقولهم هل يجوز التسامح في ادلة السنن انما هو من تمام المسألة بهم فقولون بجواز التسامح في ادلة المكروهات ايضا لا لاجماع المركب لا بعد دعوى الاجماع المركب بان كل من قال بالتسامح في الاول قال به في الثاني وكذا العكس من غير فصل **تتميم** كل ما ذكرنا الى الان من جواز التسامح اذا كان الدليل الخبر الغير المعتبر انما كان فيما كان الجهة فيها الندب او الكراهة واما لو لم يكن كذلك كما يكون الدال مقتضيا للعزيمة او الوجوب فهل يجوز التسامح ام لا الحق الجواز لوجوه الاول حكم القوة العاقلة القطعية الثاني الاجماع القاطع من الطائفة المحقة على حسن الاحتياط الثالث الاولوية القطعية الرابع الاخبار الدالة على جواز التسامح فانها باطلاقها شاملة لما اذا كان مقتضى الدليل الغير المعتبر الوجوب واذا ثبت التسامح في هذا القسم بالاخبار ثم في المكروهات بتنقيح المناط والقسم الذي يكون الدال

انتهى

عليه مقتضيا للوجوب ولا يخ اما ان يكون الامر فيه دائرا بين الوجوب والاستحباب او الاباحة او بينهما او بين الاستحباب او بين الاستحباب والوجوب
وعلى التقادير الحكم بالاستحباب جائز ثم ان ما ذكر من جواز التسامح في ادلة السنن كله فيما كان الاستحباب والكراهة مشكوكين اما لو كان
المظنون عدم الاستحباب او عدم الكراهة وقد دل الدليل الغير المعتبر الموجب لاحتمال الوجوب على الاستحباب او الكراهة فهل يجوز التسامح والحكم بالاستحباب
او الكراهة ايضا ام لا الحق ان يقال ان الظن الحاصل على العدم اما معتبر من قبل الشارع ولا وعلى الثاني في جواز التسامح لا تامل فيه لان وجود هذا الظن
كعدمه فالادلة على جواز التسامح جارية فيه وعلى الاول ايضا لا تامل في عدم جواز التسامح اذ الظن المعتبر في انتفاء الاستحباب والكراهة في الواقع مقام
للقطع بعدمهما في الظاهر فالحكم بهما تشريع فلا شك في جواز التسامح في الاول وعدمه في الثاني انما الاشكال في تشخيص الصغرى وذلك موقوف على تشخيص
الظن المعتبر يعني انه بعدما اثبتنا ان الاصل عقلا ونقلا مقتضاه حرمة العمل بما وراء العلم حتى الظن فهل هنا دليل دل على اعتبار مطلق الظن في
نفي الاستحباب والكراهة ام الدليل دل على اعتباره في الوجوب والحرمة اثباتا ونفيا وفي الاستحباب والكراهة اثباتا فقط والظاهر الاخير اذ الدليل على
اعتبار الظن كان مركبا من المقدمات الثلث التي مثبتة لحجية الظن اجمالا وفي التعميم بحسب الموارد تحتاج الى المقدمة الرابعة التي هي ضم الاجماع المركب او القوة
العاقلة القطعية الحاكمة بقبح الترجيح بلا مرجح اما الاجماع فغير متحقق لوجود ذي القول بالفصل اعم من القول بعدم الفصل فلعل القائل
بجواز التسامح يتسامح حتى في الاستحباب والكراهة اذا دل الخبر الصحيح الجامع للشرائط على العدم المورث للوصف واما القوة العاقلة فهي حاكمة بما ذكر
عند عدم وجود القدر المتيقن الثابت حجيته فيه انما هو الوجوب والتحريم نفيا واثباتا وفي الاستحباب والكراهة اثباتا واما فيهما نفيا فمحل الشك
فلا بد من الاقتصار على المتيقن واجراء ادلة التسامح ولكن الانصاف انه بعد ملاحظة سيرة العلماء خلفا وسلفا من عدم تفرقتهم بين النفي والاثبات
يحصل القطع بعدم الفرق والظن الموجب من اخبار التسامح الملازم لعدم حصول الوصف منها لم تعد لو سلم تعتبر واما القوة العاقلة فحكمها
حسن الاتيان في المقام والوجه انما تحكم بذلك لاجل احتمال المطلوبية وبعد انتفاء ذلك الاحتمال بالنظر الى القطع بانتفائه في الظاهر فاين الحكم و
بالجملة لا يجوز التسامح ح ثم ان كل ما ذكرناه كان التسامح في ادلة السنن والكراهة فيما كان الدال عليه الخبر فهل هو جار في كل خبر ولو خبر المجنون
والصبي غير المميز ام مختص ببعض الاخبار وعلى التقدير هل الجواز مختص بما اذا كان الدليل الخبر ام يجوز التعدي الى غيره وعلى الاخير فهل يجوز التعدي
مط ولو نشأ الاحتمال عن مجرد الامكان الذاتي او نشأ مستندا عن سبب غير معتبر شرعا كالقياس والاراء والاستحسان والمصالح المرسلة والرمل
والجفر والاسطرلاب والاستخارة ونحوها ام لا بد من الاقتصار على الاحتمال المسبب عن سبب شرعي **اما المقام الاول** فالحق فيه ان يقال لا بد
وان يكون المخبر عاقلا بالغا غير سفيه وان كان غير امامي او غير مسلم واما اذا كان مجنونا او صبيا او سفيها او غير ذلك فلا يجوز التسامح لان الاصل
المقتضي حرمة العمل بما وراء العلم خرج منه ما قلنا وبقي الباقي تحت الاصل ولا مخرج في البين والاخبار وان كانت مطلقا بالنسبة الى المبلغ الا
الشرط الجامع على العواقب المواظب للتواطي منصرف لانصراف المبلغ الى ما ذكرنا ان لم يكن صدق المبلغ على ما ذكر محل تامل وانصراف الاجماعات المنقولة وكذا
الشهرة الى محل الكلام محل كلام لو لم ندع الخلاف واما القوة العاقلة فغير حاكمة على حسن الاتيان والا لزم ان يكون حاكمة بالمتنافيين من اشباه
العقلاء العقلاء على تسفيه من تعهد على خبر الصبي الغير المميز والمجنون والسفيه فلو بلغه حديث غير مميز من قبل مولاه ان من حفر بئرا في الموضع الفلاني
فله على درهم فشرع العبد بالحفر بمجرد ذلك لذمه العقلاء وليس ذلك الا ناشئا من حكم القوة العاقلة فلو حكمت على حسن الاقدام فيه يكون
حاكمة بالمتنافيين **واما المقام الثاني** فالحق فيه ان يقال بجواز التعدي الى غير الخبر كالاجماع المنقول والشهرة الغير المفيدة للوصف بحكم القوة
العاقلة **واما المقام الثالث** فالحق فيه ان يقال بعدم الجواز على سبيل الاطلاق بل الجواز مقصور على ما كان الاحتمال فيه ناشئا عن سبب
غير معتبر كمجرد الامكان الذاتي ونحوه مما مر من القياس ونحوه فلا لعدم دلالة الاخبار وعدم حكم القوة العاقلة على الاقدام لو لم يحكم
بقبحه بعد ملاحظة القطع بعدم اعتبار تلك الاسباب عند الشرع نعم لو حصل من النوم والاولوية الاعتبارية ظن قوي فلا يبعد الجواز واما في
غيرها فغير جائز وان افاد الظن القوي لعدم بناء الاصحاب عليه واما احتمال الاستحباب والكراهة المسبب عن ملاحظة كتاب او القرطاس الملتقط
في الطريق فالحق جواز التسامح فيه لو كان بابا لاحتمال العبث من كاتبه مسدودا والا فلا وذلك انما هو لحكم القوة العاقلة القطعية بحسن
لو افتى فقيه على استحباب شيء او كراهته ولم يعلم له مستند ولا يخالف بحيث صار فتواه موجبا لاحتمال المطلوبية المفتى به او لو جاء انه من النظر
بناء على مذهب من ينكر حجية الظن المسبب فتوى المفتي فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم وان نقل عن صاحب الحدائق الخلاف والدليل هو الوجوه الثلاثة
من حكم القوة العاقلة والاجماعات المحكية والشهرة القطعية المستفادة من اطلاق عباراتهم والاخبار الدالة على جواز التسامح ومنع انصرافها
الى الفتوى المجرد مكابرة على ان المعتبرة في الصحاح من تلك الاخبار انما هو السماع حيث عبر فيها بقوله من سمع شيئا من الثواب ولا ريب في
صدق السماع على ذلك ثم انه لو افتى المفتي على استحباب شيء مثلا بحيث صار فتواه احتمال المطلوبية في الواقع ولكن مستنده العبث بالرمل او بما يورث
الاحتمال الذي هو الامكان المجرد فهل يجوز التسامح ام لا الحق العدم اذ منشأ الاحتمال على هذا الفرض نظرا لاحتمال الناشئ عن مجرد الامكان الذاتي

في بيان معنى التسامح في الدليل العقلي



وهو

والتسمية اعلام المطلوبية لعله لكن الحق جواز التسامح في السنن فيما لا يحتمل المرجوحية وكان هذا الدال على الاستحباب الخبر

فصل فيما يتعلق بالتسامح في ادلة السنن

وهو غير معتبر لما مر ثم انه لعلم بما ذكرنا ورود ما اورده على الفاضل التوني حيث نقل القول بما لا اثباته بعد الاستحباب بما ان مقدمة الواجب الغزالي في عدم الباس بالمسامحة في السنن لوجود القول الفقيه وانت خبير بان الحكم بترتب الثواب على المقدمة اما لاجل مجرد احتمال ترتب الثواب فقد عرفت ان مجرد الاحتمال الذاتي غير كاف واما فتوى الفقيه فهي لا تنافي احتمال المطلوبية وترتب الثواب المسبب عن فتوى الفقيه لابد ان يكون لاجل احتمال دلالة دليل على مضمون الموجب لاحتمال المطلوبية وذلك انما يصح حيث لم يعلم مستنده او علم ولم يظهر فساده واما بعد الاطلاع بالمستند نفسا ام لا دليل على جواز فتواه التسامح كما لا يخفى واعلم انه لو تعارض الخبران الصحيحان الجامعان لشرائط الاعتبار الغير المفيدين للوضع بحيث يكون احدهما مفيدا للظن الضعيف الذي لم يبلغ مرتبة يعتنى به العقلاء او يكون الدال على النفي مفيد الظن بحيث فهو مبني على مذهب من لا يقول بحجية الظن اصالة او يكون الدال على النفي خبرا ضعيفا مورثا للظن بناء على مذهب من لا يقول بحجية الاخبار الضعاف وان افادت الوصف فهل يجوز التسامح فيها والحكم بالاستحباب او الكراهة ام لا الحق نعم للادلة الدالة على جواز التسامح ثم ان كل ما ذكر الى الان انما كان في ما دل عليه دليل غير معتبر على الاستحباب مع عدم احتمال المرجوحية واما في محتمل الحرمة ففي جواز التسامح اشكال والتحقيق ان يقال ان احتمال التحريم اما ناش من مجرد الانكار الناشي او سبب سبب وعلى الاول لا ريب في جواز التسامح لجريان الدليل باطلاق عبارات العلماء حيث حكموا بعد جواز التسامح في محتمل التحريم لا ينصرف الى تلك الصورة وعلى الثاني فاما ان يكون احتمال الحرمة ناشيا او مسببا عن الادلة الاجتهادية او من حكم الاصل كان يكون المقام من الموارد التي يكون الاصل فيها الحرمة او من الاسباب المعتبرة كالنوم والرمل فعلى الاولين لا يجوز التسامح للقطع بانتفاء احتمال الاستحباب الظاهر وانا احتمال الواقع لعله الدليل وهو ان الاصل يقتضي عدم الجواز وحكم العقول القاطعة على حسن التحرز فلو كانت حاكمة بعد ذلك الاستحباب لحكمت بالمتناقضين واما الاخبار فغير منصرفة الى محل الفرض وعلى فرض الانصراف غير معتبرة هنا لا مقتضى الاجماع من الطائفة المحقة على عدم جواز التسامح في الصورتين واما في الاخير فكذلك للاجماع ايضا وقس على ما ذكرنا ما لو دل الدليل الغير المعتبر على كراهة شيء مع احتمال الوجوب فيه لغير ما مضى وكذا ما دل الدليل الغير المعتبر على استحباب شيء مع احتمال الكراهة او العكس من غير فرق بين المقامات والادلة

فصل

قد يطلق الاول لكل من العبادة والمعاملة معنيان اما العبادة فمعناها الاول ما يشترط فيه النية من تلك الجهة والمعاملة يقابل ذلك واما معناه الثاني فهو ما يكون مجعولا للشارع ومع ذلك عبادة ومعنى العبادة والمعاملة يقابله وهما بالمعنيين لا الان على الكلام فنقول لا ريب في جواز التسامح في المعاملة بالمعنى الاخير مع اجتماع الشرائط السابقة في جواز التسامح واما العبادة بالمعنى الاخير فالحق فيها انه ان العبادة اما ان يكون مطلوبيتها ثابتة اولا وعلى الاول اما ان يكون كيفيتها ايضا ثابتة ام لا لا ريب في جواز التسامح في الاول من الادلة غير ما ثبت مطلوبيتها وكيفيتها من الشرع نوعا فلو كانا مخصصين في الاتيان بتلك العبادة بالكيفية المخصوصة في الامكنة او الازمنة مخصوصة لدليل غير معتبر على افضلية تلك العبادة في المسجد مثلا فلا ريب في جواز التسامح وكذا لو دل الدليل الغير المعتبر على افضلية بعض افرادها الكلي المرجحين فيه كالصوم بالنسبة الى يوم الخميس مثلا او دل للعلم بدليل التسامح من حكم العقول القاطعة العقلية والاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاخبار الواردة وكذا الكلام فيما يثبت كراهته شيء بدل الدليل على شدتها في زمان مخصوص او مكان مخصوص واما في القسمين الاخيرين اعني ما لم يثبت فيه شيء من المطلوبية والكيفية او الكيفية خاصة كما لو دل الدليل الغير المعتبر على استحباب صلوة خمس كعات بتسليم وكما لو ثبت مطلوبية صلوة النافلة في الجملة ولكن لم يثبت كيفية الاتيان بها هل جاز في كل زمان ام لا فدل دليل غير معتبر على جواز الاتيان بها وقت الفريضة ايضا فلا ريب في عدم جواز التسامح لما مر من عدم جواز التسامح في محتمل التحريم ولئن لم يكن ناشيا من الادلة الاجتهادية بل كان ناشيا من حكم الاصل ولا يخفى ان مقتضى التوقيفية بعض الافاضل كيف جوز التسامح في العبادات من حكم الله ولا شبهة في جواز التسامح للمجتهد بعد الفحص عن الادلة المتيقن من المجوزين للتسامح وكذا من الادلة واما قبل الفحص كما لو عثر على الدليل غير المعتبر الدال على الاستحباب مع عدم احتمال المرجوحية كالوارد في الاذان والاقامة في الحجة مثلا لا يجوز التسامح وكذا لو دل على الكراهة مع عدم احتمال المطلوبية كالوارد في الاسرف في الاباحة الكراهة فهل يجوز التسامح ام لا الحق نعم لجريان الادلة لاطلاقات المكلفين في السنن ويكون ما على جواز التسامح في الفتوى المفتي مستقبل العمل بلا دليل على الزوم الفحص في جميع الادلة

فصل

الثالث لو تعارض الدليلان الغير المعتبران بحيث يمكن الجمع بينهما بان يقتضي كل منهما خلاف ما يقتضيه الاخر وحصل القطع بان المستحب الواقعي احدهما لا يمكن الجمع بينهما فهل يجوز اتيان كل منهما من باب المعقد واتمام الاشكال في جواز الحكم باستحباب كل منهما شرعا بالاستقلال من باب التسامح وعدمه والحق الجواز لجريان ادلة التسامح ومثل ذلك ما لو لم يكن الجمع بين الفعلين التي يتحصل عن كل منهما الدليلان كما لو اقتضى احدهما استحباب فعل كالمرء على تحتيبه ما الاخر العكس فهل يجوز التسامح في كل منهما باستحبابهما على التخيير ام لا الحق الجواز لجريان ادلة التسامح وهل التخيير بعد ما علم ... الاخير من الذي حاصله ان العمل به لحقيقة عقيب كل صلوة ... الدليل الغير

الرابع

فصل في جواز التسامح فيما لو تعارض الخبران

في محتمل الحرمة

في معنى العبادة والمعاملة

في جواز التسامح فيما لو دار الامر بين الوجوب وغير الحرمة

ويدل على ذلك بعد ظهور الاجماع حكم القوة العاقلة بحسن الاقدام على ما لا يحتمل الا الرجحان المعتضد او المؤيد بنصوص الباب
ونصوص الاحتياط نتايج

نعم لحكم القوة العاقلة القطعية وللاخبار الدالة على جواز التسامح امكانه منصرف الى هنا والا فتتبع لمثله **الخامس** بعد ما قلنا بجواز التسامح في ادلة السنن والكراهة فهل اللازم جعل احتمال المطلوبية بان ينوي اصلي مثلا في هذا الموضع مثلا لاحتمال كونها مطلوبة للشارع قربة الى الله امره مدخل لاحتمال المطلوبية في النية وتجزي من ويحصل القرب الى الله بدونه ايضا بمعنى ان الاحتمال علة محدثة للحكم فقط فيه شكل لان في بعض الاخبار من بلغه شيء من الثواب على عمل فصنعه كان له ذلك الثواب وفي بعضها من بلغه شيء على عمل فصنعه يبلغ اليه ذلك الثواب وفي الاول الاول والاخر الاخير ثم والحق ان يحكم بالتخيير لدلالة الاخبار على كل منهما وعدم وجوب التعارض الا على مذهب من يقول بان الاختلاف في الاحكام الوضعية موجب لوقوع التعارض ويمكن ان يقال ان الظاهر من سيرة العلماء عدم اللزوم حيث يفتون باستحباب العمل مثلا من دون ذكر كيفية الاتيان فلو كان اللازم ذلك لنبهوا عليه المقلدين والمستفتين الا ان يقال ان الفتوى كان تماما كان من باب التخيير ايضا **السادس** لا شبهة في جواز التسامح للمجتهد فانه القدر المتيقن من جواز التسامح واما المقلد ففيه اشكال من اقتضاء الاصل العدم ومن اطلاق الادلة والتحقيق ان يقال ان غير المجتهد اما بناؤه على اتيان المستحبات والانزجار عن مكروهاتها ام لا بل يقتصر على الواجبات والمحرمات وخروج الاخير عن البحث ظاهر ولا ضير فيه لعدم وجوب الدليل على جواز الاجتهاد او التقليد في غير الواجبات والمحرمات والا لزم زيادة الفرع على التقليد الاجتهاد على الاصل اذ وجوبهما نفسي ومفرع وجوبه بها والمفروض العدم وعلى الاول اما يكون بناؤه على التقليد في غيرهما او يكون ثابتا على التسامح وخروج الاول عن البحث ولا ضير فيه وعلى الثاني اما ان يكون مجتهدا في مسئلة التسامح في ادلة السنن والكراهة او لا يكون مجتهدا وعلى الاول لا ريب في جواز التسامح للادلة الدالة عليه وعلى الثاني اما ان يكون بناؤه على التقليد في مسئلة التسامح او ان بناؤه على التسامح بلا بصيرة وعلم لا على وجه التقليد ولا على وجه الاجتهاد وعلى الاول لا ريب في جواز التسامح له بناء على مذهب القائلين بان المسئلة فقهية وان التقليد في كل مسئلة فقهية جائز واما على مذهب من ينكر كون المسئلة فقهية بل يقول انها من المسائل المشتبهة كونها اصولية ام فقهية او انها من المسائل الاصولية فحرام او على مذهب من ينكر جواز التقليد في كل مسئلة فقهية ففيه اشكال وعلى الاخير لا ريب في عدم جواز التسامح لكان الاصل الاصيل المعتمد لدليل المخرج اما العقل او الاخبار والمفروض انتفاء الشعور على كليهما واطلاق الاخبار للحكم التسامح ولو مع عدم الشعور على الدليل منصرف الى الغالب في ذلك غير خفي وحكم القوة العاقلة منتف اذ ظهر لك ذلك كله **فاعلم** انا قد كونا سابقا اشتراط الايمان والاسلام والبلوغ في الراوي بناء على مذهب المتعبدة وعدم اشتراطها بناء على مذهب الوصفيين الا انه قد اشترطنا التميز في الراوي ايضا وانه لا بد لكل من الطائفتين ان يذكر هذه الشرايط وانه يجب من الوصفيين الاشتراط ايضا اما لعدم الدليل والدليل على العدم وذلك لان الادلة التعبدية وكذا الدليل الرابع بمقدماته الثلاثة لم يثبت منها الا حجية الخبر وحجية الظن في الجملة واما حجية كل خبر وكل ظن فلا نعم لو لم يحصل لنا القطع بتحريم العمل بالظن او الظن المتاخم بالعلم على تحريم العمل بالظن يكون ذلك الظن الذي لم يحصل لنا القطع او الظن المتاخم بالعلم على تحريمه مندرجا تحت المقدمة الرابعة المسماة بقاعدة الترجيح بلا مرجح ثم ان لا بد لهم التمسك بالشرايط وجودا وعدما لتشخيص الصغرى ولذا عنونوا المسئلة في كتبهم الاصولية لحجية كل من الشهرة والاجماع المنقول ونحوهما اصلا على حدة فبناء على هل العدالة في الراوي شرط ام لا واحتمال الحق موقوف على بيان مقدمات ما الاولى انه لو كان الراوي معلوم الفسق لكنا معلوم التحرز عن الكذب فهل يسمع خبره على مذهب المتعبدة ام لا الحق الاخير اذ الدليل على التعبدية اما الاجماع او الآيات اما الاجماع فهو واضح لا عموم فيه فلا يفيد الا حجية غير معلوم الفسق في الجملة كما سبق واما الآيات فلان دلالة آيتي النفر والكتمان وان كانتا مطلقتين الا ان منطوق آية النبأ نص في تحريم العمل بخبر الفاسق قبل التبين التعارض تعارض الاخص مع الاعم المطلق فيقدم الاخص في مورد التعارض ويعمل بالاعم في غيره فاذن يستفاد حرمة العمل بخبر الفاسق من المطلق الخاص كالقياس مضافا الى انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على عدم الحجية بل عدم الدليل على الحجية كاف لان الاصل **فان قلت** ما ذكرت من وجوه التعارض بين آية النبأ وآيتي النفر والكتمان انما يتم ان كان المراد من التبين التبين العلمي وهو محل المنع بل المراد الاعم من التبين العلمي والظني وفيما نحن فيه التبين الظني حاصل اذ المفروض احتراز المخبر الفاسق عن الكذب فيحصل الظن بالصدق **قلنا اولا** ان التبين من ابواب التفعل هو العلم فاطلاقه على القدر المشترك بين العلم والظن مجاز لا يصار اليه على ان المتبادر من التبين العلمي منه **وثانيا** سلمنا انه حقيقة في القدر المشترك فانه بالنسبة الى مورديه متواطئ وغير مشكك الا ان المراد منه في المقام العلمي لانه المستفاد من المنطوق بملاحظة التعليل لانه لو كان المراد من التبين الاعم لكان اللازم جواز الاكتفاء بالتبين الظني ولا يتبع غيرها ونحو من اصابة القوم **وثالثا** سلمنا ان حقيقة التبين هو المعنى الاعم ولكنه المراد منها الا انا نقول ان المتبادر من التبين انما هو التبين التفصيلي فيما اخبر به الفاسق والتبين الاجمالي بانه متحرز من الكذب غير مجد **فان قلت** بعد ما قلنا بحجية الاخبار من باب التعبد فلا نفرق بين المسائل الاصولية والفرعية وبعد ما ثبت ذلك فيكون خبر الفاسق المتحرز عن الكذب حجة لان الخبر المشهور من الاجماع على جواز العمل بما اخبر الفاسق المتحرز عن الكذب فيقع التعارض فيرجع الى المرجحات **قلنا** انه بالنظر الى الادلة

جزء من النية

من الثواب به

وعدم جواز التسامح للعامي

حجية اخبار الاحاد وعدم اشتراط ... الراوي


ومنه يظهر الكلام في الكراهة وفيما اذا كان الدليل فيه فتوى الفقيه مجردة وجهان سابع

بحجية الخبر الواحد المصاحل كلام ان مراده من قولك يقع التعارض هو التعارض بين المنطوق وما الخبر الشيخ وبين المنطوق والمفهوم حيث ان الاول
دال على عدم جواز العمل بخبر الفاسق وان خبر عدل دل على الجواز والمفهوم دال على جواز العمل بخبر الفاسق وان خبر عدل دل على الجواز والمفهوم دال على
العمل بقول العادل وانكا خبر جواز العمل بقول الفاسق وبين اجماع الشيخ والاجماعات الحكية في المقامات على الجواز نكا الاول المنطوق مقتضى
لا مقتضيا بالاجماعات المنقولة والشهرة المحكية والاصل وانكا الثاني فالمنطوق ايضا معكا ان التعارض من باب العامين من وجه مادة الاجتماع خبر
الدال على مقتضى الاجماع على جواز العمل بخبر الفاسق المتحرز عن الكذب لا ريب انه لا بد من الرجوع الى المرجح وانه في جانب المنطوق لقوة دلالته
ولمقتضيا بالاجماعات المحكية والشهرة العظيمة والاصل وانكا الثالث فالعمل بالاجماعات المحكية على عدم الجواز مع الكثرة عدلها واعتضادها
الاية والشهرة العظيمة والاصل ثم واما على مذهب الوصفيين فهل يجوز العمل بخبر الفاسق اذا انضم اليه وصف ام لا والحق الجواز لعدم الدليل على المنع
لانصراف الاجماعات المنقولة والشهرة المحكية ومنطوق الاية الى صورة الانفتاح بملاحظة الامر بالتبين بناء على ما قلنا من انه موضوع للتبين
العلمي واما لو قلنا بوضعه للاعم من الظني لا يرد فلا مضمة في جواز العمل بخبره بل لزوم العمل به لان المفروض حصول التبين الى المفضي في خبره طا على
لو قلنا بانصراف تلك الادلة الى صورة الانسداد ايضا لقلنا بالتزام تعيينهما بصورة الانفتاح والا لزم الاعتضاد بالاخبار الصحيحة ويلزم منه
ما يلزم في الاقتصار على المعلوم من الخروج عن الدين اذ مجهول الحال وغير المؤمن وغير المسلم ونظائرها ما عدا الاخبار الصحيحة كلها مشاركة مع معلوم
الفسق في موهومية الاعتبار ولا تجب لزوم التعدي في الجملة ثبت مطلق نفي الترجيح بلا مرجح **المقام الثاني** في انه لو قلنا بالتعدي في
بحجية الاحاد بطريق الاجمال الجزئي فهل يجوز العمل بخبر مجهول الحال معتبرا ام لا والحق الاخير للاصل ومنطوق اية النبا اذ الفاسق اسم للفاسق النفس
الامري فلا بد من التبين عن خبر مجهول الحال من باب المقدمة كما انه يلزم في خروج معلوم الفسق بالاشتباه بناء على ما مر منا من استحقاق العقاب على
ترك المقدمة لاجتنابا مثلي لزم منه احكاما **فان قلت** المتبادر من الالفاظ المتعلقة بالاحكام انما هو المتعلق المعلوم فالتبين في معلوم الفسق لا في مجهوله
مندرج تحت المفهوم **قلنا** تبادر المتعلق المعلوم من الالفاظ اما وضعي واما اطلاقي ان قلت بالاول يعني الوضع فالازم كون مجهول الحال واسطة
بين العادل والفاسق ويلزم من ذلك صحة سلب الفاسق والعادل عن المجهول وهو باطل لما نراه من عدم صحة سلبهما معا عنه **وان قلت** بالثاني فكذلك
ولو كان الامر كما ذكرت انحصر الفهم في المعلوم لزم صيرورة الواجبات المطلقة مشروطة بالعلم ولعلمه يقول به احد من اهل الملة لانه لو كان الامر كما ذكرت
لزم استحقاق العقاب العبد الذي قال له مولاه اكرم من في هذا الرجلين ان كان فيهما سيد مع ترك العبد المخمص العقبة والترك اكرام من لم يعلم
بانه فيه فهو مع ان العقل يحكم بكونه مستحقا للعقاب ولو كان الامر كما ذكرت لكان للمكلف ان يوسع دائرة الاعتذار بان لا يجوز الاعتقاد الا اذا كان
مشروطا بالعلم وما الزمه بتحصيل الكتاب وكذا المقدمة والحاصل ان كون الالفاظ اسما للمسميات النفس الامرية مما لا شك فيه ولا شبهة
وهي المتبادر منها ايضا في امثال المقام **فان قلت** ذمتنا كما يكون مشغولة بحرمة العمل بخبر الفاسق النفس الامري المفضي لترك العمل بخبر
مجهول الحال من باب المقدمة كذلك مشغولة بوجوب العمل بخبر العادل النفس الامري المقتضي العمل بخبر مجهول الحال من باب المقدمة فاللازم الحكم بالتخيير
مقتضى عند فقد المرجح ولكنه موجود في جانب المنطوق لقوة دلالته ثم **فان قلت** ان كون المنطوق ارجح لقوة دلالته انما يسلم فيما لو
وقع الاشتباه المزبور واما لو وقع الاشتباه في المصداق كما فيما نحن فيه في الحجية باطلا وقوع التعارض بين المنطوق والمفهوم مسلم ولكن المفهوم
الى المنطوق مساو لا يجتمعان فلا وجه لتمسك على نفسه حتى يقول بما نقول بل لاعتضاده بالشهرة العظيمة والاصل المعتمد ثم **فان قلت**
ان الاصل وانكان مقتضيا تحريم العمل بالاحاد الا انه قد انقلب بحكم النفس الامري لكنما خرج معلوم الفسق بالمنطوق فانه النبا واما خروج المجهول
فلم يعلم منه فيقع بالاصل عند الشك في الخروج فمقتضى الاصل جواز العمل بخبر المجهول على القول بالتعبد **قلنا** الشك ان كان شك في الاشتغال
فشك في التكليف ودفع المشكوك بالاصل انما يجري في الاول دون الاخير وما نحن فيه من الاخير **فان قلت** مقتضى المنطوق وانكان الا
الخروج عن خبر المجهول من باب المقدمة حيث تعلق الحكم بالفاسق الذي هو اسم للفاسق النفس الامري الا انه معارض بالاجماع المدعى من الشيخ على جواز
العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب بانه جواز العمل بخبر الفاسق المعلوم فسقه المتحرز عن الكذب فيشمل جواز العمل بخبر المجهول بنفسه المعلوم تحرزه عن الكذب
بالاولوية القطعية ولا ريب ان النسبة بين المتعارضين عموم من وجه لا عمومية الاية مطلقا الاختصاص مورد الاجماع بخبر الاختصاص فخبر
العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب بمقتضى الاجماعات المنقولة والشهرة العظيمة غير منصرفة الى المقام قلنا اما ان نمنع العمل بخبر مجهول
الحال المتحرز عن الكذب مطلقا لا بعمل بخبر المجهول المبني المتحرز عن الكذب بالفاسق المتحرز عن الكذب الا انه مقتصر بل نتمسك للمجهول الحال
بان نقول كل من عمل بخبر المجهول متحرز عن الكذب عمل به مطلقا او نتمسك للفاسق المتحرز عن الكذب بنظر الى ان من عمل بقول المتحرز عن الكذب
عمل به مع كونه فاسقا او مجهولا **فان قلت** بالاول لخلاف خالف الاجماع لان من العلماء قائل بجواز العمل بخبر الفاسق مع كونه
على جواز العمل بخبر المجهول مع كونه عدلا العمل بخبر المتحرز عن الكذب كما ان القول بجواز العمل بخبر المجهول المتحرز عن الكذب بخبر خروج الاجماع المركب

وان قلت ما الثاني ففيه ان الكلية في جانب العكس مسلم فان كل من قال بحجية خبر المجهول فهو قائل بحجية خبر غير المتحرز عن الكذب بل هما امر واحد وفي غير تمم لوجود قول التبعيض حيث يقول بحجية خبر المجهول دون غير المتحرز عن الكذب فقط **وان قلت** بالاخير اعني الاجماع فمسلم ولكنه معارض بالاجماع المركب الاخر وهو انه بعد ما ثبت من الاية عدم جواز العمل بخبر الفاسق مطلقا ولو عند تحرزه عن الكذب فقد ثبت عدم جواز العمل بخبر من هو متحرز عن الكذب مطلقا ولو كان مجهول الحال بالاجماع المركب هذا اجمع من ذلك الاعتضاد بالاصل والشهرة والاجماعات المنقولة ومنطوق اية النبأ هذا اذا **قلنا** بحجية الاجماع المنقول من باب التعبد والا فلا منع ظاهر وبالجملة لا ريب في ان مقتضى الدليل عدم جواز العمل بخبر المجهول ان جعلنا الفاسق اسما للمتصف بالفسق النفس الامري واما لو جعلناه اسما للفاسق المعلوم ففي جواز العمل بخبر المجهول لا حقا اصلا واما لو شككنا في ما هو الظاهر في العرف او لم يعلم ان المراد من الفاسق هل هو المعلوم او النفس الامري ففيه اشكال مقتضى القواعد جواز العمل بخبر المجهول لان الاية لا تعم كليا والاجمال الطاري في اية النبأ على ذلك الفرض نظير ما هو في الاستثناء لا في المستثنى والقدر المتيقن خروج معلوم الفسق واما خروج المجهول فمجهول والاصل يقتضي عدم الخروج ثم هذا بناء على مذهب التعبد واما على مذهبنا من اعتبار الوصفين فلا ريب في جواز العمل بخبر المجهول عندنا في ذلك الوصف للواحد من باب الظن ولانه بعد ما قلنا بحجية الظن المسبب عن خبر الفاسق المعلوم في المسبب عن خبر المجهول بطريق اولى فلم **فان قلت** ان القول بجواز العمل بخبر الفاسق المعلوم مخالف للاجماع **قلنا اولا** الاتفاق على تحريم العمل بخبر الفاسق الغير المتحرز عن الكذب مسلم ولكن كلامهم انما هو في خبر الفاسق من حيث هو فاسق مع قطع النظر عن القرائن الخارجية والداخلية ولا ريب ان العمل بخبر الفاسق من حيث هو فاسق حرام قطعا والعامل اثم جزما **وثانيا** سلمنا اتفاقهم على ذلك ولو مع انضمام القرائن ولكن اطلاق كلماتهم بحيث يشمل صورة الانسداد ممنوع **وثالثا** سلمنا الاتفاق على ذلك ولو في صورة الانسداد ولكن الاتفاق حجية من باب الكشف وهو في ظهر حالة الانفتاح غير كاشف سلمنا الكشف ولكن غاية الظن وان الدليل على ذلك في المسئلة **ورابعا** سلمنا جميع ما ذكرنا الا ان قولك بان ما يقول به مخالف للاجماع غلط لانا موافقون مع شيخ الطائفة لانا انما نعمل بالظن وهو من خبر الفاسق الغير المتحرز غير حاصل ومن المتحرز عنه منقل فتدبر **المقام الثالث** لو قلنا بحجية الاخبار من باب التعبد فهل الخبر الذي تواحد العهد بالتكليف وهو الذي يكون في اول بلوغه بحيث لم يصدر منه الذنب الموجب للفسق ولم يحصل له الملكة حجة ام لا واحقها الحق هو توقف على بيان مقامات الاول هل يمكن ان يوجد واسطة بين العادل والفاسق والتحقيق انه لو قلنا بان العدالة هي ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا يتحقق الواسطة **واما لو قلنا** بانها ملكة يمنعه من ارتكاب الكبائر والاصرار في الصغائر وانها تنافي المروة فلا ريب في تحقق الواسطة بينهما في الواقع ولا انحصار لتلك الواسطة بحديث العهد بل يمكن ان يتعبد وان ندركها لو لم يصدر من الشخص مع بعد عهده ما يوجب الفسق ولم يحصل له الملكة ايضا وذلك للحيثية على المخلوق الثاني اصل يمكن العلم بتلك الواسطة ام لا والحق نعم كما لو اطلعنا على شخص في اول بلوغه بحيث لم يغب عن نظرنا لحظة يمكن فيها ارتكاب معصية يوجب الفسق فخبر بذلك العرب عهده من شيء من الموضوعات الصرفة التي هي متعلقات الاحكام الجزئية وما قاله صاحب من تعذر حصول العلم بتلك الواسطة لان المعاصي لا ينحصر في الفاسقة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنية ممتنع عادة مع ثبوت الملكة لغير بعيد جدا لانه اما اراد من المعاصي الباطنية مثل نفس العقيدة مع عدم العلم بالفساد او اراد العقيدة مع العلم به او اراد ارادة ترك الواجب وفعل محرم وعلى التقادير كلامه ليس بجيد اما على الاول فبالنقض بالعادل الذي هو ذات ملكة لان فساد العقيدة مع عدم العلم بالفساد لو كان من المعاصي الباطنية الموجب لعدم حصول العلم بالواسطة لكان اللازم عدم حصول العلم بالعادل ايضا وان ادعى امكان العلم بالباطن فيه دونهما الا صح في البعض الا انا نفرض معلما معلمه العقائد الحقة قبل البلوغ فيحصل العلم له لذلك بالواسطة لعلمه بحقية العقائد واما على الثاني فان قول جعفر القطع بعد كونها غالب المسلمين غالبين فساد عقيدتهم اذا كانت فاسدة في الواقع واما على الثالث فلمنع كونه امرا على ترك الواجب وفعل الحرام محرما اولا ولمنع كونه من الكبائر ثانيا ولعدم امكان العلم بالعادل ثالثا **الثالث** في انه هل هو حجة على القول بالتعبد ام لا الحق نعم وان اقتضى الاصل التحريم والاجماع المركب لا عموم منه الا ان الادلة اللفظية الدالة على حجية الاخبار دالة على ذلك **فان قلت** منع شمول مفهوم الاية النبأ خبر الواسطة بين العادل والفاسق اذ المنطوق دال على عدم حجية نبأ الفاسق والمفهوم حجية نبأ العادل والواسطة مسكوت عنها منطوقا ومفهوما **قلنا** المفهوم من المنطوق عدم حجية غير الفاسق مقتضى فهم العرف وغير الفاسق اعم من الواسطة ولو سلمنا ان المفهوم حجية العادل لا غير الفاسق وكون خبر الفاسق بالنسبة الى الواسطة مسكوتا بالتشكيك لا اجماله او مبني العدم فقلنا بحجية نبأ الواسطة ايضا اذ اية النبأ لا يقتضي عدم الحجية بل غاية السكوت من الواسطة ولا ريب ان اية النفر والكتمان تدلان على حجية نبأ ومنع امكان تحقق الواسطة او العلم بها من الجواب منهما **فان قلت** ما ذكرت من جواز العمل بخبر الواسطة مناف للاجماعات المنقولة على اشتراط العدالة ولظواهر عبارتهم حيث يشترطون العدالة ولا يفصلون بين الواسطة وغيرها **قلنا** الاجماعات المنقولة وظواهر عباراتهم منصرفة الى الغالب لان هو العدالة الامرية لا الواسطة بينهما بل كان لا يوجد في الاخبار وكان

فاذ قلت

في اثبات الواسطة بين العادل والفاسق

كلام مع العلامة



كما لو كان الخبر المجمل او المطلق المشكل موردا لاحتمال المطلوب منه شيء

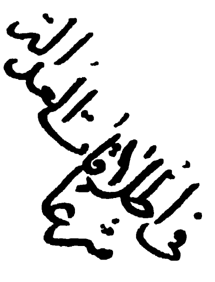
فان قلت الآن انا وان قلنا بحجية الاخبار الواسطة ولكن المفهوم من التعليل في آية النبأ عدم الحجية لان اخذ قول الواسطة غير مأمون من
الفتنة ولا ريب ان هذا ادرج لاختصاصه بالاصل قلنا ان التعليل اما عام او خاص ان قلت في آية النبأ عدم الحجية لان اخذ قول الواسطة
غير مأمون من اصابة الفتنة ولا ريب بالاول فمقتضاه عدم جواز العمل بقول العدل المعلوم عدالته وان قلت بالثاني فالتعليل غير مرتبط
بالمقام لان الكلام في الواسطة وهو غير الفاسق هذا بناء على مذهب المشهور واما على مذهب الوصفين فلا ريب في حجية الظن الحاصل
من اخبار الواسطة للادلة الدالة على حجية الظن في المسائل الفرعية **ومن جملة الشرائط** الضبط واشتراطه في الجملة مقطوع به بل الاعلم فيه
مخالفا انما الاشكال في معنى الضبط فيحتمل ان يراد منه التحرز عن الخطأ وعدم الشبهات او القدر المشترك بين الامرين او ما يساوق احتمالات
اربع ومقتضى الاصل الاخير لانه القدر المتيقن الا ان اشتراط الضبط بهذا المعنى مخالف للاجماع وكذا الاحتمال الاول لعلمهم لو تحقق ذلك
في مقدمة حجيتها اجماع العلماء انا كانا بنائه وغير حافظ لامر انه ان بين كون المراد منه الحافظ فقط او القدر المشترك ولكن التحقيق الاخير القطع
او الظن بان العلماء الذين شرطوا الضبط في الراوي لم يكن هذا الشرط منهم لاجل دليل يدل عليه بالخصوص بل هذا الاشتراط منهم لاجل عدم دلالة
ادلة الحجية على ازيد من ذلك ولا ريب في الادلة ليس فيها اشتراط الضبط اصلا الا انها مختصة بالاخبار المفيدة لاحد الوصفين اما القطع والظن
ولا ريب ان الخبر الواحد لا يوجب حصول احد الوصفين ولا ريب في عدم حصول احد الوصفين على احد الامرين فيما او بالجملة
في اشتراط احد الامرين في الراوي ثم هذا الشرط على معنى يجب ان يكون الراوي بحيث لا يقع منه كثيرا من سبيل الخطأ غالبا فاحصل التهود
فلا يعتبر بالضبط وهذا الشرط انما هو شرط في الاغلب لا انه يحصل الوصف من غيره يكون مجامعا لاحد الوصفين لكن خلاف البنا
فان قلت ما ذكرتم من تنزيل الضبط في الغالب بمعنى انه يحصل الوثوق من خبر غير الجامع مخالف للاجماع القاطع اما البناء
على عدم المخالفة في اشتراط الضبط واما المركب بناء على ان المخالف ممن قال باشتراط الضبط يقول بحكم الخبر الضابط من غير ان افاد الوصف
قلنا اطلاق عباراتهم منزل الى الغالب مثل العلماء من عدم حجية قبل على اشتراط الضبط بخصوصه الا ان الاساس الادلة النقدية
حجية الاخبار المفيدة لاحد الوصفين فلانه لا اقتضاء الخبر باحد الامرين في الاغلب شرطوا ما اشترطوا **فان قلت** لو كان الضبط شرطا في
الراوي لزم عليهم ان يحاجوا بضبط الراوي والتالي باطل فالمقدم مثله **قلنا** ان هذا لتركوا لو تأمل معنى تلك لانها اخص من الضبط مثلا
عندهم لذكر الضبط انهم في بيان المقام هذا بناء على مذهب المتعبد واما على مذهب الوصفين فالتحقيق انها لا تشترط اما الاجل ان خبر غير
الضابط لا يفيد الوصف ولاجل ان الوصف الحاصل منه لا يعتني به العقلاء واما لو فرض حصول الوصف المعتنى به عند العقلاء فلا نعتبر
اشتراطه شرطه في الاغلب ثم ان في المقام اشكال لعموم التعليل بان مقتضى آية النبأ الخبر المفيد لاحد الوصفين انما تتمة لو كان المراد من التبين
العلمي واما لو اريد الاعم منه ومن الظني فلا اذ المنطوق لزوم التبين العلمي او الظني من خبر الفاسق والمفهوم عدم لزوم التبين بالمعنى الاعم في
العادل وان اشترط الخبر على حيث احد الوصفين الا ان يقال ان غاية ما في الباب نفي التبين عن خبر غير الفاسق الغير المفيد لاحد الوصفين وهذا
اعم من الرد والقبول ثم ولكنا بعد ما قلنا بان المراد من التبين هو العلمي فلا اشكال ثم ان ههنا تتميما وهو انه بعد ما قلنا بحجية الاخبار
الجامعة للشرائط مطلقا انها حجة عندنا بما هي لا الوصف او مطلقا على الاجر شرط حجية ولو عند عدم افادتها الوصف مطلقا او النفي او الخبر
مفاده ان الوصف لما في الضد المنفي عن دلالة التعبد حجيتها لعدم افادة الوصف واما عند عدم افادتها الوصف بطلب منه وهنا الكلام
ادلة التعبد انها لو كان عدم افادتها الوصف الخاص وكان الناص غير معتبر وفاقا لعدم الحجية وفاقا واما اذا لم يكن الناص معتبرا عند
بعضهم معتبرا عند آخر كالشهرة فلا ريب في حجيتها عند من لا يعتبر الناص باجماع العلماء وان ناقش في حجيتها صاحب المعالم في بعض المقامات
لو ثبت عدم حجية الاجماع وبناء العرف على ذلك الامر انه لو قال السيد لعبده اعمل بخبر زيد ولو بعد تعارض خبره وكان بناء العبد على اخذ خبر
زيد وطرح خبر عمرو وان افاد الوصف التحقيق **ضابطة** في العدالة وفيها مقامات **المقام الاول** في بيان معنى العدالة المتنوعة
اما اللغة فنقول ان العدالة والعدل من مصادر عدل على الشيء وكذا يكون لكم العدل لكم وهذه الكلمة من الالفاظ لان لها معان متعددة
يطلق على خلاف الظلم ومن هذا قوله تعالى عدل لا يجور ومثل العدل المعتدل من السلام الحكام من هذا الباب ولا يخفى عليك الاشارة
تصور اصل الوسطى في خلاف الظلم وهو يطلق على التعلم على البحر كما يطلق الظلم على النفس الا انها لا تطلق على الظلم النفس محل
في العلم يعلم الفاسق غير مقبول او ما ادى غير ظالم وان ظلم نفسه وقد يطلق على الاختيار وهو لفظه ان الله يأمركم بالعدل والاحسان
الاخبار على ما فيه وقد يطلق على الوسط يقال فلان عدل اي متوسط الموضع بين طرفي الافراط والتفريط وقد يطلق على المثل يقال
فلان عدل الفلان اي عديم المثال عنده لفلان من عدل الام وفي كتب الفقهاء ثلثة الاول **اذا عرفت ذلك فاعلم** ان العدالة الاولى
حقيقة في معانيها اللغوية ومعنى الفاضح عارية بين الالفاظ الاشتراك لكن بمكان من السلب عن البشر

في بيان معنى الضبط في الراوي

في بيان معنى العدالة

في بيان حجية الاخبار الجامعة للشرائط

ثم في جواز التسامح للعامي وجهان كما في اشتراط الفحص وعدمه فتأمّل



الحقيقة في الثاني ايضاً فيكون مشتركاً لفظياً بينهما لكن عند فقد القرينة المعيّنة لاحد المعنيين لا يبعد ان يحمله على الاول لاشتهاره لو وجد في كلام الشارع او احد من الائمة لفظ العدالة او ما يشتق منه قلنا بعد ثبوت الحقيقة الشرعية لهذا اللفظ كما هو الحق فلا بدّ من حمله على المساواة اذ بعد ثبوت كونه حقيقة فيما ذكره العرف لعاية ثبت في اللغة ايضاً هذا المعنى لاصالة عدم النقل ومقتضى ذلك حمل اللفظ على المساوي والترجيح المعنى الحقيقي اللغوي فان قلت ان اصل تأخر الحادث يقتضي عدم وضعها لما ذكر في زمن الشارع فلا يحمل اللفظ الصادر منه على هذا المعنى قلنا نعم لا ان المظنون تقدم هذا المعنى اللغوي على زمن الشارع فلا يعتبر الاصل واما شرعاً فمطلق على ظاهر الايمان مع عدم ظهور الفسق كما هو مختار الشيخ ويطلق على حسن الظاهر وظهور الصلاح كما هو مختار بعض متأخري المتأخرين ويطلق على الملكة الملازمة للتقوى المانعة من ارتكاب الكبائر والاصرار على الصغائر والاقدام على خلاف المروة ويطلق على الثالث ايضاً من غير تقييد بمنع الاقدام على خلاف المروة ويطلق على ترك الكبائر والاصرار على الصغائر من غير ذكر الملكة والمنع عن خلاف المروة كما اختاره العلامة المجلسي فعليه يكون حدّ التعهد عادة ثم ان من المعلوم نقل العدالة عن المعنى اللغوي الى معنى شرعي لانا لا نفهم من قولنا فلان عادل الا انّ فيه صفة تسمّى بالعدالة لكن هل النقل هو نقل خاصة عند الفقهاء حتى لا يكون اللفظ مندرجاً في النزاع الواقع في الحقيقة الشرعية ام النقل هو مطلق المتشرعة يجيء هنا ان الحقيقة الشرعية الحق الاول لانّ العدالة المتبادر منها الى اهل العرف لو سئلوا عن معنى العدالة لم يعرفوه ولم يجيبوا عنه كما في لفظ الفقه ايضاً ولو كان النقل عند المتشرعة لعرف العرف معناها ايضاً وليس كذلك وتوهم ان الاستقراء وغلبة ثبوت الحقيقة المتشرعة في الالفاظ يكشف عن ثبوت الحقيقة المتشرعة في هذا اللفظ مدفوع بمنع الاستقراء وكيف كان لو قلنا بثبوت الحقيقة المتشرعة فلفظ العدالة لم يثبت ايضاً في كلام الشارع بناء على المختار من ان المناط في الحكم بثبوت الحقيقة الشرعية ليس مجرد ثبوت حقيقة المتشرعة بل يدور الامر مدار تحقق الغلبة المعتدّ بها في استعمال اللفظ في المعنى الشرعي عند الشارع وهو غير معلوم في هذا اللفظ فان قلت اغلب ما ثبت فيه الحقيقة المتشرعة ثبت فيه الحقيقة الشرعية ايضاً فالمشكوك فيه ملحق بالغالب قلنا ان دعيت تلك الغلبة في الالفاظ التي ثبت غلبة استعمال الشارع اياها في المعنى الشرعي فالاستقراء مسلّم لكن كون لفظ العدالة من هذا الباب ممنوع وان دعيت تلك الغلبة في مطلق الالفاظ التي ثبت فيها الحقيقة المتشرعة وان لم يتحقق غلبة الاستعمال عند الشارع فممنوع ثم ان ما من الاطلاقات المذكورة في الشرع حقيقة عند المتشرعة بعضها ام كلها الحق ان شيئاً من الاول ليس بحقيقة لان المتبادر من لفظ العدل المتصف بالوصف النفساني الراسخ الذي ليس للاعتقاد مدخلية فيه وجوداً وعدماً كما في لفظ عادل الرجل يفهم منه مضافاً الى انه يصح سلب العدالة عمن ظاهره الاسلام والايمان بلا ظهور فسق بعد ما ظهر الفسق فيقال بعد ظهور الفسق عن هذا الشخص انه لم يكن عادلاً والاطلاق الثالث ايضاً ليس حقيقياً لصحة السلب لما لعدم اتصافه بهذا المعنى الثالث وانكار معقد ما على خلاف المروة فالتقييد بهذا القيد الاخير ليس داخلاً في الموضوع له فلا الامر بين الاخيرين لكن الرابع متعيّن ان لم يدّعِ عنه العرف وذلك للشهرة المحكية بل المحققة وللاجماعين الذين نقلهما الفاضل المقداد في الارشاد في الاول ان العدالة هي عبارة عن الملكة بالاجماع العلماء وفي الثاني على ما حكاه صاحب الرياض ان المعروف بين العامة والخاصة ان العدالة بمعنى الملكة ولا ريب في حجية الظن الحاصل بما ذكر في المسئلة لانها من الموضوع المستنبط والتكاذب العرف مع ما ذكر فلا يطلق العادل على من لا ملكة له كحديث الاسلام وان ترك الكبائر ولم يصرّ على الصغائر ظاهراً كون المعنى الرابع حقيقة عند المتشرعة منقولاً اليه اللفظ عن اللغة وعن كلام الشارع واما ايضاً كما لا مقتضي اصل تأخر الحادث عدمه فلا بدّ من حمل اللفظ في كلام الشارع واما على المعنى الحقيقي اذا تجرد عن القرينة نعم لو قام قرينة على عدم ارادة المعنى اللغوي حملناه على معنى المتشرعة لانه اقرب المجازات الى المعنى اللغوي اذ يبعد كون غيره اقرب بعد هذا منقولاً اليه هذا والانصاف ان المعروف من معنى العدالة في كلام الائمة هو غير المعنى اللغوي وكذا عند اصحابهم كما يظهر من تتبع الاخبار كان قول الراوي مثلاً عنهما بعد ثبوت عدالة الرجل مثلاً ظاهر في ان العدالة معناها عندهم غير المعنى اللغوي فنحكم بانه هو معنى المتشرعة لا ما قد نقل النقل فلا اشكال في كلام الائمة والظاهر في كلام الله ورسوله ايضاً هو الحمل على المعنى الشرعي لان الظاهر من قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم انما هو الوصف النفساني الراسخ الملكي مضافاً الى ان طريقة المؤمنين استمرارهم على شيء منكشف عن كونه مما يثبت عليه ايضاً مثل ما قلنا سابقاً من ان كلام الله سبحانه ولما ثبت انه لا يحمل على المعنى الشرعي **المقام الثاني** في ان العدالة المعتبرة في الشريعة هل هي او نقول ان الشخص اما ان يكون معلوماً العدالة واما ان يكون معلوم الفسق واما ان يكون مجهول الحال وعلى الاخير اما ان يكون ظاهر الاسلام او مجهول الاسلام ايضاً وعلى الاخير اما ان يظن عدالته او لا يظن بعدالته ان ان شك فيها او ظن بعدمها وعلى فرض الظن بالعدالة اما ان يكون الظن مستنداً من الاسباب المعتبرة او من الاسباب الغير المعتبرة فهذه صور ستة اما في الاولى فلا ريب في اعتبارها في الشرع للاجماع العلماء سواء كان العلم بالعدالة وجدانياً حاصلاً من المعاشرة او شرعياً مستنداً عن البيّنة العادلة مثلاً والسرّ في ذلك انه لو لم يكن العلم بالعدالة هو العدالة المعتبرة في الشريعة لضاع حقوق الانام واختل نظام الاحكام واما في الثانية فلا ريب في عدم اعتبارها للاصل وعموم الاتفاق واما في الثالثة فلا اشكال الان دعوى الاجماع على عدم

في العدالة

١

اعتبارها مع دفع ما يرجع الى اعتبارها كالشيخ بن عمر بها اخبر يمكن منع ما لي ان الظاهر من كثير من الاخبار ان في الاسلام عادلة تكون لا يخفى ان

مقتضى الاصل والقواعد عدم العبرة بها لاصالة حرمة العمل بها وثبوت العلم بالعدالة وبعد هذا الشخص على الايمان بعلم فالاصل عدمه ولاصالة عدم تحقق

المشروط لان جواز الاقتداء والحكم والاستفتاء مثلا مشروطة بالعدالة وهي قبل الشهادة مفقودة الشخص المجهول الحال وفي الاسلام لم يكن محققة

وبعد شهادته مشكوكة في تحقق المشروط لان الشك في تحقق الشرط يلازم الشك في تحقق المشروط والاصل يقتضي عدم التحقق ولاصالة عدم ترتب

الاحكام والآثار الشرعية من الوضعية والتكليفية فانها قبل شهادته في هذا الشخص المجهول الحال في الاسلام لم يكن محققة ومترتبة وبعد شهادته

مشكوكة فيها والاصل بقاء ما كان على ما كان ولاصالة الفسق لان الاصل عدم اتيان هذا الشخص الواجب فيكون معلول الفسق بالاصل فلا يعتبر قوله

وكون الاصل عدم اتيانه بالافعال المحرمة انهم لا يعتبرونا الا ان نعملها بالاصلين ونقول انه لم يأت بالمحرم ولا بالواجب فيكون فاسقا انهم ولا شك في

الفسق بغلبة الاغلب معلوم لعدالة فيلحق المشكوك بالاغلب **فان قلت** تلك الاصول لخمسة آية فيه شدا ما الاخير فلان غاية ما يلزم منه هو

الظن بالفسق وهو ظن بالموضوع الصرف لا يعتبر **واما الرابع** فلان المسألة هي ثلثة **الاولى** عدم العلم بانه اتى بالواجبات وتعلم لانه تجنبا

عن المحرمات **والثانية** عدم العلم باتيانه بالواجبات والعلم بانه اجتنب عن المحرمات **الثالثة** عدم العلم بانه اجتنب عن المحرمات والعلم باتيانه

بالواجبات والشك المسبب عن الشك عدم الاتيان بالواجبات انما يتم في الصورتين الاولتين دون الاخيرة فان منها يحكم بالفسق العدالة لا مانع منها

لاحتمال انه ترك المحرمات والاصل عدمه فهو ات بالواجبات بالفرض وتارك المحرمات بالاصل فيكون عادلا **واما في الثالث** فلانا نعرض بكلا

بيانا كاصل الشخص ولا معلول العدالة فرض عنه حسن الظاهر والصلاح وفي الاسلام مع عدم ظهور الفسق فان الاصلاح ترتب حكما الشاهد على

زوال الحسن الظاهر فيستصحب بقوله بالاصل **واما في الثاني** فلان الشك في المقابل في تحقق الشرط وعدمه بعد القطع بالشرطية حتى يقال ان الشك

في تحقق الشرط يقتضي الشك في تحقق المشروط بل الشك انما هو في الشرطية بعد القطع بتحقق الشيء فانه لا الاسلام مع عدم ظهور الفسق متحقق

كونه شرطا يقينيا ولكنك تدعي اعتبار شيء زائد على القدر المتيقن عليه بينهما وبينا في العدالة وهو الملكة ولا ريب ان الاصل عدم الاشتراط ولان

هذا القدر الذي هو شرط بالاتفاق من الطرفين فيما نحن فيه مثل ما لو شك في اشتراط الايمان في الراوي بعد القطع باشتراط الاسلام وتحققه فكما لا يصح

ان يقال اصالة ان الشك الواقع في اشتراط الايمان شك في تحقق الشرط بعد القطع بالشرطية وكذا فيما نحن فيه فلا دفع لهذا الكلام **واما في الاول**

فلانه يعارض بما قررنا من الاصل في من سبق له الملكة ثم زالت قلنا اما قولك ان الظن انما هو في الموضوع الصرف وهو غير حجة ثم في هذا المقام

مما بان الشك انما هو في الشرطية لا في تحقق الشرط فهو مسلم وكذا قولك بان هذا الصنف معارضة باثبات العدالة مسلما انهم لكن ما ثبت الصلاح

لان الظن الشخصي معتبر لا ان ورده اغلب لكن وان الشهرة لا معه انهم واما قولك معارض باصل عدم ترتب الاحكام واصل حرمة العمل بما وراء العلم

مع ما قررناه من استصحاب قول المثبت للملكة فهو مسلم لكن هذا الاشتراط دليل وارد لا بها كون الاصل الاولى هو ما ذكرناه من

هذا الاغلب فظهر ان الاصل الاولي هو حجية الاصل عند الاعتبار **واما في** المقيس كان يكون هنا ما دلا قاعدة في مقام من المشار اليه منشؤ الاسلام

كان هو دليل على جواز الاقتداء بكل احد فهو مقدم به لكنه دليل وارد انه وتحاسب لان الاصل الاولي هو ما ذكر بل هي ادلة اجتهادية على

الاصل الاولي منها الشهرة العظيمة العنه مع عدم الاجماع بل في نوادر الحقق الاجماع من لا نهاية على عدم كون العدالة المعتبرة هي ظهور الاسلام

وفقد ظهور الفسق **ومنها قوله تعالى** ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا على ان المراد من الفاسق الفاسق الواقعي ومن النبأ الاعم من الشهادة

وغيرها **وقيل** لان وضع اللفظ الفاسق لو اريد منه هو الفاسق الواقعي الظاهر بالمعنى الاعم فيكون مجهول الحال

مندرجا في المفهوم **ثانيا** ان المتبادر من النبأ غير الشهادة وان سلمنا كونه في اللغة موضوعا للاعم منها ومن غيرها الا ان ثبت الاجماع المركب

فهنا نزيد لنا بان يقال اذا ثبت من الاية لزوم التبين عن نبأ المجهول الحال في غير الشهادة لزم فيها ايضا لان كل من عمل بخبره عليه وكل

من نفاه نفاه مطلقا ومنه ان الكلية من الطرفين ثم فان الشيخ عمل بنبأ مجهول الحال في الشهادة لا في غيرها ولا يحتاج من فوق التبين فحجية نبأ مجهول

الحال في الشهادة لا في غيرها الشهادة ادعى عن تكذيب ذلك لان هذا الكلام مما انما هو لاجل التحرز عن تكذيب فان لم يتبين المخبر

عن الكذب بان نعلم منه لا لاجل كونه مجهول الحال عدالة لم يهمل بحجية نبأ مكم وانهم من لا عامل عمل بنبأ مجهول الحال في غير الشهادات

لا ابنه فضه فقد الاجماع المركب من الطرفين وفي الاثر الثاني ولكن يمكن اثباته بعد التسليم هذه وحدها الاثر بالاولوية ان النبأ مطلق

الشامل للموضوعات وغيرها باشهود المضيفات اللغة بلا اختصاص لجنسه وربت به فيها ان عدم جواز العمل به مع مجهول الحال في المعينه

التي يكون لسانه فيها في شهادة منه عدم جواز العمل بنبأ في جواز الشهادات الاحاد الى بلا اشكال من عالم العجب ساه محمول الحال في مورد

الشهادة فالنهاية ومن هنا ذلك مطلقا **وثالثا** ان سلمت ان المراد من الفاسق هو الفاسق النفس الامري ومن النبأ الاعم من الشهادة وغيرها

فان الاية عدم قبول خبر مجهول الحال من باب المقدمة لكن يقولون ان الظاهر في المفهوم انهم انما يلتفت بالنفس الامري وفيه ان العمل بما شك في الامن

شهود

في مجهول الحال الذي ظاهره الاسلام تنبيه

في بيان ان الظاهر زوال العدالة بظهور الفسق المعنى الاسلام وعدم ظهور الفسق

في بيان العدالة

المفهوم فدار الامر بين الواجب والحرام وتعيين احدهما يحتاج الى دليل به فما وجه التعيين **فان قلت** تعارض المفهوم والمنطوق والاخير اقوى
قلنا ان الحجية للمنطوق انما تسلم اذا كان الاجمال في المراد لا في المقصد كما فيما نحن فيه الا ان يقال ان المنطوق ارجح لاعتضاده بالاصل الثابت
فيكون اقوى ولا يكون ذلك تمسكا بنفس الاصل ابتداء بل بالدليل الاجتهادي المعتضد بالاصل **ومنها قوله تعالى** واشهدوا ذوي
عدل منكم فان المراد من العدل هنا ليس هو الاستواء لانه غير مناسب للمقام ولا الحسن الظاهر والصلاح لعدم كونه معنى العدالة لغة وشرعا اما
لغة فواضح واما شرعا فلما مر من ان العدالة في عرف المتشرعة هي الملكة فيمتنع ما كان العدالة عند المتشرعة هو ذلك لكان في الشرع ايضا كذلك
فالمطلوب ثابت والا بان كان معناها شرعا حسن الظاهر مثلا لزم نقل الثاني والاصل عدمه مع انه يستبعد كون اللفظ من المعنى الشرعي منقولا الى المعنى
الموجود عند المتشرعة في تلك الازمنة القليلة فاذن يكون الامر دائرا بين ان يكون المراد من العدل خلاف الظلم او الملكة فان كان الثاني فهو المطلوب
وان كان الاول فان كان المراد من الظلم اعم من الظلم للنفس من الظلم للغير فالمطلوب ايضا ثابت لان من لا يظلم نفسه ولا غيره فهو عادل بالملكة ثم وان كان
المراد هو الظلم للغير كما هو ظاهر الظلم لزم تخصيص الاكثر لان الاغلب من غير الظالم للغير هو الفساق وبالجملة الظاهر من العدل في الاية غير المعنى اللغوي
فلا بد من حمله على المعنى الحقيقي عند المتشرعة اي الملكة **فان قلت** ان الاية دلت على لزوم الاشهاد من ذوي العدل وهو لا يناسب صحة قبول
قول غير العدل كما هو محل الكلام **قلنا** ان الظاهر من الاية ومن الامر بالاشهاد من ذوي العدل ان يكون توصليا بمعنى توقف قبول
الشهادة عليه لا لمجرد الاشهاد منه تعبدا مع كون غيره ايضا مقبول القول ولكن يمكن ابطال هذا الدليل لانه يحتمل ان يكون الخطاب بهذا الخطاب
الموجود في الاية ايضا فيكون العدالة شرطا وتكون الاية تامة الدلالة على المطلوب ويحتمل ان يكون المخاطب بالاشهاد من له الحق فيكون الامر
للارشاد فيكون الاية اعم من المدعى لاحتمال ان يكون الفائدة عدم سماع شهادة غير العادل حتى يكون ردا على الشيخ ولاحتمال ان يكون الفائدة
عدم كون غير العادل مظنونا من الكتمان حتى لا يكون دالا على المطلوب هذا ولكن الظاهر ان هذا الكلام كلام وجيه لو لم يكن المقصد منه تنبيه المخاطبين
لكن المقصد يكشف عن المخاطب لا نحو الاية الشريفة واذا اطلقتم لنا فيكون المخاطب المطلق فيكون الامر اما ارشاديا او توصليا فيثبت اشتراطها
في الطلاق لا تسمع الا من العدل ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **ومنها قوله تعالى** واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان ممن ترضون وجه الدلالة ظاهر لانه لا يؤمن نحو بعض الكذب بما يرضى من له الحق بشهادته فلا دلالة لنفي قوله ممن ترضون على
المطاعن في اشتراط العدالة لانا نقول ان الرواية موجودة على ان المراد ممن ترضون دينه وامانته وصلاحه وعفته وتيقظه فيما يشهد به
وتحصيله وتمييزه فما كل صالح مميز ولا كل مميز محصل صالح والرواية وان كانت مرسلة لكنها منجبرة بالعمل وتوهم ان القيد اعني قوله ممن ترضون
مختص بالجملة الاخيرة كما في الاستثناء المتعقب للجمل ايضا مدفوع بالاجماع المركب في خصوص المقام مضافا الى ظهور رجوع القيد في الاية
الشريفة الى الجميع ما تقدم ومنها الاخبار الكثيرة مثل ما في الرياض عن مولانا الحسن بن علي العسكري في تفسيره عن ابائه عن علي ع قال كان رسول
الله اذا تخاصم اليه رجلان قال للمدعي الك حجة فان اقام بينة يرضى بهما ويعرفهما انفذ الحكم على المدعى عليه الى ان قال واذا جاء بشهود لا يعرفهم
بخير ولا شر بعث رجلين من خيار اصحابه يسأل كل منهما من حيث لا يشعر الاخر عن حال الشهود وقبائلهم ومحلاتهم فاذا اثنوا عليهم الى ان قال وان
كان الشهود من اخلاط الناس غرباء لا يعرفون ابدا على المدعى عليه فقال ما تقول فيهما فان قال ما عرفنا الا خيرا غير انهما قد غلطا فيما شهدا
علي انفذ شهادتهما وان جرحهما وطعن عليهما اصلح بين الخصمين واحلف المدعى عليه وقطع الخصومة بينهما وجه الدلالة ظاهر واحتمال
كون الشهود مجهول الاسلام مدفوع بانه لو كان الامر كذلك لكان اللازم على المعصوم الفصل بين المسلم والكافر مضافا الى ان مجهول الاسلام
ظاهر الاسلام لانه اغلب فلا يحتاج الى الفحص عنه فتأمل على ان في تتمة الخبر من اخباره ايماء على ان مجرد الاسلام غير كاف واورد على تلك الرواية
وجوه الاول ان الرواية صريحة في مدعى الشيخ لان لفظ الخير في قوله لا يعرفهم بخير لانه نكرة وهي في سياق النفي تفيد العموم فالمعنى لا يعرف
منهم شيئا من الخير ولازمه عدم معرفة صلاحهم واسلامهم ايضا لانه خير ايضا بل من اعظم الخيرات فيكون مورد الرواية مجهول الاسلام وفيه
ان الظاهر من قول القائل عرفته بخير ان اغلب موارده خير لا يقال هذا الكلام فيما عرف منه خير واحد وان كان هو الاسلام الذي هو من اعظم
الخيرات واذا كان معنى هذا الكلام عرفا هو ما ذكرنا فاذا ورد عليه النفي يكون المستفاد منه نفي هذا المعنى الظاهر عند الاثبات فيكون معنى
لا اعرفه بخير لا اعرفه بكون اكثر موارده خيرا ولا ينفي مطلق الخير حتى مثل الاسلام والحاصل ان الظاهر من الخير في خصوص الخبر هو ما وراء
الاسلام **فان قلت** النكرة في سياق النفي موضوعة لغة لعموم السلب وحمله على سلب العموم كما ذكرت خلاف وضعه ولئن سلمنا ان
العرف كما تقول من حمله على سلب العموم لقلنا انه يتعارض حينئذ العرف واللغة والاخير مقدم قلنا ان ... فالمعنون بعدم العرف بين زماننا
وزمان النبي فيحمل عليه كلام النبي لا على اللغة وما قلنا من تقديم اللغة على العرف انما هو في الافراد بان لا في التراكيب والشاهد هو القطع
بعد العرف الثاني ان غاية ما يستفاد من الرواية مطلوبية الفحص والتجسس لا كونه لازما فلعله كان من باب الاستحباب فيه ان الظاهر من الرواية

فصح على المدعى عليه

في بيان العدالة

هو المطلوب به مطريقاً الالزام لان مدلول منه ع على ذلك كما ظهر من قوله ع كان رسول الله ظاهر في اللزوم ولان تعطيل الاحكام وتعويقها
في الفحص كاشف عن الوجوب ايضاً ولان سؤاله ع احوال الشهود عن المدعى عليه يشهد بذلك لان اصلاحه بين الخصمين واجرا الصلح بينهما
اذا لم يتبين حال الشهود شاهد عليه **الثالث** انا سلمنا لزوم الفحص عليه ولكن لزومه علينا من اين وهذا لزوم علينا ثابت
بالادلة الاشتراك وقد مضى ذكرها **ومن جملة الاخبار** ما رواه في الفقيه والاستبصار مع صحة السند في الاول عن ابن ابي يعفور
عن ابي عبد الله ع بم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم قال فقال ان تعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن
والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليها النار من شرب الخمر والزنا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف
وغير ذلك والدلالة على ذلك كله ان يكون ساتراً لجميع عيوبه الى ان قال ولا يتخلف عن جماعتهم الخ وجه الدلالة انها دالة على عدم كفاية
ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق صدراً وذيلاً اما الصدر فلظهوره في كون العدالة المعتبرة الملكة واما الذيل فلان قوله والدلالة
على ذلك الخ لو لم يكن ظاهراً في الملكة فلا اقل من ظهوره في حسن الظاهر وهو كاف في رد الشيخ لا يقال ان ما ذكر مبني على كون الرجل
المسلمين وهو محل تامل لانا نقول الظاهر ذلك لما بملاحظة سؤال السائل وعدم ما المسؤول عنه حيث ان المسلم كان اعلم سلمنا كون الرجل
اعم من المسلم لكن الجواب اعم ولعل في الجواب يقبل فترك الاستفصال يفيد العموم **وان قلت** تلك الرواية لا دلالة لها على المطلوب
لكونه حجة اولاً باب في السند من هو واقفي فلا عبرة بها وثانياً ان لفظ المسلمين في الرواية جمع محلى باللام وهو حقيقة في الاستغراق الجميع
والعرفي ايضاً كقولك جمع الامير الصاغة ولفظ البين ظرف ومن المعلوم انه لو نسب الظرف الى ان يحصل كل منها البعض في الظرف كان
الاخير عاملاً لانه اقرب فمقتضى القاعدة حمل المسلمين على الاستغراق لانها الحقيقة وجعل الظرف متعلقاً بالعدالة لانها
اقرب ح لا يدل الرواية على رد الشيخ لان السؤال انما هو عن معنى العدالة المعتبرة بين المسلمين بحصول التميز بين معنى العدالة عندهم وعند غيرهم والجواب
يكون عن هذا السؤال لا عن مطلق العدالة المعتبرة حتى يكون رداً على الشيخ ولو سلم عدم كون الرواية ظاهرة فيما ذكرنا فلا نسلم الظهور فيما
ايضاً فطرق الاجمال وسقط الاستدلال وثالثاً لما سلمنا دلالة الرواية على كون ستر جميع العيوب كاشفاً عن العدالة كما يفهمه الرواية لا لمجرد
عدم كاف لان ثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه الا اذا قيد الحصر ولا حصر في الرواية لان الحصر اما يتأتى من تعريف المبتدأ وهو قوله والدلالة
على ذلك الخ فهو في محل المنع واما يستفاد من جهة السكوت في معرض البيان وفيه ان المقام مقام الاجمال لا البيان بل السائل غرضه بعد ما عرف
العدالة ذكر المذكور وجه وليس كذلك فيكفي الجواب على وجه ما نعرف به العدالة اذا سلمنا افادة الرواية الحصر لكنها مخالفة للاجماع لانعقاد الاجماع
على كفاية شهادة العدلين في اثبات العدالة فلا بد اما من نفي الرواية على ظاهرها من الحصر والقول بان ما خرج خرج بالدليل وبقي الباقي
مندرجاً في الحصر حتى يتم المطلوب واما من القول بان المقام ليس مقام البيان بل مقام الاجمال فلا يتم الدلالة ح واذا جاء الاحتمال حصل الاجمال
وسقط الاستدلال ورابعاً ان الرواية مخالفة للاجماع بظاهرها كما انه يعتبر فيها لا تتحقق الا بالتعلق عن جماعة المسلمين فقد حكى عن بعضهم
وليس كذلك فلا بد من الحمل على خلاف الظاهر وهو مستلزم لحصول الاجمال وخامساً ان صدر الرواية متناقض لذيلها لان الصدر يدل على العدالة
عبارة عما اشتمل عليه الصدر من غير تخلية للتخلف عن جماعة المسلمين فهذا تناقض قلت مثل ذلك لوجوه لفك **اما الاول** فلان
السند احد الكافي صحيح باعتراف الخصم وهو كاف وعلى فرض عدم الصحة معتبرة بعمل الاصحاب في رد الشيخ **واما الثاني** فلان له ان لفظ
متعلق بقوله يعرف وان كان مقتضى القاعدة تعلقه بالعدالة **واما الثالث** فلانا نقول ان السائل انما سأل عن الاحتياج للوقوف على العدالة
المعتبرة والمراد لكان اللازم عليه اختصاصها بالذكر لان ذكر الفرد الاكمل يفيد مفهوم التابع ايضاً مع عدم كونه في الاستدلال بل
افادة الحصر من الصدر والذيل ولنا ان ندفع الرابع بالتزام القول بانه خرج ما خرج من تحت العموم وان العام المخصص حجة في الباقي مع ان
ان الرواية دلت على ان ستر العيوب دليل على العدالة ولا ريب ان معرفة كونه ساتراً كما يمكن بالعلم الوجداني كذا يمكن بالعلم الشرعي والشهادة علم شرعي
فلا يخرج من تحت الرواية شيء **واما الخامس** فلانا نلتزم القول بانه خرج ما خرج كما مر عن السائل يجب جمع التناقض فيها لان
الذيل كاشف عن الصدر وثانياً نقول ان التناقض انما يكون مضراً لو تمسكنا بالرواية في اثبات العدالة المعتبرة ثم لو تمسكنا بها في رد الشيخ
فلا يضر التناقض لانه يتحقق في التقييد والذيل على ان العدالة المعتبرة غير ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق بالجملة الرواية ناصة في الملكة **ومن**
جملة الاخبار قوله ع من ولد على الفطرة وظهرت منه الصلاح شهادته ومنها غيرها للحتى دعوى نقل تواتر ما تفيده ولكن يحصل
الظن القوي ببطلان قول الشيخ ولكن الاشكال في انه هل يكفي الظن في المقام حتى يكون تلك الاخبار دالة مستقلة ام لا بد من العلم فيكون
تلك الاخبار الظنية مؤيدة للاصل الذي اسسنا لا ادلة مستقلة وتظهر الثمرة فيما لو عمل بعض بالاخبار الاخبار لها فيقبل ... ح
مع المسألة ليست من الموضوعات الصرفة لان النزاع انما هو في الحكم الكلي الشرعي لانه نفهم العدالة في الخارج وليست من الموضوع المستنبطة ايضاً لان

في بيان العدالة المعتبرة في الشرع

الفصل في بيان مسئلة العدالة من رسائل اصول

النزاع ليس في معنى لفظ العدالة بل في العدالة المعتبرة عند الشارع مع قطع النظر عن معنى اللفظ وليست من الفرعية ايضا لانها ليست من عوارض
الفعل الظاهري من المكلف وليست من الاصولية ايضا لانها ليس من عوارض الادلة ولكن التحقيق التبعيض بان يقال ان العدالة المرتبطة باحوال
الرواة من المسائل الاصولية لانه بحسب التحليل عبارة عن انه هل الرواية التي رواها الاشرار حجة ام لا وذلك من المسائل الاصولية والعدالة
المرتبطة باحوال الشهود وامام الجماعة ونحوهما من المسائل الفرعية لانه بحسب التحليل يرجع الى انه هل يجوز الاقتداء بمن ظاهره الاسلام مع عدم
ظهور الفسق ام لا وتلك مسئلة فرعية فمقتضى هذا التفصيل التفصيل في حجية الظن بين الاول والثاني ولكنه خلاف الاجماع لان من عمل
بالظن في هذه المسئلة عمل مطلقا ومن لم يعمل لم يعمل مطلقا فالتفصيل خرق للاجماع المركب فح نقول ان جاز العمل بالظن في العدالة المرتبطة باحوال
الشهود وامام الجماعة ونحوهما للدليل الرابع جاز في غيرهما ايضا للاجماع المركب **فان قلت** يمكن قلب الاجماع المركب ويقول لا يجوز العمل
بالظن في العدالة المرتبطة بالرجال للاصل نظرا الى كون المسئلة اصولية ثم في غيرها بالاجماع المركب **قلنا** انك اما ان تقتصر في التعدي
بالاجماع المركب على تلك العدالة وتتعدى الى غيرها من المسائل الفرعية فنقول بعدم حجية الظن في مطلق الفرعيات بالاجماع المركب فيلزم الانسداد
مفصلا في الظنون الفرعية وخارق للاجماع المركب وعلى التعدي يكون خارجا من الدين كما مر **فان قلت** ان لم يدل الدليل على حجية الظن
بالمقدمات الثلث ولم تدل الا على حجية الظن في الجملة وفي التعميم لا بد من ضم مقدمة اخرى من اجماع مركب او ترجيح بلا مرجح اما الترجيح بلا مرجح فلا
يجري هنا لان القول بحجية الظن في مسئلتنا هذه ملزوم لارتكاب خلاف الاصل في الاصل والفرع معا بخلاف غيرها فانه ملزوم لارتكاب
خلاف الاصل واحد في الفرع فقط ولا ريب في مرجوحية الاول بالنسبة الى الثاني فالترجيح بلا مرجح واما الاجماع المركب فلا يجري ايضا لمنع تحقق
هذا الاجماع المركب **قلنا** اما عدم جريان قاعدة الترجيح بلا مرجح فمسلم لكن الاجماع ثابت واعلم ان الشيخ استدل على مطلوبه بوجوه منها الاجماع
الذي ادعاه على ذلك فانه نقل عنه انه قال ان البحث عن عدالة الشاهد وغيره لم يكن في زمن النبي وصحابته ومتابعيه وانما حدث في زمن شريك
عبد الله وهو من قضاة العامة ولذا احمعنا لعلماء في جميع الاعصار والامصار على عدمه وفيه ان الاجماع المذكور بالنسبة الينا منقول لا حجية فيه
الا اذا حصل الوصف وهو غير حاصل سيما مع ملاحظة ذهاب المعظم حتى ان ناقله في بعض مصنفاته على خلافه هذا اذا عملنا بالاجماع المنقول
من باب الوصف واما على مذهب العاملين من باب التعبد فلم يجد عليه دليلا لا ان يقال انهما الاستقراء في الاجماع المنقول ولو سلمنا الانصراف قلنا
ان المتبادر منها حجية الينا الذي ادلى الوصف لا مطلقا ولو سلمنا لقلنا انه معارض مع الاجماع الذي نقله المحقق في نج وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة
والاخبار والآيات ومنها **قوله تعالى** واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان الآية مطلقة تشمل مجهول الحال خرج معلوم الفسق بالاجماع وبقي الباقي
وفيه اولا ان ذيل الآية مقيد للاطلاق كما مر الا ان يقال ان الاستثناء المتعقب للجمل لا يرجع الى الجميع لكنه مثبت لمذهب الشيخ فانه يقول برجوعه
الى الجميع **وثانيا** انه معارض مع قوله واستشهدوا ذوي عدل منكم وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة والاجماع المنقول والاخبار والاصل مع
هذا مقيد وذلك مطلق فيحمل المطلق عليه ومنها الاخبار الكثيرة منها ما روي عن الصادق عن علقمة ولفظه او مضمونه انه قال **قلت** للصادق
اخبرني عمن يقبل شهادته وعمن لا يقبل قال كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته **قلت** اتقبل شهادة المعترف بالذنب فقال يا علقمة لو لم
تقبل شهادة المعترفين بالذنوب ما قبلت شهادة الا شهادة الانبياء لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينيه يرتكب ذنبا او يشهد عليه
بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر وشهادته مقبولة وان كان في نفسه مذنبا فهي دالة على كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
وان كان فاسقا في الواقع فان ذيل الرواية صريح في ذلك **وفيه اولا** ان السند ضعيف والوصف غير حاصل منه فليس بحجة **وثانيا** انها
مطلقة لدلالتها على قبول شهادة من لم يظهر منه الذنب ولا يخفى ان عدم رؤية الذنب منه يمكن ان يكون مع المعاشرة وبدونها والاخبار
السابقة مقيدة بصورة عدم رؤية الذنب مع المعاشرة كما يشهد به قوله والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولا يثبت معرفته كونه
ساترا لجميع عيوبه من غير المعاشرة غير ممكن عادة فاذن لا بد من حمل المطلق على المقيد لان دلالة المقيد اقوى **وثالثا** سلمنا سند الرواية
وان دلالتها اقوى من سائر الاخبار ايضا لكن سائر الاخبار مع ذلك ارجح للمرجحات الخارجية من الاعتضاد بالشهرة ومن كثرتها عددا ومن اعتضادها
بالاصل ومن مطابقتها للكتاب ومن اعتضادها بالاجماع المنقول ومنها صحيحة حريز عن الصادق في اربعة شهدوا على رجل محصن بالزنا
اذا كان اربعة من المسلمين لا يعرفون بشهادة الزور اجيزت شهادتهم جميعا الى ان قال وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين
بالفسق وجه الدلالة انها دلت باطلاقها على قبول شهادة من لم يعرف بالفسق وعدم قبول شهادة المعروف بالفسق سواء كان الفسق بكذب او
امر غيره وان كان مقتضى السند قبول شهادة المتحرز عن الكذب فقط وان كان متجاهرا بالفسق كما يشهد بذلك الاطلاق قوله لا يعرفون بشهادة
الزور اي الكذب لكن الذيل قيد بما ذكر وفيه ان الاطلاق في الاخيرين في الروايات السابقة وارد مما ايضا ومنها ما ورد في شهادة الذي يلعب
من انه لا باس بها اذا لم يعرف بفسق ومنها غير ذلك والجواب هو الاجوبة السابقة **ثم اعلم** انا بعد ما قلنا بكفاية شهادة عدلين في العدالة

في ذكر بعض الاخبار

في بيان بعض الاخبار في العدالة بمعنى الفسق

في بيان العدالة

وعدم كفاية ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق وهل الظن بالملكة الحاصل من المعاشرة كاف في الحكم بالعدالة ام لا مقتضى الاصل ذلك ومقتضى الدليل نعم اذ لولاه لزم تعطيل الحقوق والاحكام واختلال النظام لاجل ان ذي الملكة قليلة جدا فضلا عن المعلوم اتصافه بالملكة فلا يمكن العامل العمل بقوله للعلم بانه ذو ملكة الا في غاية الندرة فلا بد من كفاية الظن حذرا من التعطيل والحاصل ان من علمنا انه لو فتشنا بحيث امكن لنا العلم بالملكة او الظن المتاخم للعلم بها او الظن الشخصي الذي لم يبلغ الى حد المتاخم بالعلم ولكن الظن الفعلي انه حاصل من المعاشرة ام لو الظن الطبعي من ذي الظن الشخصي لعروض مانع عنه او لم يحصل شيء حتى الظن الطبعي ايضا فتلك صور خمسة محل الكلام في الاولين منهما واما **الثالث** منها فهي ايضا معتبر شرعا وان اقتضى الاصل عدمه لان الاصل في كل ظن عدم الحجية سيما ان هذا الظن من الظن في الموضوع الصرف وقد عرفنا ان الظن في الموضوع الصرف ليس بحجة مع ذلك ولكن حكمنا بحجيته في المقام لوجهين **الاول** العقل القاطع لان عدم اعتبار هذا الظن يستلزم تعطيل الحقوق من الاموال والدماء وتعطيل النظام بل المراد من ان المعاشرة اما اختبارية واما اتفاقية لا سبيل الى الاول لان المعاشرة الامتحانية لابد فيها الفحص والتجسس عن احوال المسلمين **وقد قال الله تعالى** ولا تجسسوا وورد على حرمة التجسس اخبار كثيرة مضافا الى ان الحامل على حمل فعل المسلم وقوله على الصحة وان مؤدى هذا الاصل ليس الا اثبات الصحة والمدح فضلا عن الظن بالصحة فتعين الاخير اعني المعاشرة الاتفاقية ولا ريب في عدم حصول العلم بالملكة ولا الظن المتاخم بالعلم من تلك المعاشرة سيما في المعاشرة الاتفاقية لكن الواقع في اكثر الناس بين الناس المعاشرة الاتفاقية التي لا يحصل منها العلم ولا الظن القوي المتاخم بالعلم بالملكة اللهم الا ان يدعى وجود المعاشرة الامتحانية ولا ريب انه مستلزم للعسر والحرج سيما في الشبهة في الحكام الثاني النقل الساطع وهو الايات والاخبار الكثيرة كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر من العدل هو العدل المعتقد **وان قلنا** بوضع الالفاظ للامور النفس الامرية ومعه لا ريب في كونه مظنون الملكة مظنون العدالة ومعتقد العدالة وكقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الى قوله ممن ترضون وذلك لان المرضي عند الكذب من يرضى بانه فضلاء عن مظنون الملكة وكقوله في صحيحة ابن ابي يعفور والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه على كونه المتبادر من الساتر هو المعتقد ستره وكقوله فيما سئل عن شهادة المكاري والجمال والملاح فقال لا باس بشهادتهم اذا كانوا صلحاء الى غير ذلك من الاخبار **واما الرابعة** من الصور فلا يخلو اما ان يكون المانع من حصول الظن الشخصي هو القرائن الخارجية واما ان يكون هو الغلبة النوعية اي غلبة الفسق وعلى الاول اما ان يكون القرينة الخارجية سببا للظن بعدم الملكة واما ان يكون سببا لحصول الشك المساوي طرفاه وعلى التقديرين لا يعتبر تلك العدالة للاصل مضافا الى فقد حصول الظن بعد الملكة الى قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ الاية وعلى الاخير فهي لا يخلو من الصورتين المذكورتين وعلى التقديرين تلك العدالة معتبرة لوجهين **الاول** العقل القاطع لان المعاشرة الاختبارية فقد عرفت فقدانها والمعاشرة الاتفاقية لا يحصل منها غالبا الا الظن الطبعي لا الشخصي ولا العلم فلو لم يعتبر تلك العدالة لزم الاختلال **الثاني** الايات والاخبار المتقدمة لا سيما صحيحة ابن ابي يعفور وقوله ممن ترضون **فان قلت** ان الذي يظهر مما ذكرت من لزوم الاختلال عند الاقتصار بالصورة السابقة في العدالة هو لزوم التعدي من الصورة السابقة الى تلك الصورة ويحتمل ان يكون هذه الصورة العدالة المعتبرة بكلا قسميها ويحتمل ان يكون هي القسم الاول منها اعني ما كان المانع من حصول الظن بالقرينة الخارجية ويحتمل ان يكون هو القسم الاخير منها اعني ما كان المانع عن حصول الظن فيه هو الغلبة النوعية فما وجه الترجيح بعد احتمال الكل **قلنا** المرجح لما ذكرنا هو الاجماع القاطع لان كل من تعدى الى الصورة الرابعة قال بحجية القسم الاخير منها فكل من قال بحجية القسم الاول منها قال بحجية القسم الاخير من دون العكس فهذا هو المرجح الاخير لانه القدر المتيقن وايضا نقول ان الغلبة النوعية مشتركة بين القسمين الا ان القسم الاول فيه امر زائد وهو القرينة الخارجية دون القسم الاخير فهذا مرجح اخر **فان قلت** انك اذا تعديت من الصورة السابقة الى القسم الاخير من هذه الصورة فلم ما اقتصرت على صورة الشك المسبب عن الغلبة النوعية بل تعديت الى صورة حصول الظن من تلك الغلبة على عدم الملكة ايضا مع ان مقتضى الاصل هو عدم التعدي **قلنا** نعم لكن لو اقتصرنا على المشكوك لعلم تعطل المظنون من هذا القسم لزم ما لزم اولا **فان قلت** انه لا يلزم من ذلك هو تعطيل الحقوق والاموال وهو الحكم بكفاية تلك الصور المذكورة لاثبات العدالة لكن في باب الشهادات لا في غيرها الا بالدليل لا يجري في غيرها **قلنا** الاجماع المركب بين الشهادات وغيرها يكفينا واما في الصورة الخامسة فلا يخلو اما ان يكون هناك مزية الظن او يساوي خالها في نفسه واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول فلا اعتبار لعدالته لما مر مضافا الى الاولوية القطعية بالنسبة الى القسم الاول من الصورة الرابعة التي كان الظن الطبعي منها موجودا وان كان الثاني فيثبت تلك العدالة للوجهين السابقين من العقل والنقل ثم اعلم ان المعاشرة على قسمين معاشرة يمكن الشخص منها ارتكاب المعاصي لاجتماع اسبابها ومع ذلك لم يرتكب ومعاشرة ليست كذلك ولم يكن المعاشرة كالعلم بالنسبة الى المستفتي ولو بمكان القسم الاول من المعاشرة كانت حجية صورها الخمسة المذكورة لان العدالة المتيقن هو كفاية القسم الثاني ايضا ولو لم يحصل القطع من المعاشرة في الاغلب انما هو من القسم الاخير ولو لم يعتبر لزم ما لزم من العسر خصوصا النسبة لمقلدينا

في كفاية حسن الظاهر الكاشف عن الملكة وحصول الظن بالملكة في الحكم بالعدالة

في تعيين العدالة وحصول الظن بالعدالة

تصحيح

في مسئلة العدالة



والحكام والاخبار الينة منطبق ظاهرها على ذلك لا نصرافها الى الاغلب لكن هذا عين ما ذكره الشيخ لان المفروض اشتراط العلم او الظن بالستر فالت
لزوم العسر والحرج والاختلال مسلم فيما ذكرت من الدليل في تلك الصورة لكن بعد ذلك نقول ان العسر والحرج منفي اذا لم يكن العباد بانفسهم جعلوا العسر على
انفسهم وكان سبب لزومه خارجا عن اختيارهم وههنا ليس كذلك لان العسر والاختلال مسبب عن غلبة الفسق والاشخاص مرومون بترك الملكة ومعلوم
الملكة ولا ريب ان الفسق اختياري صادر عن المكلفين وهو حاصل باختيارهم والا لم يؤمروا بتركه ومع ذلك فهم ضيقوا على انفسهم ولا يوجد
منهم من يتصف بعدالة الا نادرا من اجل سوء حظهم وليس هذا العسر الحاصل في الاقتصار على معلوم الملكة مسببا عن ارادة الله تعالى حتى ينفيه اوله
العسر فنقول انهم مأمورون بالعدالة المعلومة ومع ذلك قد اساؤوا نفيا النظم والعسر انما نشأ بينهم ولا دليل على نفيه قلنا اولا ان هذا الكلام لا
يتم في الايتام والمجانين ونحوهم في الملكة لانهم ليسوا سببا للمحذور المذكور وكون السبب هو الفساق من نوعهم غير مجد الا ان يدعى ان المفروض
كون السبب بفسق الشخص او نوعه فلا يجري في حق تلك الاشخاص التعدي من معلوم الملكة الى الصورة المذكورة وفي غيرهم يتم الامر بالاجماع المركب
وثانيا ان ذلك يتم فيما لو كان كل من المكلفين سببا مستقلا للمحذور المذكور وليس كذلك لان كل واحد منهم جزء السبب وجزء السبب غير السبب
كما لا يخفى وثالثا ان القبح فيما قبح ينشأ من تعطيل الحقوق وقبح ينشأ من اختلال النظم والقبح المسبب عن فعل العبد انما هو الاول لا الثاني
نعم الثاني مسبب عن الاول وبالجملة من المعلوم تعلق غرض الحكيم على الاطلاق على نفي اختلال النظم واعتبار العلم بالملكة ينافي العرض ولا يجتمع معه
ثم انه لا اشكال في ان من ذكر عدالة وعدالته معتبرة فهل يكفي المزكي الواحد في الحكم بالعدالة مطلقا المفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق او لا بد من اشتراط
الاثنين مطلقا للاصالة الذي مرام التفصيل بين عدالة الراوي فالاول وعدالة غيره فالثاني فيه احتمالات واقوال حسب تلك الاحتمالات ولعل الانظر
التفصيل في الجزء الاخير من مدعا الى الاصل وفي الجزء الاول منه اعني كفاية الواحد في عدالة الراوي الا ان المناط في المشروط اعني القبول انما هو العدل
الواحد فلا بد ان يكون المناط في الشرط اعني العدالة هو الواحد ايضا لئلا يلزم زيادة الفرع على الاصل وايضا الظن بعدالة الراوي الحاصل من
العدل ملازم للظن بصدق الرواية وهو ملازم للظن بالحكم الفرعي الذي يكون الظن فيه حجة الا ما اخرجه الدليل ولا مخرج لهذا الظن من تحت
القاعدة هذا وتحقيق الكلام هنا ان القائل بكفاية الواحد اما يقول بذلك لاجل كونه من الاسباب الشرعية او لاجل عبرة الدليل وهو كونه من باب
الظن ان كان الاول فعليه انه لا دليل عليه من الكتاب ولا السنة ولا الاجماع ونحوها اما الكتاب فلان ما فيه من الايات لا دلالة لها على المطلب اما
قوله تعالى واستشهدوا فلا ريب في ورودها في الاحكام والتعديل على المناط بقبول الشهادة المستفاد من الامر هو العدلين لا العدل الواحد واما
اية النبأ فابة الكتاب فلا دلالة فيها اصلا وكذا اية النبأ لانها لا تنصرف الى الشهادة بل نقول ان النبأ لا يصدق على الشهادة فالصدق كما لا وثانيا ان انصرف
واما السنة فليس فيها ما يدل على المطلب وكذا الاجماع مفقود كيف والمعظم على التفصيل واما العقل فحكم بقبول الواحد اما من اجل ان اعتبار المزكيين
فيلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم فهو تم واما من اجل ان قول المزكي الواحد يفيد الظن كقول المزكيين فترجيح احد الظنين على الاخر مع تساويهما
ترجيح بلا مرجح ففيه ان المفروض اعتبار قول العدلين من باب السببية لا الظن وان كان الثاني اعني الحجية من باب الظن لا السببية ان حجية الظن مطلقا مم بل المحقق
التفصيل بين الراوي وغيره ثم ان هذا الظن هل هو من الظنون المعتبرة ام مندرج تحت كلية الظن الحق الاخير لادلة التفصيل نعم فطهرها مضا
ان قول المزكي الواحد كان في الرواية لاستلزامه الظن بالحكم الفرعي ولا يكفي في الشهادة للاصل فان قلت ان التعديل شهادة وكل شهادة يشترط فيها
اثنان قلنا الصغرى مسلمة وكلية الكبرى ممنوعة فان قلت ان منطوق قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ يقتضي حجية قول هذا الراوي الذي زكاه عدل واحد قلنا
اولا ان ما ذكرت مبني على كون المتبادر من الفاسق الفاسق النفس الامري حتى يلزم منه عدم العمل بقول هذا الراوي المذكور من باب المقدمة لاحتمال
كونه في الواقع فاسقا ولكن نحن وان سلمنا وضع الفاسق للفاسق النفس الامري لكنه نقول انه ينصرف الى الفاسق المعتقد وثانيا نقول انه انصرف
النبأ الى الشهادة ثم سلمنا الانصراف لكن وقع التعارض حينئذ بين المفهوم والمنطوق فان المفهوم يوجب العمل بقول العدل الواقعي لان اللفظ الموضوع للا
النفس الامري فيجب العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة فتعارض المفهوم والمنطوق والمفهوم معتضد بالشهرة بل نقول بعد ان المفهوم حجة
اخرى لان المفهوم يوجب العمل بقول العدل ولا ريب ان المزكي معلوم العدالة فيجب العمل بقوله في تزكية هذا من باب عموم المفهوم فيكون دلالة المنطوق على عدم
العمل بقول هذا الراوي من باب المقدمة ودلالة المفهوم على العمل بقول المزكي لا من باب المقدمة بل من باب دلالة اللفظ فيكون المفهوم اقوى ولا يتعمد
سلمنا عدم حجية المفهوم بل تعارضا وتساقطا فيبقى اصل حجية الظن في الفرع بحاله ثم انه لو شهد شاهد وكان معلوم الفسق او مجهول الحال لا لكنه
منها على عدالة شخص وعلى اثبات حق فهل يحكم بعدالة هذا الشخص في باب الرواية او الحق وفيه التفصيل السابق الدليل السابق ثم في الرواية او
منها بالتبعية دون الثاني ولو شهد شهود على شيء وكان كلهم معلوم الفسق او مجهول الحال بحيث بلغ الحد الشائع وحصل العلم بالمشهود به فلا
اشكال في العمل به ولما اذا حصل الظن المتاخم للعلم او المتفاوت منه من شهادة هؤلاء ومن شياعهم فهل هو معتبر ام لا الاصل يقتضي
العدم والحق خلافه لوجهين الاول ما ورد في تفسير العسكري عن رسول الله الى ان قال اما معنا وبعث رجلين من خيار اصحابه للسؤال عن كل

[illegible]

في العدالة

منها بحيث لا يعلم الاخر عن حال الشهود من بيانهم ومحادثاتهم ولا دات المتعارف في ذلك الزمان كما هو المتعارف في زماننا ونحوه من حيث
عن جماعة معتقدة بها الا عن الجميع بطريق العموم الاستغراقي ومن المعلوم ان هذا النحو من الشياع لا يوجب العلم وبهذا يتم **الكلام الثاني**
ما ذكره بعضهم الى ان قال بعضنا واذا سئل عنه من يعرفه ويبلونه لو اعاشروا منه لا خبرنا ان هذا انه يدل على ان الطريق للعدالة هو حصول الكلام في
الاصل لا الظن هذا اذا كان الظن مزاحما بالعلم واما اذا لم يزاحم بالعلم فلا يعتبر وان حصل الظن الشخصي لانه لا يعتبر الدليلين المذكورين الا
في صورة العلم او الظن المزاحم له فهذا الظن الشخصي يعتبر في الاستكمال من الدليل ولكن في غيرها لا عبرة بالاصل بخلاف صورة الظن المزاحم بالعلم
الحاصل من اخبار الظن الجماعة من جهة مطلق ولو شهد شاهدا عدل معروفين وكان معهما من يشهد بينة على نافيهما فالحق اتهم التفصيل الثاني
وتوهم دلالة الاخبار على حجية قولهما مطلقا فاسد لا انصرافها الى المعروفين ولو شهد شاهدا لم يكونا فاسقين ولا ذوي ملكة العدالة
بالاسلام فلا يعتبر شهادتهما نظرا الى الاصل وكقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وقال الباقر عليه السلام ان تعرفوه بالستر والعفاف وكف البطن والفرج واليد واللسان
الشامل وباجتناب الكبائر فان المتبادر منه هو الاجتناب الاستمراري وهو غير ممكن عادة في غير ذي الملكة فتأمل حتى لا يغفل **المقام الثالث**
في ان ارتكاب خلاف المروة قادح في العدالة ام لا **فاعلم** ان المروة في العرف العام عبارة عن الترحم والانصاف وعدم التكبر وخلاف المروة
ضده وفي الاصطلاح عن تخلق الشخص بخلق امثاله بمقتضى العادة على حسب اختلاف الازمنة والامكنة والحالات والاشخاص وفي
المروة في العدالة على اقوال **ثالثها** التفصيل في الشهادات دون غيرها ثم اختلف القائلون بالاعتبار بعضهم على الشرطية وبعضهم على الشطرية
فبنا على الاول وهو اعتبار المروة وعدمه في المروة واسطة بين الفاسق والعادل وتحقيق الكلام في هذا النزاع ان مقتضى الاصل عدم
الاعتبار وان خلاف المروة غير قادح في العدالة وان كان مقتضى الاصول السابقة من اصالة عدم العمل بامر غير علمي واصالة عدم ترتب الاحكام هو
هو الاعتبار وتمامية تلك الاصول ينفرض الكلام فيمن كان عادلا او لا جامعا لجميع ما يعتبر في العدالة باتفاق الفرق ثم زال عنه المروة مشكوكا
في بقاء العدالة وارتفاعها فيستصحب الموضوع اعني العدالة وبستصحب الحكم اعني قبول قوله ونحوه من الاحكام ولا تعارض هذا الاستصحاب
شيء من الاصول السابقة لان اصالة عدم العمل بغير العلم فيه معلوم عدم الدليل على حجية وقد ثبت الدليل وهو الاستصحاب الموضوعي
الحكمي واما اصالة عدم ترتب الاحكام الشرعية فهو معارض بمثله اعني استصحاب ترتب الاحكام في المثال المفروض وهذا الاستصحاب مقدم لانه
مثبت وذلك ناف وكذا استصحاب تحقق العدالة ايضا ودعوى المسلم الى الاعتبار في غير معلوم وكون من مجاري الاصول بل هو من معلوم
ان المسلم على عدم اعتبار المروة بهذا المعنى المتنازع فيه بل ظاهرهم لو مثلا وان النزاع الواقع بينهم صغروي موضوعي بمعنى ان خلاف المروة اما ان
يكون منبعثا عن الفسق والسفه قطعا او ظنا او لا يكون كذلك وعلى الثاني لا يقدح في العدالة باتفاق القائلين بالاعتبار ايضا وعلى الاول ايضا
بالاتفاق حتى من القائلين بعدم الاعتبار ايضا فالنزاع بينهم في لفظي لانهم على القدح عند الكشف القطعي او الظني عن الفسق والسفه وعلى
عدم القدح عند عدم الكشف لكن المنقول عن المحقق البهبهاني اعتبارها مطلقا فتأمل وكيف كان فالاصل يقتضي عدم اشتراط المروة بل يقبل قوله
وان لم يكن ذا مروة هذا من حيث الاصل واما من حيث الدليل الاجتهادي فالكلام يقع في موضعين الاول فيما اذا حصل من خلاف المروة
الانباء قطعا وظنا عن الفسق او السفه الذي الجهل ونقصان العقل بمعنى حصول القطع او الظن بذلك او خصوصيته مع القطع او الظن القوي
او الظن الشخصي بالملكة او الستر شيء منهما للطرف الاخر وحتى القطع او الظن بالفسق والسفه سليما عن المعارض لعلم بفسق هو ايضا ومتصل
والتردد بعد ملاحظة التعارض ففي هذه الصور بكلا قسميها لا عبرة بتلك العدالة وان مقتضى الاصل الموسس هنا اعتبارها والدليل
عليه من السنة والكتاب مفقود الا ان الاخبار التي ذكرناها في اعتبار العدالة ساكتة عن اعتبار العدالة الحاصلة في تلك الصورة من عدم اعتبار
فلا يدل على اعتبارها في تلك الصورة لانها لا تنصرف الى تلك الصورة ولا تدل على عدم اعتبارها ايضا وهو واضح لكن الدليل عليه من الكتاب
هو يجوز ان قوله تعالى ممن ترضون من الشهداء يدل الامر بالاستشهاد بمقتضى عدم اعتبار تلك العدالة لانها غير مرضية عند هذا القسم من خلاف
المروة وكذا قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فان الظاهر انما ينصرف الى النفس لا الى المعتقد وعلى التقديرين لا يعتبر شهادة مثل هذا
الشخص لعدم العلم ولا الظن بالعدالة **فان قلت** الاخبار انما تدل على قبول قول من يرضى شهادته ويقبل قول من له العدالة المعتقد
ولم يتبين اعتبار قول هذا الشخص ولا ثبات لا يقتضي نفيها عنه ولا حصر الا ان يقال بان شهادته تتضمن تكون حجة
نظرا الى الاصل الموسس هنا السالم عن المعارض **قلنا** انهما لا حصر فيهما لكن يكفي مجرد دلالتهما على الاثبات الا انا ماموريين
الا بتخريج الايتين على اشتمالهما اشتراط الوصف المذكور اذ مفهوم الوصف نفي وهو الشخص المستشهد غير متصف به الا بعد مرضي
فان قلت الاخبار دلت على اعتبار حسن الظاهر في العدالة بالاصالة او نعلم اعم من الوجدان والشرع **قلنا** ان المتبادر منها هو الوجدان
قلت ان رواية علقمة عن الصادق عليه السلام كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته تدل على ان من لم يرتكب بذنب باء ذا النظار منه

في اعتبار المروة وعدمه في العدالة

مقبول الشهادة لا ما لم تومن دينا ولا اشهد على بنيه شاهدا وكذا صحيحة حريز عن الصادق وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق قلنا
بعد تسليم انه مرضي الروايتين الى هذا الشخص بقولة انهما معارضتان مع الاثنين وهما اقوى للاعتضاد بالشهرة والموضع الثاني منهما اذا لم يحصل القطع
والظن بالفسق والسفه من ملاحظة خلاف المروة حتى صار مشتبها او حصل لكن اضمحل بملاحظة المعارض اعني الظن او القطع بالستر والملكة بمعنى ان
القطع او الظن الطبعي من خلاف المروة حاصل لكن الظن الشخصي مفقود لاجل وجود المانع اعني الظن والقطع الحاصل بالملكة او بالستر وبكالاول
في العدالة معتبرة وخلاف المروة لا يقدح للاصل والادلة السابقة من الآية والاجماع واما الثاني اي كان القطع او الظن الطبعي من خلاف المروة
حاصلا دون الشخصي لاجل ملاحظة المعارض فالحق كما يتم اعتبار العدالة اذا كان المعارض هو القطع او الظن بالملكة للوجهين المذكورين واما اذا كان
المعارض المانع عن حصول الظن الشخصي هو القطع او الظن بالستر لا بالملكة لعدم حصول القطع او الظن بالملكة اولا فالحق ايضا اعتبار العدالة وعدم
اشتراطها بالمروة اذا لم يكن هذا المنافي للمروة قادحا في حسن الحال واما اذا كان قادحا فيه فلا يعتبر تلك المعارض للاثنين وعدم ضرر الاخبار وما ابدوه
ما ذكرنا من عدم منافاة خلاف المروة للعدالة بعض امور **الاول** عدم ورود نص صحيح او موثق على اشتراط المروة وان كان شرطا
لورد فيه خبر لانه يبعد عدم ورود الخبر مع الشرطية فعدم ورود الخبر كاشف عن عدم الاشتراط **الثاني** ما نقل عن النبي كان يركب الحمار عاريا
ويأكل الطعام ماشيا وتوهم عدم كونهما منافيين للمروة في ذلك الازمنة بطل بملاحظة قوله تعالى حكاية عنهم ما لهذا الرسول يأكل الطعام
ويمشي في الاسواق بناء على كون الواو حالية فتامل **الثالث** ان ارتكاب الصغيرة مع كونها معصية لا ينافي العدالة فخلاف المروة بطريق
اولى الا ان يدعى انه ايضا معصية بل كبيرة وان تمسك الخصم بالاصول السابقة فرق ان اشتراط المروة مقتضاها من الاصل المعمول وعدم
الاشتراط وان تمسك بان هذا المعظم الى قدح خلاف المروة في العدالة وهو يفيد الظن والظن حجة **قلنا اولا** نمنع نقل المعظم **وثانيا**
نمنع اعتبار عدم حصول الوصف منه بعد ملاحظة الاحتمال والامارات الدالة على عدم الاشتراط ولا سيما بعد ملاحظة اعتضاد بالاصل المعتضد
وفيما ذكرناه من الاصول السابقة **فان قلت** ان من لا مروة له لا وثوق عليه فلا يجوز الاستماع عنه والصلاة خلفه **قلنا** نعم الا ان الملازمة
ثم التحقق اذ ربما يحصل الوثوق على من لا مروة له بحيث لا يحصل الوثوق على ذي المروة نعم فيما انتفى الوثوق نحن موافقون معك فان
قلت ان صحيحة ابن ابي يعفور تدل بحاكمها بان الدليل على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه ولا ريب ان ارتكاب خلاف المروة عيب فلا يكون ساترا
لجميع عيوبه فلا يكون عادلا **قلنا اولا** انه ان اريد من كون خلاف المروة عيبا كونه من العيوب الشرعية فالصغرى اعني قولك خلاف المروة عيب ممنوعة
وان اريد كونه من العيوب في العرف والعادة فالصغرى مسلمة لكن الكبرى ممنوعة اذ لا دليل على ان كل عيب قادح ولا عموم في الرواية لان الشمول
على الجمع المضاف لان عموم كل شيء بحسبه لعل المراد من الرواية ستر جميع العيوب الشرعية لا العرفية بل الدليل على كلية الكبرى اعني قدح كل عيب في عدم
شرطية تحقق العدالة **وثانيا** سلمنا دلالة الرواية على كل عيب لكن لا تدل على المطلوب لان المطلوب انما يتم اذا كان الغرض من الرواية
حصر امارة العدالة على ما ذكر وليس كذلك بل المراد منه ذكر امر كاشف عن العدالة لا عن جميع الكواشف فلا حصر في الرواية من ذلك الجهة ومن
هنا يظهر بطلان توهم ان الحصر مستفاد من السكوت في معرض البيان لما عرفت من ان الغرض لم يكن ذكر جميع الكواشف نعم يمكن ان يقال انه
يتم وان لم يكن في الرواية حصر اذ لو كان لمعرفة العدالة طريق اسهل مما ذكر لكان اللازم ذكره لان المراتب فالاقتصار على تلك الطريقة كاشف عن
عدم وجود كاشف انزل من ذلك وانه اخف الطرق **وثالثا** نقول ان الظاهر من العيوب في قوله لجميع عيوبه او لعيوبه هو ما يعاب عليه لكنه
في الستر والعلانية ولا ريب ان خلاف المروة لو كان عيبا لكان عيبا في العلانية دون الستر فالحكم الاخرى ان نقول ان الصلاة في وجه المروة للتحقق
في الخلوة عيبا ان الاكل في الخلوة عيب لكنها في العلانية عيب **فان قلت** نتمسك بصحيحة ابن ابي يعفور بوجه اخر وهو ان خلاف المروة وان لم
يكن عيبا الا انه كاشف عن عدم كون هذا الشخص ساترا للعيوب وقد دلت الرواية على اشتراطه بهذا الوجه **قلنا** نحن موافقون معك في الصور
التي ثبت وان تمسك الخصم بما ادعي عن الكاظم من ان من لا مروة له لا دين له ومن لا عقل له لا مروة له فان من البين ان من لا مروة له الغالب مكانه
وخارج عن الدين فلا بد من حمل الرواية على ان ارتكاب خلاف المروة اثم ولا ريب ان ترتب الاثم ليس الا لاجل الفسق وهو ما ينافي العدالة
فنقول هذا الشخص ممن لا مروة له بالفرض وكل من لا مروة له فهو فاسق بمقتضى الرواية او نقول هذا الشخص لا دين له بمقتضى خلاف المروة
لا عقل له وكل من لا عقل له لا مروة له فهذا الشخص لا مروة له وكل من لا مروة له لا دين له **قلنا** في جوابه ان المروة في العرف العام عبارة
عن عدم التعدي كما عرفت ولا بد من حمل الرواية عليه لعدم ثبوت الحقيقة المتشرعة لهذا اللفظ بالنسبة الى المعنى المصطلح عند الفقهاء والذي
هو محل النزاع في اشتراطه في العدالة فيتم لم يكن حقيقة متشرعة لم يكن حقيقة شرعية ايضا والحاصل ان الظاهر من لفظ المروة في عرف المتشرعة
هو عدم التعدي فيحمل عليه كلام الامام سلمنا عدم الظهور في المعنى الاصطلاحي ايضا ثم فلو لم يكن الحمل على المعنى العرفي ارجح لان اغلب كلمات الائمة سلمنا
على طبق العرف العام لا على المصطلح عند طائفة خاصة فلم يكن حملها على الغير ارجح فحصل الاجمال وسقط الاستدلال سلمنا الجميع لكن الرواية

بيان حكم المروة في العدالة

في بيان المروة

هذا المعنى لا ان الظهور في

ضعيفة لا تصلح حجة لتعدد الشهرة المعلومة وان تمسك الخصم بما ذكر من ان من اعظم حجج الجاهل تعيينه لعدوه ونحو ذلك من المضامين الواردة في روايات منقولة عمن ارتكب خلاف المروة لا حياء له ومن لا حياء له لا غيبة له ومن لا غيبة له لا عدالة له لا لعدم لا بجوز غيبته بل هذا الخبر يشعر بالتجاهر بالفسق **قلنا** في جواز المتجاهر من الخبر من لا حياء له في متن الواقع جاز غيبته لا ان من حياء له الظن كذلك مع القطع بجمود الجهالة فلا يتمل الرواية محل البحث سلمنا الشمول لكن الرواية ضعيفة لا تصلح حجة والجابر غير موجود وان تمسك الخصم بما روي عن الرضا من ان من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن ظهرت عدالته وكملت مروته وحرمت غيبته ووجبت اخوته قلنا ان هذه الرواية تدل على ان كل واحد من الامور المذكورة في الحديث تكون عندها منافيا للمروة واما غيرها فغير منافيا للعدالة ولا للمروة فيكون هذا ردا على من اعتبر المروة مطلقا مع ان الرواية ضعيفة **المقام الرابع** في ان ترك المستحبات قادح في العدالة ام لا والكلام فيه يقع في موضعين **الاول** ان ترك الجماعة من غير عذر قادح للعدالة اجماعا او بلا اشكال لعدم الاشكال في ان المداومة على تركها يقدح اما الحق لا لوجوه الاول الاصل السابق من الموضوع والحكم فيمن كان سابقا عادلا ثم ترك الجماعة دائما الثاني الشهرة العظيمة على ذلك الثالث ظاهر الاخبار الواردة في الباب من عدم قبول شهادة المداوم على ترك الجماعة في العدالة واما رواية ابن ابي يعفور الدالة على اشتراط عدم التخلف عن جماعة المسلمين فهو خلاف الاجماع لانه عرفت ان التخلف مرة ومرتين لا يقدح اجماعا مع دلالة الرواية على قدحه فلا بد من ارتكاب خلاف الظاهر اما بحمل الرواية على التخلف عن صلاة يجب فيها الجماعة كالجمعة الواجبة او بحملها على ترك صلاة الجماعة معرضا عنها او بحملها على ترك الجماعة مع المداومة على الترك ومع تعدد الاحتمال يحتاج تعيين الاخير حتى يكون شاهدا لحمل الكلام الى معين وليس فيحمل الرواية **فان قلت** لو كانت تلك الرواية مجملة فكيف تستدل بها على ما هو المعتبر من العدالة **قلنا** ان تمسكنا ليس مختصا بتلك الرواية بل هو الاخبار الكثيرة لاضراب في بعض ذلك الخبر للاجمال **فان قلت** ان في بعض الاخبار لمن لم يصل في المسجد مع جماعة المسلمين ونظائره يدل على قدح ترك الجماعة **قلنا** تلك الرواية بظاهرها خلاف الاجماع حيث تدل على نفي الصلوة لمن لم يصل في المسجد ولو مرة فلا بد اما من حملها على نفي الكمال او حملها على صورة المداومة ومع تعدد الاحتمال يبطل الاستدلال **فان قلت** ان الاخبار المذكورة لعنه معرض عن جماعة المسلمين ووجود تشهادته يدل على المطلوب **قلنا** كلا منافيا لا يكون ترك الجماعة للاعراض فالاخبار خارجة عن محل كلامنا **فان قلت** ما تقول في الخبر من رد شهادة جماعة من المسلمين الذين لم يحضروا جماعة المسلمين يدل على المدعى **قلنا** يحتمل ان يكون رد شهادتهم لاجل مداومتهم ترك الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل تركهم الجماعة الواجبة كالجمعة ويحتمل ان يكون لاجل اعراضهم عن الجماعة ويحتمل ان يكون لاجل ان عدم حضورهم موجب لضعف الاسلام نظرا الى ان ترويج الاسلام في الصدر الاول كان بالجماعة ليظهر للمخالفين قوة الاسلام كما هو الظاهر مع تعدد الاحتمالات يبطل الاستدلال بل نقول انه معارضة تلك الاخبار بمثل الاخبار المذكورة وهي ترجح لكثرتها واعتضادها بالشهرة والاصل والابتناء **الموضع الثاني** في ان ترك المستحبات باجمعها هل هو قادح في العدالة ام لا والتحقيق ان فيه صورا منها ترك الجميع في آن ما ومنها ترك الجميع الجميع مع المداومة على الترك بحيث يصدق انه مداوم على الترك ومنها ترك الجميع في يوم وليلة والا ومنها لا اضرار بالعدالة اجماعا اذ لا يوجد احد هو خال عن ذلك والثانية عن الصور لا ينبغي جعلها محل النزاع لانه ستعرف ترك الجميع الجميع الا بعد الموت فلا يترتب عليه الاحكام اذ قبل الموت لم نعلم عدالته بعد لو فارق ولا ينفع **واما الصورة الثالثة** فانكان المداومة على ترك المستحبات لاجل حجية التهاون فلا يقدح كما هو الاكثر من عدم احتمال الوضعية والتهاون على عدم القدح حينئذ بعد دعوى الاكثر بل هو الاتفاق في الاخبار السابقين جل الادلة الثانية قضاء الى ان نقدح ذلك في العدالة اما من التعبد واما لان تلك الامر خرج عن طاعة الله كالاول فيه انه يلزم من ذلك ان يكون هذا الشخص الجامع بجميع شرائط العدالة سوى انه تارك المستحبات على سبيل المداومة من دون تهاون واسطة بين الفاسق والعادل لان الفاسق عبارة عمن خرج عن طاعة الله والمفروض انه غير خارج عن طاعة الله وليس عادلا ايضا لانه فقد هذا الشرط فيلزم الواسطة وهو خلاف الاجماع ولم يقل احد بوجود الواسطة من هذه الجهة وانكان الثاني فهو مما لا يرتفع بين المستحبات والواجبات التخيير في المفهوم مع ان الفرق بديهي وظهر بعضد الاستمرار عدم قدح والمعاصي ليس الا لاجل الاخبار الواردة في ترك الجماعة ونظائرها مع حملها على صورة المداومة على ترك الجميع اما اذا كان مداوما على ترك نوع من المستحبات بطريق اولى وانكان المداومة على ترك المستحبات على وجه التهاون فالاكثر على عدم القدح ايضا وجماعة على القدح اقول والتحقيق الكلام فيه موقوف على فهم المراد من التهاون فنقول ان المراد منه اما الامكان بمعنى انه مداوم للترك على وجه الاستخفاف او على بعض معاني التلقي بالقبول الفعلي باتيانها وان كانت مستحبة الا ان لا يبالي استخفافا بها او انه للنفس الى تجويز الترك فلا يصح عليه شيء منها بالمسامحة ولا بتصديق التهاون بالمعنى الاخير غير قادح في العدالة وجوه الثانية واما بالمعنيين الاولين فهو خارج بل يكون تارك المستحب ناجيا عن الطاعة وكافرا وتمام ذكر حكم الشق الرابع **المقام الخامس**

في العدالة

لا اشكال في ان ارتكاب الكبيرة قادح في العدالة اجماعا واما ارتكاب الصغيرة من دون اصرار فقيل بانه ايضا قادح لكنه يزول بالتوبة
والمعظم على عدم القدح وهو الحق للاصلين السابقين اعني استصحاب الموضوع واستصحاب الحكم وللعقل القاطع فان معظم الناس لا يخلون عن ارتكاب
الصغيرة وبعدما علمنا بذلك اجماعا ان الخطيئة تنافي معظم الناس للعدالة فيتحقق المنافي والشك في تحقق المزيل اعني التوبة اثر عقيب فيلزم فسقهم الا (والاصل عدم)
ان يدعى غلبة التوبة اثر عقيب الذنب ممن يجتنب عن الكبائر ولا يصر على الصغائر ولكنه جزاف بعد ان العلم بتلك الغلبة فبا
بعد ثبوت فسق المعظم على هذا القول لابد من رد شهادتهم فيلزم تعطيل الحقوق واختلال النظم والعقل ينفيه فان قلت ان الصغيرة تقدح
في العدالة اذا علمت بالتفصيل لا بالاجمال فلا يلزم المحذور المذكور المبتني على العلم الاجمالي قلنا اولا ان الذنب الصغيرة لا يخلو عنه غالب معلوم من
الاشخاص بالتفصيل لان المفروض كما بالاجمال ان المرتكب لهذا الذنب الصغير هو من حصل العلم او الظن باجتنابه عن الكبائر وعدم الاصرار
بالصغائر وهما لا يحصلان الا من غير المعاشرة في الاغلب والمعاشرة الكاشفة غير منفكة عن العلم التفصيلي غالبا بارتكاب ذلك الشخص الذنب (الكاشفة)
الصغير وثانيا ان القوة العاقلة قاطعة بعدم الفرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي فلو كان مضرا كان مضرا فيهما معا ويدل على ما ذكرنا ايضا
من عدم قدح الصغيرة صحيحة ابن ابي يعفور حيث عرف فيها العدالة باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ومقتضاها كون هذا الشخص المعرف
المجتنب عن الكبائر والمرتكب للصغائر بلا اصرار عادلا فان قلت ان صدر تلك الرواية يدل على ان العدل يعرف بالستر والعفاف والمرتكب للصغير
لا يعرف بالستر قلنا المراد بالستر هو الستر للعيوب الآتية في الذيل لا ستر جميع العيوب ومن هنا اندفع ما قيل من منافاة ذيل الرواية لصدرها
والذيل حقيقة مدخلها لا ان الذيل يقول ان الدلالة على ذلك ان يكون ساترا لعيوبه جميع المرتكب للصغيرة غير ساتر لجميع العيوب وجه الاندفاع
ما ذكرنا من ان العيوب المراد منه العيوب المعهودة المعدودة لا مطلق العيوب فلا منافاة بين الصدر والذيل فان قلت هذه الرواية معارضة مع مفهوم ما
الصدوق وتبع علقمة من ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العدالة والستر والنسبة بين المتعارضين عموم
من وجه مادة الاجتماع المرتكب للصغيرة بلا اصرار فهذه الرواية تقول انها قادحة لاجل عموم مفهومها ورواية ابن ابي يعفور حاكمة بانها غير قادحة
قلنا نعم ولكن صحيحة ابن ابي يعفور ارجح سندا ودلالة لان دلالتها بالمنطوق بخلاف الاخرى فان دلالتها بالمفهوم مضافا الى اعتضادها بالشهرة
والاصلين والايات فان قلت قوله تعالى ان جاءكم فاسق الآية معارض مع صحيحة ابن ابي يعفور بناء على ان الفسق هو الخارج عن طاعة الله و
النسبة عموم من وجه **قلنا اولا** ان الفاسق عرفا هو المذنب المخصوص وهو المكثر للذنب فلا يشمل محل البحث **وثانيا** ان الرواية
ارجح لبعض الوجوه السابقة **فان قلت** ان كل معصية كبيرة وكل كبيرة قادحة اما الكبرى فباعترافك واما الصغرى فللاخبار
الواردة عنهم عليهم السلام الدالة على ان المعاصي كلها الهية شديدة وعلى ان القوة العاقلة قاطعة بان المناط في الصغر والكبر في الذنب انما هو بالنسبة
الى من يعصى قوله ولا ريب ان من يعصى ويخالف هو الله الاعظم فيكون معاصيه كلها عظيمة كبيرة قلنا ان ما ذكرته مناف للاخبار الكثيرة
القاسمة للذنب الى صغيرة وكبيرة وكذا يابى عنه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ومن المعلوم ان السيئات
المكفر عنها غير الكبائر والا لما بقي لذلك الكلام ونحوه قوله من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه الى غير ذلك مضافا الى ان طريقة العقلاء (في اطلاق الكبيرة)
العقلاء ايضا كاشفة عن ذلك **ثم اعلم** ان اطلاق الكبيرة على الذنب المخصوص هل هو من باب اطلاق الكلي على الفرد مع بقاء اللفظ على معناه
اللغوي وارادة الخصوصية من الخارج او يكون من استعمال اللفظ في الخصوصية وكذا في امثاله في لفظ الصغيرة وعلى الثاني اعني ارادة
الخصوصية من اللفظ هل هو من باب الحقيقة او المجاز وعلى فرض الحقيقة هل يختص بالمتشرعة ام يشمل زمان الشارع ايضا وعلى اي تقدير
فهل ذلك على فرض الحقيقة في الخصوصية من باب النقل او الاشتراك فههنا مواضع الاول اعلم ان الاصل عدم استعمال اللفظ في الخصوصية
لاصالة الحقيقة لكنا نقطع باستعماله في الخصوصية كما يظهر من صحيحة ابن ابي يعفور واجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار وقوله من اجتنب
الكبائر غفر الله جميع ذنوبه فان اللفظ مستعمل في الخصوصية في هذين المقامين الموضع الثاني بعد ما ثبت الاستعمال في الخصوصية
فالاصل ان يكون بطريق المجاز لا الحقيقة لاصالة عدم تعدد الوضع لكن التبادر والحقيقة في لسان اهل الشرع اعني المتشرعة في الخصوصية يقتضي
كونه حقيقة فيها فان الكبيرة حقيقة في الذنب المخصوص كالكبيرة الصغيرة الموضع الثالث بعدما ثبت كونه حقيقة في الخصوصية عند المتشرعة
فالاصل لا يقتضي الا عدم الحكم بالحقيقة عند الشارع ايضا لاصالة تأخر الحادث لكن مقتضى القطع باتحاد زماننا مع زمان الائمة هو الحكم
بثبوت الحقيقة في زمانهم ايضا واما في كلام الله تعالى فلا يبعد حقيقة في الخصوصية كما يشهد عليه قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وامثاله
النبي فلا يبعد ثبوت الحقيقة فيه ايضا بناء على مذهبنا في الحقيقة الشرعية من ثبوتها في الالفاظ التي غلب استعمالها في معانيها الشرعية
الموضع الرابع بعد ما ثبت الحقيقة فالاصل يقتضي عدم النقل لاصالة بقاء المناسبة بالنسبة الى المعنى اللغوي فيكون اللفظ مشتركا الا ان
مقتضى الدليل الاجتهادي هو ذلك القطع بإجمال لفظ الكبيرة في العرف اذ يتبادر الامر المردد بين الامرين فلا يبقى في المقام ثمرة ثم اعلم

(هامش: [illegible] يقتضي عدم قدح الصغيرة)

(هامش: والقول بهذا على البقي الشرع لا شهادة [illegible])

بعد

بعد ما قلنا بان مجرد الصغيرة لا يقدح في العدالة فهل الاصرار عليها قادح ام لا والكلام هنا يقع في مواضع ثلثة **الاول** في ان الاصرار
على الصغيرة كبيرة ام لا ظاهر الاكثرين ذلك حيث ذكروا الاصرار على الصغائر بعد ذكر الاجتناب من الكبائر وصرح بعضهم بانه كبيرة ويدل عليه
قوله لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار بناء على ظهور كلمة لا في نفي الجنس عن الثالث في البين والحكم مع المضطر لان المتبادر
من الكبيرة غير الاصرار على الصغيرة والاصل في المتبادر ان يكون وضعيا ولصحيحة الكبيرة عنه وابنه قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه وقوله
من اجتنب الكبائر غفر الله جميع ذنوبه دلالة على الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر وان بلغت الى حد الاصرار كما لا يخفى اذ لا بد من حمل
الروايتين القائلتين بان الاصرار على الصغيرة كبيرة على حكمها حكم الكبيرة لا انها كبائر حقيقة **الموضع الثاني** في ان المراد من الاصرار
ماذا فاقول يحتمل ان يكون المراد به فعل الذنب مع عدم التوبة كما يدل عليه رواية جابر عن الباقر ع في تفسير قوله تعالى ولم يصروا قال الاصرار
هو ان يذنب ولا يستغفر وهو حجة لانه يفيد الظن بان الاصرار معناه هو ذلك والظن في الموضوع المستنبط حجة لكن فيه اولا ان اللغويين
كلهم مطبقون على ان الاصرار عبارة عن المداومة والمواظبة والثبات على الشيء معتمد عليه فينفون بهكذا وضعه لغيره لاصالة عدم الاشتراك
وثانيا ان المتبادر من الاصرار عرفا هو الاكثار والمواظبة فيعتبر لحجية التبادر وثالثها الفيد ما انا نظهر اجماع الامامية على ان معنى الاصرار
غير ذلك وان حكي عن بعض انه نقل قولا بذلك واما الرواية المذكورة عن جابر فهو مع كونها ضعيفة لا انجبار لها مخصوصة بالمورد الخاص ولا يلزم
منه كون الاصرار ومعناه ذلك في اي مورد كان ان قولهم بان الباء للتبعيض في قوله تعالى فامسحوا برؤسكم لا يلزم منه كون الباء مطلقا للتبعيض
مضافا الى انه لا يحصل منها الظن بعد اثبات العرف واللغة والامامية على خلافها سلمنا حصول الظن لكن حجيته في مثل المقام للتبادر لان الدليل
على حجية الظن في الموضوع المستنبط هو الدليل العقلي المركب المقدمات التي احدها الانسداد وهي غير ثابتة لما عرفت من نصاب العرف واهل
اللغة على الخلاف فيفيد العلم هنا فتدبر ثم هذا كله مع ان الرواية المذكورة مجملة لانها مشتملة على كلمة لا يستغفر وهي ظاهرة في الجلس بعد
الفعل ومناسب للاحتمال الثاني الآتي اعني الذنب مع المداومة على ترك التوبة كما من قول القائل فلان يأكل ولا يستغفر فحينئذ تكون الرواية
مجملة بين الاول والثاني ولا يتم الاستدلال بها على الاحتمال الاول ولا على الاحتمال الثاني واما قولهم لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة
مع الاصرار فانما دلالته على انقسام المعاصي الى صغيرة وكبيرة على الاطلاق ودلالته ان الكبيرة ترتفع بالاستغفار والصغيرة تبدل الى الكبيرة مع الاصرار
اذ لا يعقل قسم ثالث اذا كان الاصرار بمحض عدم التوبة كما قيل فالفرق بين الكبيرة والصغيرة مع ارتفاع كل منهما بعد التوبة وكون كل منهما
قبل التوبة كبيرة نعم يظهر فرق وهو كون الكبيرة قادحة للعدالة بالطبع والصغيرة بالعرض ولا يخفى ان مجرد هذا الفرق لا يوجب لعدالة البناء من الشارع
وما ترى من رواية جابر فلا تنفي بقاء الان المراد منه انكار هنا الذي فلا دلالة له صريحا وان كان بنا المعنى الحقيقي هنا من مع العرف واللغة لكان
بيانا لحكم هذا عرفت من الادلة السابقة الصغيرة لا تضر بالعدالة فهذا الاحتمال في معنى الاصرار فاسد ويحتمل ان يكون المراد منه فعل
الذنب مع المداومة على ترك التوبة وهو ايضا مخالف للاجماع اللغويين ظاهرا والاهل العرف ويحتمل ان يكون المراد منه فعل الذنب مع العزم
عليه ثانيا وهو ايضا مخالف لهم ايضا ويحتمل ان يكون المراد به الاكثار على النوع الواحد من الصغيرة مع عدم تخلل التوبة والحق في هذا الاحتمال
ان يقال بالتفصيل وهو انه لو توجه على المكلف وقايع عديدة من نوع واحد من المعصية وكان متمكنا من ارتكاب الكل ومع ذلك ارتكب في
الاقل او الكثير فهو مصر على الذنب متصلة كانت الوقايع او منفصلة واما لو لم يكن كذلك فيصدق الاصرار اذ لا ينصرف البتة بالجملة المناط في معنى
الاصرار هو صدق العرفي وهذا تمام الاشكال فيه وانما الاشكال في انه لو ارتكب المكلف مع تخلل التوبة فهل يصدق الاصرار ام لا الظاهر
ذلك لكن لا ينصرف اليه كلمات الاصحاب فجعلهم من منافيات العدالة الاصرار على الصغائر وهذا الكلام لا ينصرف الى ذلك ولعله لا يضر
بالعدالة للادلة السابقة ويحتمل ان يكون المراد من الاصرار الاكثار على جنس المعصية والثاني بنائه على صدق العرف ورب من يصدق فيه
الاصرار كما اذا توجه مائة نوع من المعصية ويكلف من الانواع والتقى وارتكب المعصية في كل من الواقعتين في او واقعة او الثلثة من ذلك النوع
اي الانواع فلا يصدق الاصرار كما لو توجه اليه مائة نوع من المعصية وكان الكل من الانواع مائة واقعة وارتكب في كل مائة واقعة
واحدة فلا يصدق الاصرار ثم والحاصل ان المناط هو العرف **الموضع الثالث** في ان الاصرار على الصغيرة قادح في العدالة ام لا والتحقيق
ان صدق الاصرار اما معلوم او عدمه معلوم او يشك من انه صدق او عدمه فهو على الاول اما يكون العدد خارجا عن التوالي وان يكون
بطريق التشكيك فهنا صور اربع **الاولى** منها فلا ريب في قدحها في العدالة لوجوه **الاول** الاجماع الظني **الثاني** المفهوم من رواية ابن علي
الدالة على ان من لم تره بعينك يرتكب ذنبا الخ **فان قلت** لو وقع التعارض بين هذا المفهوم ومنطوق قوله عليه السلام اجتنبوا الكبائر التي اوعد الله
عليها النار فانه يدل على ان المجتنب عن الكبائر عادل وان كان مصرا على الصغائر وهذا مقدم لانه منطوق **قلنا** ان المفهوم مقدم لانه معتضد
بعمل الاصحاب واعراض العلماء عن هذا المنطوق **الثالث** فحوى ان الصغيرة مع الاصرار بناء على ما حققناه في المقالة الاولى لو سلم الاول منعه

كون الاصرار على الصغيرة كبيرة فلا بد وان يكون مشاركاً معها في الحكم اي في قدح العدالة واما الصورة الثانية اي صورة الاصرار مع التشكيك في انه
بالعدالة للاستصحاب بين الساقطين مع صحيحة ابن ابي يعفور باجتناب الكبائر التي اوعد الله عليها النار ونحو تعارضهما مع مفهوم رواية علقمة ساقطة
عن درجة الاعتبار لان الصحيحة اقوى دلالة لكونها منطوقة ولا معاضد للمفهوم هنا لعرض التشكيك في صورة الاصرار فلا ينهض البعض عبارة العلامة في الفي
نعض الروايات التي تمسك الشيخ على مطلوبه به على ان كل من كان على فطرة الاسلام جازت شهادته ونظائره فانها ايضاً لا دلالة فيها شاهدة لنا ايضاً
واما الصورة الثالثة التي يكون عدد الصغائر معلوماً فلا ينهض للاستصحاب ولا للاجماع الظني وصحيحة ابن ابي يعفور المعاضدة فيها
مثل الاعتضاد في الصحيحة بعمل الاصحاب مع الاعتضاد بعمل الاصحاب مع الاعتضاد بما عليه كلام الشيخ واما الصورة الرابعة التي يشك فيها في الصدق
وعدم الصدق فلا ينهض ايضاً لوجوه السابقة المقام السادس اعلم انه لا اشكال في جواز الرجوع الى العرف في تشخيص معنى الكبيرة والصغيرة لانهما لم
تنقلا من المعنى اللغوي الى الشرعي واما الاشكال في تميز المصاديق وهو لا يكون الا من جهة الشرع لذا اختلف فيه العلماء فقيل بان الكبيرة عبارة عما اوعد الله
عليه النار في الكتاب الكريم وما عداه صغيرة وان وعد به النبي وقيل بان الكبيرة ما توعد عليها او اوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم او الخبر من احد من الائمة
المعصومين والنبي صلوات الله عليهم اجمعين وما عداه صغيرة وقيل بان الكبيرة ما دل قاطع بانه معصية من اجماع وكتاب وسنة متواترة لفظاً او معنى
او واحد محفوف بالقرينة القطعية ونحوها وما عداه صغيرة وقيل انما يكشف من عدم المبالاة فهو كبيرة والا صغيرة وهذا يتفاوت بالنسبة الى الاشخاص
وقيل ان الكبيرة ما دل عليه دلالة لزومية من كتاب او سنة او غيرهما وما يكون مساوياً لاقل مرتبة الكبيرة او زائداً منه فكبيرة ايضاً مثلاً الفرار من الزحف دل
دلالة على انه كبيرة وعدالة الكفار ربما يمكن لهم مع الغلبة على المسلمين والظفر عليهم بما لم يرد فيه دلالة على انه كبيرة ولكن مرتبتها اشد من الفرار
من الزحف بمراتب فيكون كبيرة ايضاً وما لم يرد فيه دلالة ولم يثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو صغيرة وقيل ان الكبيرة عبارة
عما نهى الله عنه في سورة النساء من اولها الى قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون وما عداها صغيرة وان كان مذكوراً في الكتاب واوعد
الله عليه النار وقيل انها عبارة عما اوعد الله عليها النار وما جعل له حد من الحدود وان لم يوعد عليه النار وغيره صغيرة وقيل غير ذلك من
الاقوال ولكن المختار انما اوعد الله عليها النار كبيرة وما ثبت مساواته او زيادته على اقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة سواء استفيدنا الزيادة او المساواة من
الشرع او العقل وسواء كان الدال على الوعيد دالاً عليه مطابقة او التزاماً اقول ولا بد ان يكون دالاً على تحقق العقاب لا على مجرد الاستحقاق
فبناء على هذا يكون كل من اوامر الله ونواهيه خارجة عن محل الكلام وايضاً لا بد ان يكون دالاً على العقاب والوعيد على وجه الخصوص لا على
العموم فلا يكفي مثل قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون الآية ومن يعص الله ورسوله الآية ثم تنقيح الكلام في باب المختار يقتضي رسم مواضع الاول في ان
ما اوعد الله تعالى في كتابه الكريم عليه النار فهو كبيرة ولنا عليه اولاً الشهرة العظيمة المحكية من جماعة وهي موثرة للظن وهو حجة في المقام لكونه ظنا
في الموضوع الصرف لانه مستلزم للظن بالحكم الفرعي ولا دلالة في عدم حجية الظن في الموضوع الصرف مع عدم كون تبيانه من شأن الشارع وما
نحن فيه ليس كذلك بل تبيان الكبيرة من شأن الشارع لان باب العلم فيه منسد لان العلماء المبتولين في المقام على اثبات الكبائر بالاخبار الآحاد ولم يعترض عليهم
احد بما الخبر في الموضوع الصرف ليس بحجة وثانياً الاخبار الكثيرة كقول ابي جعفر الدال على ان كل ما اوعد الله عليه النار فهي كبيرة وصحيحة ابن ابي يعفور
باجتناب الكبائر التي اوعد الله تعالى عليه النار وجه الدلالة انها ناصة على كون ما اوعد الله عليه النار من الكبائر فهذا اما مختص بما هو مذكور
في الكتاب الكريم او اعم من ذلك وعلى التقديرين يشمل الوعيد الكتابي ولا يحصل الخصم اذ للخبر لا يكون في غير الكتاب فلو كان الاخبار
كانت ضعيفة لكنها منجبرة بالشهرة على ان رواية عبد العظيم التي تأتي ناصة على الحجية الا انما يكون في مقام تحديد الكبائر معللا بايعاد النار
عليها في الكتاب الكريم الموضع الثاني في ان ما كان مساوياً لاقل مرتبة الكبيرة فهو كبيرة ايضاً لان العقل بعد ملاحظة اشتراكه مع الكبيرة او
الزيادة عليها قاطع في الحكم بكونه كبيرة ايضاً ولرواية عبد العظيم الدالة على حرمة شرب الخمر وكونه من الكبائر معللاً بان الله عز وجل نهى عنها كما
الاوثان حيث قال انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فتعليله كاشف عن كونه مثلاً ايضاً كبيرة فان قلت ان جعل الشارع للكبيرة كثيرة
مثل الاخبار الكثيرة الحاصرة للكبائر في الامور المحصورة كصحيحة ابن ابي يعفور قلنا اولاً انها محمولة على الاغلب نظراً الى ان اغلبها مذكور في الكتاب وتوعد عليه
النار وثانياً ان تلك الاخبار منافية للعقل القاطع فلا بد من التجوز فيها بالحمل على الوعيد الاعم من الفعلي وبالقوة بحيث لو سئل لاوعد عليه النار
فاذن يشمل محل البحث من غير اشكال الموضع الثالث في تعداد الكبائر فقيل انها سبعة الشرك وقتل النفس التي حرم الله واكل مال اليتيم وعقوق
الوالدين وقذف المحصنة والفرار من الزحف وانكار حق الائمة وقيل انها ثمانية بزيادة اكل الربا على تلك السبعة وقيل عشرة وهي الثمانية مع
شرب الخمر والظلم في بيت الله وقيل غير ذلك والحق عدم التحديد الا ان ما اشتمل عليه صحيحة عبد العظيم كبيرة وغيرها تابع بملاحظة المساواة او الزيادة
او دلالة الدليل الخارجي القطعي او الشرعي واما رواية عبد العظيم فلا بأس بذكرها فعلمها انه يكون المقام عرضة لانه قال دخل عمرو بن عبيد
البصري على ابي عبد الله فلما سلم وجلس تلا هذه الآية الذين يجتنبون كبائر الاثم ثم امسك فقال له ابو عبد الله ما امسكك قال احب ان اعرف الكبائر من كتاب الله

عز وجل فقال أكبر الكبائر الشرك بالله يقول الله تبارك وتعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ويقول الله عز وجل
من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار وبعده اليأس من روح الله لأن الله عز وجل يقول إنه لا ييأس
من روح الله إلا القوم الكافرون ثم الأمن من مكر الله لأن الله عز وجل يقول ولا يأمن من مكر الله إلا القوم الخاسرون ومنها عقوق الوالدين
لأن الله عز وجل جعل العاق جبارا شقيا في قوله تعالى وبرا بوالدتي ولم يجعلني جبارا شقيا وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق لأن الله عز وجل
يقول ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا الآية وقذف المحصنات لأن الله عز وجل يقول إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا
في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم وأكل مال اليتيم ظلما لقول الله عز وجل إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما إنما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون
سعيرا والفرار من الزحف لأن الله عز وجل يقول ومن يولهم يومئذ دبره إلا متحرفا لقتال أو متحيزا إلى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه
جهنم وبئس المصير وأكل الربا لأن الله عز وجل يقول الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ويقول الله
عز وجل يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله والسحر لأن الله
عز وجل يقول ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق والزنا لأن الله عز وجل يقول ومن يفعل ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب
يوم القيامة ويخلد فيه مهانا إلا من تاب واليمين الغموس لأن الله عز وجل يقول إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أولئك لا خلاق لهم
في الآخرة والغلول قال الله تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ومنع الزكاة المفروضة لأن الله عز وجل يقول يوم يحمى عليها في نار جهنم
فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم هذا ما كنزتم لأنفسكم فذوقوا ما كنتم تكنزون وشهادة الزور وكتمان الشهادة لأن الله عز وجل يقول
ومن يكتمها فإنه آثم قلبه وشرب الخمر لأن الله عز وجل عدل بها عبادة الأوثان وترك الصلاة متعمدا أو شيئا مما فرض الله عز وجل لأن رسول الله
قال من ترك الصلاة متعمدا فقد برئ من ذمة الله عز وجل وذمة رسول الله ونقض العهد وقطيعة الرحم لأن الله عز وجل يقول أولئك لهم
اللعنة ولهم سوء الدار الرواية **فإن قلت** إن جعل المساوي للأول مرتبة الكبيرة كبيرة تمسكا بالتعليل المذكور في الرواية لشرب الخمر من عدلها بعبادة
الأوثان فاسد للقطع بأن شرب الخمر لا يعدل بعبادة الوثن **قلنا** المراد بالتعادل في الرواية بين شرب الخمر وعبادة الوثن إن كان التعادل في
المرتبة فالمقدمة ثابتة وإن كان التعادل في الذكر فهو مناط الحكم لعدم القاطع بأن التعادل في الذكر مع الكبيرة لا يوجب كون المذكور كبيرة وكيف
يجعله المعصوم دليلا على مطلوبه فانحصر في الأول ومعه يتم الغرض مع أن خصوص النص بمساواة شرب الخمر مع عبادة الوثن حتى ورد بذلك بعض
الفرضيات الحديث بحيث يدل أن المعادل للكبيرة كبيرة وهو يكفي لغرضنا إن كان شرب الخمر مساويا لعبادة الأوثان مرتبة فلا إشكال وإلا فلا بد من حمل التساوي
في الرواية على المبالغة وذلك لا ينافي والحاصل أن ما أوعد الله عليه النار في الكتاب الكريم وما كان مساويا بالأول مرتبة فهو كبيرة وما عداه
صغيرة وإن أوعد النبي صلى الله عليه وآله النار نعم خرج من ذلك البعض التي ذكر في الكتاب أو أوعد النبي عليه النار كقوله في تلك الرواية وترك الصلاة متعمدا
أو شيئا مما فرض الله وأما ترك سائر الفرائض وإن كانت مذكورة في الكتاب لم يوعد النبي عليها النار فليس كبيرة ولا مضرة بالعدالة للشهرة
العظيمة وللأصلين الشاملين من الموضوع والحكم والأخبار الدالة على الحصر ... فيما يدخل ... الرواية المذكورة وإن دلت
كونه ... كل من ... الله عز وجل كبيرة لكنها لا تفيد الوصف ... التعليل بأن رسول الله ... التعليلات السابقة ...
يحصل الظن بعده بكون ... غير ما ذكر في الكبائر لا سيما بعد ... الشهرة بخلافه **الموضع الرابع** كل كبيرة على مذهب ... في العدالة
في العدالة وإن لم يكن مما أوعد الله عليها النار فذلك لظهور اتفاقهم على أن كل كبيرة تخل في العدالة وإن اختلفوا في تعبيرها فما نزاع
... الكبيرة ... كما هو من ... ومعنى ...
... ما خرج ... عموم ... وأما ... منها
قلت مفهوم صدر الرواية ... مع ...
ومن الخصم ... **قلنا** بعد ... المطلق ... والمفهوم الأول
... بالشهرة ... للكبائر ...
لا ... الكبيرة ... بالعدالة ... **المقام السابع** في التوبة ...
... التوبة في ... للفسق ... الكبيرة ...
كقوله ... الفسق ...
إن ... الفاسق ... توبته ...

تائبا مسلمة لكن كلية الكبرى ممنوعة لعدم انصراف الاطلاقات الى الروايات ونحوها الى من لم يحصل لنا العلم ولا الظن بعد بتحقق توبته في الواقع
بل هي منصرفة الى صورة العلم او الظن بعد بتحقق الفسق عادة وعرفه من ان ما مر من الحد على قاذف ثم يشهد الحد بشيء فقال انه تاب حتى تقبل شهادته
فما بين قبل وبعد لانه قضية واقعية لا تتعدى الى غيرها مع ضعف الخبر وعدم جابر لها فان قلت ما الدليل على كفاية الظن بعد مع ان الاصل
يقتضي الاقتصار على صورة العلم بوضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية قلنا ان الالفاظ في مثل هذه من المقامات تنصرف الى المعاني المعتقدة وما
نحن فيه من هذا الباب فان قلت هل يكفي مجرد العلم او الظن بعد بالتوبة وان علمنا بانتفاء الملكة منه ام يشترط في ترتيب احكام
العدالة عند العلم بفقد الملكة قلنا لا نشترط عند العلم بفقد الملكة بل ترتيب الاحكام بعد التوبة وان علمنا بفقدان الملكة لاطلاق
الادلة والمعاضدة بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم فانه يسد لفهم العرف وورود الاطلاقات عليه فان قلت هل الاستمرار على التوبة شرط
كما قاله بعض ام لا بمعنى انه هل يشترط الاستمرار على التوبة مدة معتدة بها التي يمكن فيها من المعصية ولم يفعل ام لا شرط قلنا لا يشترط ذلك
لاطلاق الادلة من الآية والاخبار والمعاضدة بقوله تعالى الا من تاب وامن وعمل صالحا احتجاج [illegible] على اشتراط الاستمرار على التوبة مدفوع بان
الآية وان كانت ظاهرة في ذلك الا انها واردة مورد الاغلب بمعنى انه شرط اغلبي نظرا الى انه لا يحصل العلم ولا الظن بعد الا بعد مضي الزمان
معتد به كما لا يخفى فاذن لزم من مفهوم الانكشاف على العدالة بمجرد التوبة الحكم بزوال الفسق وترتب الاحكام عليه فان قلت هل يشترط
فعل المستحب بعد التوبة ام لا قلنا لا يشترط ذلك لاطلاق قوله الا الذين تابوا وقوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له وتوهم وقوع التعارض بين
تلك الاطلاقات وقوله الا من تاب وامن وعمل صالحا مدفوع لان المفهوم من العمل الصالح ليس فعل المستحب بل المفهوم منه ان يرتكب الاعمال
الصالحة من اتيان الواجبات وترك المحرمات ونفي البدع عن الاعمال السنية فلا يشترط في تحقق مفهوم ذلك الاتيان بالمستحب بحيث لا يعد بدونه
ضابطة تعرف عدالة الراوي او غيره اما بالصحبة المؤكدة والملازمة المطلعة على السريرة اطلاعا علميا او ظنيا واما بالاشتهار
المغني عن الملازمة كالشيخين والصدوق ونحوهم فان العلم الموثوق الحاصل بهما اشتهارهم بالعدالة واما بالقرائن المتعاضدة ككونه مرجعا
للعلماء والفضلاء او كثير الرواية [illegible] كابن ابي عمير واما بشهادة العدلين والكلام في الاخير يقع في موضعين الاول
في كفاية تزكية الواحد وعدمه في مقام قبول الرواية وقد مر الكلام فيه مستوفى فما قوله صاحب المعالم في عدم عمله بالصحيح المشهور وانفصاله
بالصحيح الاعلى تمسكا بان الفاسق في قوله تعالى ان جاءكم فاسق منصرف الى الفاسق النفس الامري فلا بد من تحصيل العلم بعدم الفسق والقدر
الذي ثبت خروجه عن تلك الصورة تزكية العدلين اجماعا وما سواه مندرج تحت المنطوق فلا بد من عدم العمل بعد الفسق بقول من زكاه
عدل واحد من باب المقدمة لاحتمال كونه فاسقا وقد ابطلناه بان مفهوم الآية يقتضي العمل بقول العدل الواحد المزكي للراوي مثلا
فهو معارض للمنطوق ومقدم عليه وبالجملة العمل بالتزكية في الراوي انما هو من باب الظن الاجتهادي كقول اهل الخبرة وهو يحصل بالواحد فتو
واما غير الراوي فلا يثبت عدالته الا بشهادة العدلين الموضع الثاني في كيفية الجرح والتعديل اعلم ان المعدل والجارح ان ذكر السبب
فلا اشكال لان السبب ان كان سببا في الحقيقة عمل على طبقه والا فلا وان اطلقا كقول النجاشي فلان عدل او فاسق ففيه اقوال ثالثها القبول
في الجرح دون التعديل ورابعها عكس ذلك فكلها للعلماء على ما انسب اليهم وفصل العلامة بين ما كانا عالمين بالاسباب فالقبول والا فلا وفصل
الشهيد الثاني بين ما لو علم المخبر له بموافقة مذهبهما معه في اسباب الجرح والتعديل فالقبول والا فلا والحق هو التفصيل بان المخبر له اما يعلم بموافقة
المخبر معه في العدالة واما يعلم بموافقته معه في اسباب الجرح واما يعلم بمخالفته له فيهما واما لا يعلم شيئا منهما اما الاول فينقسم الى صور سبع
العمل بالتعديل في كلها للعلم بالموافقة في العدالة وانما الكلام في الجرح فاما ان يعلم بموافقته له في اسباب الجرح ايضا فيجب العمل بقوله في الجرح لتعدد
معاشرة كما العمل به من باب الشهادة او لعموم ادلة الشهادة وابتنائه لظهور الاتفاق هنا والمانع مطلقا ليس من اصحابنا واما ان يعلم بمخالفته
له في اسباب الجرح مع علمه بكون اسباب الجرح عند المخبر اقل منها عند المخبر له فيجب العمل بقوله ايضا لان المفروض فكل ما هو سبب للجرح عنده فهو سبب
عند المخبر له ايضا واما ان يعلم باكثرية اسباب الجرح عند المخبر منها عند المخبر له فلا يسمع الجرح اذ لعله اعتمد على الجرح بشيء لا يقول به المخبر له او انما
او يشك في القلة والكثرة مع علمه بالمخالفة فيجيء تحقيقه وكذا لو شك في نسخ الموافقة او المخالفة واما ان يعلم انه هو في المخالفة بكون اسباب الجرح
عنده اكثر منها عنده فلا يسمعه او ان يعلم باقليتها فيسمع واما ان يشك فيجيء تحقيقه واما الثاني فهذا الطريق ايضا والحكم مع تبديل
الاقلية والاكثرية باعلائية العدالة وادانيتها فلو علم بكون العدالة عند المخبر هي الملكة مثلا فيسمع او بمجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق
فلا يسمع وهكذا الى اخر الاقسام المتصفة واما الثالث فاما ان يعلم باعلائية العدالة عند المخبر او بادانيتها او يشك فيهما وعلى التقادير
فاما ان يعلم باقلية اسباب الجرح او اكثريتها او يشك في القلة والكثرة فهذه صور تسع ففي صورة العلم باعلائية العدالة عند المخبر لصور
الثلث يسمع التعديل ومع العلم باقلية الاسباب الجرح يسمع جرحه ايضا ومع العلم باكثرية اسبابها لا يسمع في الجرح مع الشك في الاقلية والاكثرية

واما الرابع ولتحاصل الثالث ما يرجع بينه اثبات الجرح وفي الثلث وما يصح في جميع ... فلا يجمع بينهما ما دام بالعلم واما التحصل حكمه شرعاً

فنقول انه يعلم انه على فرض المخالفة يكون العدالة عند المخبر اعلائية او ما دونها ثابتة او يتبدل بينهما الى الاخر لا ... السنة السابقة ... ما واحكاما

وكل من الصور الاثنين والثلثين لا اشكال فيها الا الصورة الثالثة منها وذلك لوجود القرينة الواضحة لانها الاطلاق في غيرها اما فيها فمقتضى الاصل

عدم سماع الخبر المعارض المطلق والجارح كما في **الاول** فلا اشكال في حرمة العمل بها وان العلم ومنه ... بل المعدل والمتعاقد ... وما شئت ذلك

المعدل والمتعاقد لزوم العمل بالاحكام الالزامية التي يخبر بها هذا المعدل والمخالفة الفسق لعلمه بالفسق وجودا وظهر ... القول الثاني ثبوته

ثابته وهو المنسبة الواضحة للعدالة **واما في الثاني** فلا اشكال في حرمة العمل بها وان العلم ولا اشكال في العدالة في المشهود بها وكذا الحالة

نفيا اما ... من لزوم اتباع قول العادل باخباره ... رد ... هذه الاصول الا ... الاول فما صح عنه انه كان اذا تخاصم اليه رجلان بعث

من جهاله الى اخر ما ... من ... مولانا العسكري ... ذلك لانه ان ... القبيلة لم يكونوا ... الا بالعدالة المطلقة ومع ذلك كان يقبلها

الرجلان ... رسول الله ... يقبل من غير تفتيش عن حقيقة العدالة واعلائيتها او دونيتها **الثاني** ان بناء الامامية على الرجوع الى كتب

الرجال والاعتماد على جرحهم وتزكيتهم ولو كانت ... وكتبهم ... ابواب ... كاشف عن كفاية الاطلاق فيهما نظر ... اما الاول فلان الرواية على فرض

تسليم تماميتها ... لانه اضعف السند **واما الثاني** فلان ... الرجال ... اختلاف في الجرح والتعديل او اعتقاد ... باعتبار

الخبر من باب السببية مع قيام الاحتمال البين ... كيف يكون بناؤهم حجة على مثلنا **فان قلت** بعد ملاحظة بناء ... الرجال على ...

الفقه ... جميع ... على ... المختلفة ... لا ... في ذلك ... الا من كان صاحب العدالة الاعلائية وان ...

من كان صاحب ... القليلة من الفسق ... **قلت** هذا كلام متين ولكنه ... بالاختلاف بينهما ...

البناء او النصوص او اعتقدوا ... قولهم ... السببية ... لا ... التفصيل ... بان الجارح والمعدل ... والنجاشي ...

مع القطع او الظن بالنفاتهم البحث الجرح والتعديل ... قوله في الجرح والتعديل ... وارباب الرجال كلهم من قبيل الاول على ما ...

... انه بعد التتبع في كتب الرجال ... كون بنائهم في التعديل على ... وفي الجرح على ... الا ان ... مع كونه

في كواشف العدالة ... الاسلام مع عدم ظهور الفسق ... بحكم بعدالة الشخص ... الى مرتبة ... حسن الظاهر وكذا ... الشيخ

ما لا يخفى على المتتبع في كتب الرجال هذا ... الجرح والتعديل بالنسبة الى ارباب الرجال واما بالنسبة الى ... الجارح ... والمعدل والجارح من ...

... فلا اشكال في القبول ... عدم كونهما ... اشكال ... الا ... لا يعدلون الا من ... لعصمة ...

عن كبيرة كما هو الظاهر ولكن لا ... بهذا الظهور في ... الاشكال الا ... القبول من ... الفسق والعدالة المعتبرة واما ... فلا

اشكال **ضابطة** اذا تعارض الجارح والمعدل ... وقيل ... الجارح وقيل بانه لا مرجح ... بل المرجع المرجحات

الخارجية ... احد الطرفين ... الاصل ... الاصل في ... العدالة ... بحكم ... بالفسق ...

وقيل ان امكن الجمع بينهما بان لا يلزم من ... باحدهما تكذيب الاخر ... وان لم يمكن الجمع فيرجع الى المرجح الخارجي ...

... مكان الجمع ... الجارح ... كونه شارب الخمر ... الزمان الذي بعدله المعدل في ذلك ... لقول المعدل ...

حال الرجل من ... العدالة ... لكن ... الجارح ... فقدمنا الجارح ...

الغالب ان مرجع قول المعدل انما هو عدم ... الجرح ثم ان القوم ... الدفع التعارض بين قول واحد من اهل الرجال ...

... ظني ويقول الاخر انه ... اطلاق الثقة ... كونه اماميا وقول الاخر بانه فطحي ... كونه اماميا ... على النص ...

... عدل في دينه فيكون ... ثقة ... من شرط حمل ... على النص ... الخاص ان لا يكونا بالكلام ...

... متكلمين وان لا يكون صادرا عن ... الشخص ... المتكلم واحدا لاحتمال تجدد الراي ولذا لا ... كالحمل

على المقيد من كلام الاصحاب ... الاخر ... لكونهما مخبرين متعددين ... وكذا لا يحمل المطلق

على المقيد ... في كلام او كتاب ... لاحتمال تجدد الراي ... الاحتمال بعض ...

... فانما هو لاجل كونهم مخبرين ... واحد ... وكذا ... الوارد من ... في ... الواحد

... كونه اخبارهم ... لا ... تجدد الراي ... الكلام ... اهل الرجال ...

الاخر مع انه لا معنى له ... النصوصية ... من تحقق الشرط ... المذكور ...

اذا ... المرجحات الخارجية ... **ضابطة** ... بالتزكية والجرح ... انما هي ... وصفه

... انما هو ... الظن وهو لا يحصل الا ... في الجرح والتعديل ...

[illegible]

[illegible]

اصل في حجية الخبر المرسل في حجية الخبر المرسل مطلقا او اذا كان الراوي لا يرسل الا عن ثقة او عدمها مطلقا اقوال مقتضى الاصل عدم الحجية نتيج

يحصل الظن حتى يتفحص لو حصل الظن قبل الفحص ايضا لم يكن حجة لان المقدمة المتممة في الدليل الرابع غير ثابتة الى هنا لعدم تحقق بناء العقلاء في عدم الترجيح بلا مرجح او ترجيح المرجوح الى هذا الظن مع ان ظهور الاتفاق على اشتراط الفحص يوجب الوهم باعتبار الظن قبل الفحص فلا يشمله الدليل الرابع لانه لا يثبت الا حجية الاسباب المشكوك الاعتبار واما على القول بالتعبد فلانه لا اجماع على حجية قولهما الا بعد الفحص واما بناء العرف والبناء فلان الصور القصر المطمئنا التوافي لكن العلم الاجمالي حاصل بوجود المعارض غالبا بين العلماء في الجرح والتعديل لاختلاف اجتهاداتهم في تشخيص ذلك الموضوعات فيجب الفحص ولو قيل بكونهما من باب الشهادة كما عليه صاحب المعالم لزم الفحص ايضا لاحتمال العثور على ما هو اقوى من هذا المزكي وكذا الجارح لا العمل بقوله بمجرد حصول العدد الموجبة لصدق مفهوم البينة على تزكيته لمجهول الحال الى هذا الحال الوقوف على جرح الشهود وعدم تحقق المرافعة ولا يجب الفحص لعدم العلم الاجمالي المذكور في تلك الاشخاص التي يحتاج الى تعديلها وجرحها الجانب الموارد الخاصة **خاتمة** اختلفوا في حجية الخبر المرسل على اقوال ثالثها التفصيل بين من يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة فالحجية وبين غيره فلا والحق التفصيل بان الراوي اما يعلم بانه لا يرسل الا عن ثقة كابن ابي عمير او لا يعلم ذلك وعلى الاول اما نعلم بان مشايخه الثقة المعلومة الثقة عند الكل ونطمئن بذلك بعد الفحص او لا على تقدير في جميع الصور على مذهب الوصفية من ان حصل الوصف واما على القول بالتعبد فلا حجية الا في القسم الاول من الاربعة وهو ان نعلم بكون المرسل ثقة عند الكل واما الباقي فبان تحت الاصل ومفهوم آية النبأ لا يخرجه لانه وان دل على حجية قول العادل المرسل الذي نقطع بانه لا يرسل الا عن ثقة عند الكل ولكن لا شك في اختلاف العلماء في اجتهاداتهم في الجرح والتعديل فلعل ما فهمه ثقة عند الكل لا يكون كذلك ويكون المعادل الآخر المعارض له في تزكية هذا المرسل موجودا فيجب الفحص وتحصيل العلم بكونه ثقة عند الكل والسؤال عن هذا المرسل من انك هل ترسل عن غير الثقة عند الكل ام لا ان امكن فلك المقال وبالجملة لا دليل على حجية هذا في القسم الثاني واما القسم **الثالث** فعدم حجيته على مذهب التعبد بطريق اولى واما القسم **الرابع** فكذلك لانه يحصل من هذا المرسل تعديل الصلا فيكون المرسل مجهول الحال بل يجب التحرز عنه لمنطوق آية النبأ لاحتمال فسقه في نفس الامر

الفصل السابع في الادلة العقلية وفيها ضوابط الاولى في ان العقل هل له الحسن والقبح بمعنى المدح والذم بطريق الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي ام لا الثانية في انه هل يدرك استحقاق الثواب على فعل الحسن والعقاب على فعل القبيح بطريق الايجاب الجزئي ايضا في مقابل السلب الكلي وهذا النزاع بعد النزاع الاول ومبني على احد القولين فيه **الثالثة** انه بعد فرض ادراك العقل كلا من المرتبتين السابقتين هل يكون تارك المدح وفاعل المذموم مثابا ومعاقبا في الآجل بعنوان ان العقل حجة وان كلما حكم به الشرع ام لا **الرابعة** في ان احكام الشرع هل هي تابعة لمصالح كامنة في نفس الاشياء ام لا بل تابعة اخرى كلما حكم به الشرع حكم به العقل ام لا **الخامسة** في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات **السادسة** في جواز خلو الواقعة عن الحكم الواقعي وعدم جوازه **السابعة** في بيان جملة من الاصول الشرعية كاصل الاباحة والبراءة واصل الاحتياط **الثامنة** في الاستصحاب وقبل الخوض في تلك الضوابط لا بد من تمهيد مقدمة مشتملة على امور اربعة **الاول** انه يطلق لكل من الحسن والقبح اطلاقات منها ان الحسن يطلق ويراد به ما فيه المصلحة اي ما يوافق الغرض والقبح ما يقابله وهذا الاطلاق شايع كقولك فلان يحسن كذا عدا نه وقبح عنده كذا ومن ذلك قول الطبيب شرب هذا الدواء حسن اي موافق للمصلحة والغرض ومنها ان الحسن يراد به ملايم الطبع والقبح ما ينافره كقولك المزاج الجميلة حسنة اي ملايمة الطبع والمرآة السوداء قبيحة وكقولك الصوت الحسن حسن وصوت الحمير قبيح وهذا الاطلاقان للفظين اضافيان تختلفان بحسب الاشخاص والطباع الموافقة للغرض ومخالفته وملايمة الطبع ومنافرته ثم قد يجتمع الحسن بالمعنى الاول والقبح بالمعنى الثاني كما ان شرب الدواء حسن اي موافق للغرض والمصلحة وقبيح اي منافر للطبع واكل الفاكهة قبيح يخالف المصلحة وحسن يلايم للطبع ومنها انه يراد من الحسن ما هو صفة كمال والقبح ما هو صفة نقص كقولك العلم حسن والجهل قبيح ومثله الشجاعة والجبن والسخاوة والبخل ومنها انه يطلق الحسن ويراد به ما يمدح على فعله في العاجل اما مطلقا بحيث يشمل افعال الله تعالى او مع استحقاق فاعله الثواب في الآجل فيختص بغيره تعالى والقبح ما يقابله كقولك الصلوة حسنة بمعنى ويستحق فاعلها الثواب لو نا فيها يذم بموم يستحق فاعله العقاب وبعد اوامر الله تعالى ونواهيه كلها من هذا القبيل فبناء على ما ذكر لا يتصف الاباحة والكراهة بالحسن والقبح بهذين المعنيين **ومنها** انه قد يطلق الحسن ويراد به ما لا حرج في فعله وعلى ارادة هذين المعنيين من هذين اللفظين لا بد وان يكون في مقام يتوهم منه الحظر كما لو سئله احد عن ان البيع الفلاني حسن ام لا فنقول انه حسن اي لا حرج ولا منع في فعله فبناء عليه يكون اربعة من اقسام التكليف متصفة بالحسن بهذا المعنى وهي ما سوى الحرام ويكون ضد القبيح بهذا المعنى هو الحرام لكن هذا الاطلاق بريء من الخطر ما هو اعم من الكراهة والحرمة والاقتصاد منها متصفة بالحسن فهذان متحالفان يكون اطلاقا سادسا للحسن والقبح **الامر الثاني** لا ريب في ان اطلاقها على المعنيين الاخيرين مجاز لتبادر الفرد وصحة سلب كل منهما عن المباح فيقال المباح ليس بحسن ولا قبيح فلو كان الحسن حقيقة في القدر المشترك بين الاحكام الاربعة اعني ما سوى الحرام لم يصح سلبه عن المباح لانه لا معنى لسلب الاعم عن الاخص فالاطلاق الخامس بكلا قسميه احتماليه

سواء كان مثلنا الكلام سهل الاهون ثقة معلوم الوثاقة عند الكل باعتقاد طم لساند لك نتايج

بجاز او اما سائر الاطلاقات فمحمولة لعدم صحة السلب عن شيء منها لكن هل ثمة اشتراك لفظي بين تلك الاطلاقات ام معنوي الاظهر الاخير لاصالة عدم تعدد الوضع وان كنا شاكين في تحقق الجامع وكان الاصل عدم وجوده ايضا فيكون لانه من الاشتراك اللفظي لكن هذا الاصل لا يقاوم الاستبعاد نسبة الوضع ثم فان قلت لو كان اللفظ موضوعا للجامع لزم المجاز بلا حقيقة للشك في استعمال اللفظ في المعنى المشترك والاصل عدمه قلنا اولا انا نقطع بان اطلاق هذه اللفظين على تلك المعاني انما هو من باب الاطلاق الكلي على الفرد لا من باب الاستعمال في خصوص الفرد فاشك في الاستعمال حتى يبنى على الاصل فيه وثانيا سلمنا عدم القطع بذلك لكن القطع بالاستعمال في الخصوص ايضا ممنوع فيكون المستعمل فيه مشكوكا ويكون الشك في المجاز فلا يجري الاصل اي اصالة عدم الاستعمال في المعنى المشترك وايضا لا اشكال ان المتبادر من الحسن والقبح لغة لا امر يجمعه هو المعنى المشترك بل يقول المتبادر من الحسن كل امر يرغب اليه ولو من جهة واحدة والمتبادر من القبح الامر المرغوب عنه ولو بجهة فكل ما هو مرغوب اليه حسن سواء كان ملائما للغرض او لصفة الكمال او ملائمة الطبع او المدح عليه وكل ما هو مرغوب عنه قبيح وايضا لا يصح سلب كل منهما عن كل من الاربعة بخصوصه وذلك دليل على عدم الاشتراك اللفظي الامر الثالث اعلم ان النزاع في المقام الاول بين التمامية مع الاشاعرة والنزاع بينهم انما هو في المقام الرابع كما يظهر من وجود النزاع في المقام الاول انما هو في ادراك العقل الحسن والقبح بالمعنى الرابع اما الاول فبعد المتفق عليه بين الاشاعرة والمعتزلة عبر هم على ادراك العقل لها لان ادراك العقل ما يلائم الغرض ويوافقه من البديهيات اذ لا يكاد يقول احد ان العقل عاجز عن ادراك ان فعلا ملائما لغرضه او لا وكذا المعنى الثاني اذ لا يمكن انكار ادراك العقل الاتصاف بتلك الملائمة للطبع والمنافرة له وكذا الثالث وانكار بعض العلامة في التمهيد ان بعضا من الاشاعرة ينكره وذلك لا يتركب يمكن ان ينكر العاقل كون العلم صفة كمال والجهل صفة نقص واما المعنى الاخير فكلام الملازمة ومحل النزاع ايضا انما المراد بالجرح العقلي غروبهم وانما المراد الذي يجب مخارج ثم ان الامامية والمعتزلة في الاول والثاني انما يدعوا الايجاب الجزئي لا الكلي لكن لا اشكال في ان المدعى لا ادراك العقل هل يدعوا ادراكه في الجملة كلا من المدح والذم والثواب والعقاب والمنكر ينكر الجميع فيكون كل من البحثين الاول ليس محلا للنزاع بين الاقوام ام المدعي يدعي ما ذكر لكن المنكر ينكر ادراك الثواب والعقاب لا المدح والذم فيختص النزاع بالثاني ويكون الاول من البحثين بلا نزاع ام المدعي يدعي ادراك المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراك جميع الاربعة فيختص النزاع بالبحث الاول ويكون الثاني بلا نزاع ام المدعي يدعي ادراك المدح والذم فقط والمنكر ينكر ادراك الثواب والعقاب فلا يكون شيء منها محلا للنزاع لكن الحق ان المعتزلة والامامية الا من شذ منهم يدعوا ادراكه في الجملة جميع الاربعة ويشهد عليه ما كان من الكلام عليه اما المنكر فظاهر الاشاعرة انهم ينكرون الجميع فلا بد من النزاع في كل من البحثين حينئذ فهل النزاع في المقام الاول يكون في ادراك العقل المدح والذم ولو في الجملة وفي نظر ام النزاع في ادراك المدح والذم ولو في الجملة دون نظر لكن في الحكم من الاطلاقات لا اطلاق الاخير لانه لو كان الاول لكان الادلة المحكية في الملائمات لصفة الحسن والقبح ايضا لان كون شيء حسنا عند العقل مثلا وموافقا للغرض لا يستلزم من المدرك حينئذ في نظرهم من تلك الجهة ينكر ادراك المدح حتى يطرح لا يدان ينكر ادراك العقل هذا المعنى الذي لا يستلزم المدح الفطري وقد عرفت ان النزاع مختص بالمعنى الرابع ولانه لو كان النزاع في ذلك لما كان للامامية ان يتكلموا فيه لان غرضهم من هذا النزاع ترتب الاحكام الالهية وهو لا يتيسر الا مع كون النزاع في المدح والذم في نظر الكل ثم اعلم ان ما يستقل به العقل في الادراك على قسمين قسم يكون العقل مستقلا فيه من جهة الحكم والموضوع اي يكون كل من الصغرى والكبرى اصليين كادراك قبح الظلم وكفر المنعم وحسن الاحسان وشكر المنعم ورد الوديعة وقسم يكون الاستقلال في الصغرى والكبرى اصليا كقبح النظر الى المرأة الاجنبية فان العقل بعد ملاحظة حكم الشرع بان النظر الى الاجنبية محرم حكم بقبح النظر الى المرأة الاجنبية لان الانسان المطلق ومن هذا الباب ضبطنا بانه لا يستقل بعد الملاحظة ان الاصابع الثلاثة اذا قطعت من المرأة كان ديتها ثلاثين ابل فقطع الاربعة لا ينقص عن ثلثها بل الاوضح ان يكون الاستقلال في الصغرى والكبرى كلاهما ينضم بين كونه المقدمة الحكم بوجوب العقل بعد ملاحظة وجوب المقدمة وكون الضد الخاص منهيا عنه من المحكوم به مما تابع نتيجة لا استقلال وحرمة المقدمة ما ينفاه وجوب ذي المقدمة وكون المنهي عن الضد اذا ظهر ذلك فاعلم ان النزاع في المقام الثاني والثالث في القسم الاول بقسميه وفي القسم الثاني فيهم مطلق الى تمسك الاخباريين من المجتهدين في المقام الثاني بين وابان وفي القسم الثالث كما يظهر من السيد صدر الدين ره وهو نقل الاجماع حيث حكي انه المحقق من الاخباريين كما يشعر عن وجود دليل على السمعي عليه لانهم لا يقولون بالاستلزامات العقلية واما اصحابنا فظاهرهم المشهور فيه امتناعهم عن الاستلزام العقلي هذا هو مذهب الاخباريين واما على مذهب الاشاعرة فالدليل على الاخير الا ان الثلاثة ان تلك الثمرة قولهم بان احكام الله تعالى تابعة للمصالح الكامنة انا نعلم بان الحسن والقبح تماما لا حاجة الى ملاحظة المصلحة والمفسدة حيث لا يكون الاحكام تابعة لها الا الترجيح من الاسلوب لكن يشكل الامر بانهم يقولون بحجية القياس فيحتمل ان يخصص بعض الاقسام الاول من التسمية فيشكل ثم ان شرع ... فيه الاحكام الفقهية من الاصلية والفرعية لم يستقل الاعتقاد بان الثمرة من النزاع الاخبار العملي كان ظاهرهم من المفاصل الوقتي واما الاشعري

وقد اطلق اللفظ وان كان الفرض ... الاطلاقات على الاتصاف ...

ولا يخفى ان ... الحكم ... العقل

أم شك كما فيه إذ العلماء مختلفون في الجرح والتعديل فلعل ما فيه المرسل ثقة عند الكل إلا بكونه كذا أو له معارض في التزكية يوجب الفحص والعلم بكونه ثقة عند الكل الجهة
أو تفصيل سابع



فلا لزم مذهبه تعميم النزاع لما عرفت **الأمر الرابع** في ثمرة النزاع اعلم أن ثمرة النزاع في البحث الأول أن من أثبته فلا لزمه إثبات البحثين الأخيرين أيضًا ومن نفاه فلا لزمه نفي الثاني كما ستعرف وفي البحث الثاني أن من أثبته ثبت البحث الثالث بمعنى أنه لا انفكاك ومن نفاه فلا لزمه نفي الثالث أيضًا كما سيجيء وأما ثمرة البحث الثالث فتظهر في مواضع **منها** حجية الظن وعدمها لأن الدليل على حجية الظن العقل **فإن قلت** إن تلك الثمرة إنما تتم إن جعلنا النزاع في مطلق ما يستقل به العقل لا في خصوص ما كان الاستفادة والمستفاد كلاهما أصليين كما يظهر من كثير من العبارات فإنه على ذلك لا تصح الثمرة المذكورة إذ حجية الظن من باب التبع لأن العمل بالظن مقدمة لتحصيل الأحكام الواقعية **قلنا** إن محل كلامنا هو أنه لو لم نقل بحجية ما يستقل به العقل فيما كان الاستفادة والمستفاد أصليين لما صح حجية الظن لأن إثبات حجيته موقوف على مقدمات ثابتة بالعقل المستقل من الجهتين أعني الاستفادة والمستفاد كإبطال التكليف بما لا يطاق وترجيح المرجوح على الراجح والتسوية بينهما واختلال النظم والاقتصار على القدر المعلوم ونحو ذلك فلو لم يكن العقل حجة لم يثبت تلك المقدمات فلا يثبت حجية الظن والحاصل أن الكلام ليس في أن حجية الظن أصلية أو تبعية بل في أن إثبات حجيته يتوقف على حجية ما يستقل فيه العقل من الجهتين فمن نفى حجية ذلك القسم فلا لزمه نفي حجية الظن في زماننا هذا فتم ويمكن الخدشة في هذه الثمرة بأنه لا ينحصر إثبات حجية الظن بتلك المقدمات بالعقل بل يمكن إثبات تلك المقدمات بالشرع أيضًا فيثبت حجية الظن وإن لم نقل بحجية العقل وذلك لأن التكليف بما لا يطاق منفي بالكتاب والأخبار المتضمنة لما دل على نفي العسر والحرج وترجيح المرجوح منفي بالإجماع أنه هو موجب لهدم الشريعة للقطع بكون غالب المظنونات مطابقًا للواقع وهدم الشريعة منفي بالإجماع فالترجيح المذكور المستلزم له منفي بالإجماع ولا يتوهم عدم إمكان إثبات المقدمات بالشرع نظرًا إلى أن الدليل على حجيته إن كان العقل فهو لا يقول به وإن كان الشرع لزم الدور والتسلسل وذلك لأن الكلام إنما هو في بيان مقتضى مذهبهم حيث يقولون بحجية الشرع لا في فساد ذلك المذهب كما هو منشأ التوهم على أن هذا الإيراد يرد على الأخباري لأنه يقول بحجية العقل في العقائد كما صرح به الفاضل التوني هذا ويمكن جعل حجية الظن ثمرة للنزاع لأن إبطال ترجيح المرجوح بالشرع على الإجماع يتم إذا استلزم الترجيح هدم الشريعة كما في الانسداد الأغلبي لباب العلم في مسألة واحدة ونحوها لا يجب بوجوب أخذ المرجوح الهدم لم يتم الإجماع وتم برهان العقل لو كان حجة فتم **ومنها** جعل الظن الغير المعتبر مرجحًا في مثل ما لو دار القبلة بين الجهات وظن أحدها أنها القبلة بظن غير معتبر شرعًا كخبر الفاسق وفرضنا أنه لا يمكن من الصلوة إلا إلى جهة واحدة وفي مثل ما تعارض فيه دليلان ظنيان كان الظن لقيا مرجحًا لأحد الطرفين فمقتضى القوة العاقلة الحكم في المقامين بالأخذ بالمظنون لبطلان ترجيح المرجوح على الراجح أو التسوية بينه وبين المرجوح ومن لا يقول بحجية العقل يقول بالتخيير هنا أو القول بورود الشرع هنا أيضًا لا لأنه قاعدة الاشتغال عليه فلا ينفع دليل العقل ويكون وجوده كعدمه مدفوع بأن مدرك أصل الاشتغال إن كان هو العقل فينتقل الكلام فيه وإن كان الشرع كالأخبار فليس لمن لا لا يقول بحجية الأخبار الآحاد في نحو المسائل أن يقول بهذه المقالة وكلامنا على هذا الفرض فتم **ومنها** التخيير فيما لو دار الأمر بين المحذورين ولم يكن الدليل على الطرفين الخبر فالعقل حاكم بالتخيير ولا دليل شرعي عليه **فإن قلت** إن الاستفادة هنا تبعي وإن كان المستفاد أصليًا وذلك لأن العقل بعد ملاحظة الأخبار الواردة في علاج التعارض بين الخبرين الحاكمة بالتخيير فيهما يتنقح المناط القطعي في الحكم في تعارض أمرين غير خبرين أو أحدهما خبر دون الآخر وهو التخيير أيضًا فلا يتم تلك الثمرة إذا جعلنا النزاع مختصًا بما كان العقل مستقلاً فيه من الجهتين **قلنا** نمنع المناط القطعي ثم نعم يمكن الاستدلال من جهة إمكان إثبات التخيير هنا بلزوم التكليف بما لا يطاق لدى نفي الشرع لأن طرح الأمرين يستلزم طرح المقطوع من الشرع فلا سبيل إليه والعمل بهما محال فتعين التخيير فلو لم يكن هو المكلف به لزم التكليف بالمحال ومنها **قاعدة التسامح** بناء على عدم اعتبار الأخبار الواردة فيها إما لكونها آحادًا والمسألة أصولية أو لعدم حجية الآحاد في الفرع إن كانت فرعية أو لضعف سندها وإن كانت فرعية والواحد فيها حجة والقول بحجية التسامح للقوة العاقلة **ومنها** تكليف الكفار حتى القاصر عنهم فيما يستقل به العقل إن قلنا إنهم مكلفون بالفروع فيكون القاصر منهم مكلفين بالفرع الذي يستقل به العقل وأما المقصرون منهم فمكلفون على هذا القول مطلقًا سواء فيما يستقل به العقل أم لا وأما إن لم نقل بحجية العقل فيختص التكليف بالفروع بالمقصر لا بالقاصر ومنهم وإن لم يجعل الكفار مكلفين بالفروع انتفت الثمرة ومنها تكليف المسلم القاصر بالفرع الذي يستقل به العقل ومنها التكليف في أيام الفترة وهي ما بين الزمانين الذي انقرض فيه الحجة **فإن قلنا** بحجية العقل كان أهل ذلك الزمان مكلفًا بما يستقل به العقل وإلا فلا تكليف لفرض فقدان الشرع وعدم حجية العقل **وفيه أولاً** أن المراد من الفترة ليس ما ذكر لأن الزمان لا يخلو عن حجة بل المراد منها إنما هو ما بين الزمانين **وثانيًا** أنه يتم إذا اندرس آثار الشريعة السابقة بالكلية قبل ورود الشرع الآخر والأصل بقاء ما حق بثبت الانسلاخ فلم يتم إذا انقرضت الآثار الشرعية السابقة بالكلية ولم يتوجه شيء فتم ومنها تكليف المسلم الموجود في بلاد الإسلام الغافل عن الأحكام لكن اتفق له مسألة لا يعرفها ولا بد له من ارتكابها فورًا ولا يصل يده إلى الفقيه لكن العقل فيه مستقل كما لو دار أمره في البول بين استقبال القبلة واستدبارها ولا مانع عليه من بعضها فإن العقل حاكم هنا بلزوم

ويمكن ان يقال ان لازم القول بالظن لمكان العمل به مثل ما قال عند حصول الظن منه مع كونه ممن يرسل الا عن ثقة سيما مع ضم ذلك **اصل** في ادراك العقل
الحسن والقبيح الحق ان ادراك العقل الحسن والقبيح بطريق الايجاب الجزئي وتفصيله ان الحسن يطلق على ما يوافق الغرض وعلى ما يلائم الطبع وهذان يتفاوتان بحسب الاشخاص والطبائع وهما الصفتان
قد يجتمعان وقد يفترقان وعلى صفة الكمال ويقابله ما ينبع فاعله في الكامل الملاحظة بحيث يتحمل فعله شيئا مع استحقاق فاعله الثواب الاجل بحصر بغيره ويتفاوت على ما لا حرج في فعله ويتحمل ما عد
الحرام او ما عد المرجوح بحرمه او كراهة والقبيح يقابله في كل منها وهو مجاز في الاخير للنادر وصحة السلب عن مثل المباح حقيقة في الوافي لعدم صحة السلب بنحو الاشتراك المعنوي

التخلية مستندا الا ان المنع عن الاستصحاب والاستناد بالعدم التخلية انما هو لمنك الحرمة وهو في الاستصحاب اشد فلابد ان يمكن تعقل المحذور من نحو
بحجية العقل بقول بلزوم العمل بغلبة مقتضاه او لامكان امدا او في المثال مناقشة لمنع ادراك العقل واولوية الاستناد بانه اقل محذورا وابعد
ذلك عن العمل المنبوذ والكلام في ثمرات العقل المستقل ثم لو كان الكلام في ثمرة مطلق ما يستقل به العقل مع المنهدم بالورود انز الثمرة في التخلية
لسند بالاجنبي واستقصاء **ومنها** لو تعارض الخبر والعقل **فان قلنا** بحجية العقل علمنا انه في مقابل الخبر انه لم يرتفع القطع بملاحظة الخبر وان
قلنا بعدم الحجية عملنا بالخبر ومنها القول بحجية اصل البراءة والاباحة والاستصحاب اذا لم نقل بحجية الاخبار الواردة فيها لا حد الوجوه الماضية
في الشرائع وان لم نقل بحجية العقل لكن القول بحجيته والاصل المذكور ثمرة لعدم حجية العقل وعدم حجية الخبر الوارد في الشرائع **ثم اقول**
الثمرات هي الثمرات المترتبة على القولين بطريق اشتراك الاشاعرة والاخباريين **واما الثمرة** بين من يقول بحجية العقل وبين الاخباريين
فكثيرة مثل حجية الظن ومثل اشتراط الفقيه وفتح تفصيل الفصول وغيره المذكور ان ما تقدم في المقام في نفي الثمرة في حجية العقل بان التكليف فيما
يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فيجب التكليف على الشارع واوضح عليه لا ثمرة اذ الشارع بين كل الاحكام موجود اولا بان التكليف يكون
واجبا كما لو يكن خلاف بها وكان بيان الشارع ناسيا وقد يكون مندوبا كما فيما يستقل به العقل لانه فيما يدرك العقل يكون بيان الشارع تأكيدا
للمفاسد وبالتكليف الكريم ممنوع وثانيا بانا سلمنا ان كل لطف حسن لكن الوجوب قد يكون في اللطف لا يمنع منه مانع كبعث الرسل وشرع
قبل المانع كالمصالح القائمة في هذا الزمان والبيان فيما يستقل به العقل بحيث لا يشترط بل هو الطف كهذه وغيرها من الطاف المبين مشروط بعدم المانع
وثالثا بان الدليل المذكور على ما نقول بحجية الحكم لا ان يدعى وجوده لسرع عليه ونقول ان الحجية في العقائد مسلمة والكلام في الفروع
فان ان منصوص لدليل الالزام وترابعا بانا سلمنا الحكيم لكن غاية ما في الباب ثبوت الدليل الشرعي في كل واقعة وجزم ذلك لا ينفي
الثمرة بل المقام الوصول الى البعض لو فرض العثور كما لم يكن ثمرة **ضابطة** في اثبات ادراك العقل الحسن والقبيح بمعنى المدح والذم واثبا
ادراكهما وان كان للفرقة الناجية والمعتزلة وشرذمة قليلة من الاشاعرة كالزركشي ومتابعيه على ما حكى منه قد ظهر وخالفه بعض الاشاعرة
في ذلك والدليل على المختار وجوه **الاول** البديهة والضرورة ... لعقلاء مع ان العلم من اقوى على البهائم الضعيفة يتبع في الغاية للاستمامة
ان الحسن هو ما يؤول اليه كثيرا صلة هذا مما يوم عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق ولا يخفى بالتعريم العقلي الاصد وشاهد ذلك ...
الى الستو في المباح الذي احسن الى الوجه في ... الذي حسن فاعله ممدوح وتاركه مذموم **فان قلت** لعل المدح والذم فيما ذكرنا ناشئ
عن الشرع والانتفاء كالمدح على فعل الصلوة او عن العادة المأنوسة كلبس الرجال لباس النساء فانه مذموم لا للشرع الذي هو للعادة
المأنوسة او عن كونه صفة نقص او كمال كالعلم والجهل او عن كونه مخالفا للغرض وموافقا له كمنع ... عدا وابانة وحسنه لغيره
او عن ملائمة الطبع ومنافرته فمع قيام تلك الاحتمالات لا يمكن الحكم بان المدح والذم ناشئ عن الحسن والقبح الذاتيين **قلنا** اما الاحتمال الاول
فبطلانه بان ادراك الحسن والقبح ان فرضنا قطع النظر عن الشرع واما بطلان الثاني فبان ادراك القبح وان فرضنا اغفال الناس بالظلم **واما الثالث**
فبان صفة الكمال والنقص من الاوصاف الباطنة على ما اصطلحوا عليه والظلم الذي مثلناه من الافعال الظاهرة وليس من الاوصاف اصلا لا الاوصاف
الظاهرية ولا الباطنية وانتهض مطلوبنا اتفاقا ادراك القبح او الحسن عند كل حكيم حتى الحكيم على الاطلاق وليس المقصود مدى ... ذلك كان الكلام
على ذلك كونه صفة نقص او كمال لحينئذ ما سلف حكم العقل بالمدح والذم كلية ثم المقصود لا ينقص الاحتمال **واما الرابع** فبانا نرى
ان عقلاء ... ان الفعل ظلما او كان موافقا لغرضه **واما الخامس** فكالرابع **الثاني** انه لو لم يكن العقل الحسن والقبح لما
امتثل احد اوامره ونواهيه بجواز ان يصدر الكذب منه وحينئذ العقل بحكم العقل بامتناع صدور الكذب منه ثم لا يحصل الجزم
العالم عليه فلم يحكم العقل بحصوله بحكم بامتناعه منه ثم فينتفي الوثوق بوعده ووعيده لاحتمال الكذب فانتفى الوثوق لازم ما ذكرنا من عدم
امتثال احد باوامره ونواهيه وهو باطل بالاتفاق من الخصم وبلزوم كون التكليف سفها **فان قلت** انه لا استناع في صدور الكذب منه ثم ليحصل
في ادراك العقل ... بل يمكن حصول العلم بعدم الكذب منه ثم لا لاجل ان ... على الصدق ولا لاجل ان الصدق صفة كمال ... العقل ... بها
بالاتفاق فاذا كان الصدق صفة كمال الكامل الواجب منتقيا بها الاشياء جميع الصفات الكمالية او ان الكذب صفة نقص وهو منزه عن جميع
النقائص اجماعا او لاجل ان الصدق موافق لغرضه والحكيم لا يرتكب ما يخالف غرضه بالبداهة او لاجل ان الكذب منافر للطبع والحكيم لا يرتكب
قلنا اما حصول العلم من جهة العادة ثم بالصدق فهو موقوف على الاطلاع غالبا بغلبة صدقه بما علمه حتى يحصل العادة والعلم به
ثم يحصل بسبب العلم بالعادة العلم بالصدق وهو نقل الكلام الى مبدأ الامر حيث لم يكن هناك عادة فمن اين يحصل الاطلاع بالعادة بالصدق
الاغلبي مضافا الى انه لو تم لتم بالنسبة الى بعض المكلفين المطلعين على العادات المألوفة لا بالنسبة الى الاكثر واما حصول العلم بالصدق لاجل انه صفة
كمال لا بد ان يكون موجودا ... فيه ان الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل انما تتصف بصفة النقص وصفة الكمال لا الاوصاف الافعال

ان كان الفعل المشترك مشكوكا
لا اللفظي لاصالة عدم تعدد
الوضع المقدمة على اصالة عدم
وجود الفعل المشترك وانما
اصالة عدم الاستعمال فيه
المستلزم للمجاز بلا حقيقة كما
مثلها قد يقدم على القطع بان
الملازمة على القطع بان
الملازم الكلي على الاعم يكون
النادر ومن الامر المجمل الفعل
المشترك على الامر المتين وهو
مطلق المرجوع اليه ولو من جهة
عكس القسيم يلزم سلبه عن
المحسوسات والمراح مع الاستمرار
انما هو في المعنى الراجح ...
... الاشاعرة ... عدم
ادراك العقل المدح والذم
الاول ... على ادراك العقل
انما هو حكم ... كذا التالي
وان كان ظاهر من النهاية ابكار
بعض الاشاعرة ادراك العقل لها
والاحسن ... المرجح ان كان المراد
المرجح الاخروي مخصوص الوجود

وتحل الكلام ادراكه المدح والذم في نظر الكل حتى الحكيم على الاطلاق لا في الجملة ولا لجا الخلاف في الاطلاقات الاول وتحرير النزاع عن مقاصد الفن لنا على الادراك انه موضع النزاع وانا
بل صفة الذم عند كل عاقل على الظلم والعدوان والمدح لفاعل الاحسان وتوهم كونه ناشيا عن الامر بالشرع كمدح المصلي او عن العادة كذم الرجل المتلبس بلباس النساء او عن كونه صفة نقص
كمال او عن مخالفة الغرض وموافقته كقبح قتل زيد عند اوليائه وملائمة الطبع ومنافرته مدفوع بانا نرى قبح الظلم وان قطعنا النظر عن الشرع بل عند نافي الاديان وان فرضنا اعتبار الناس
ببطل عهد وزيد يذم فاعل الظلم الا حين ظلمه وان كان موافقا لغرضه وملائما لطبعه واما حمل عن صفة النقص فلا وجه له لانه من الافعال لا السجايا فيذم فاعله ولو فعل مرة ولو سلمنا قلنا غرضنا اثبات
القبح بمعنى الذم وان تسبب عن صفة النقص وثانيا انه لولاه لما امتثل المكلفون باوامر الله تعالى ونواهيه لاحتمال الكذب اذ حكم العقل بامتناعه منه تعالى انما هو لقبحه لا لعدد ... العقل

الظاهرة كالصدق والكذب العارض للكلام فان تسميتهما بصفة النقص والكمال خلاف الاصطلاح سلمنا ان الكذب صفة نقص وان العقل يدرك
ان هذه صفة نقص لكن مجرد ذلك لا يوجب عدم صدوره منه تعالى بل لا بد من ذكر انها ليست من صفاته تعالى فان ادعيت انه بديهي ذلك الاثم فقد ثبت
المطلوب والا فيجب ذكره ان الكذب صفة نقص لا ينفع في العلم بعدم الصدق والاتفاق الذي ادعيتما انما هو على درك العقل ان الكذب صفة النقص
لا على انه لا يصدر منه تعالى واما الاجماع الذي ادعته على انه تعالى منزه عن النقائص فهو لا يكشف عن الواقع بعد عدم ملاحظة المجمعين كما هو المفروض
ومع عدم الكشف لا حجية فيه بنفسه اذ الدليل على حجية الاجماع بنفسه ان كان هو الشرع فلعله كذب وان كان العقل فيمنع اعتباره بعد اجماع الامة ومنع
الامر ليدل على عدم حجية الاجماع بنفسه واما حصول العلم بالصدق لكونه موافقا لغرضه تعالى ففيه منع كونه موافقا لغرضه فلعل غرضه العكس كما
عليه بعض المتصوفة سلمنا انه موافق لغرضه لكن ذلك يستلزم كون احكامه تعالى معللة بالاغراض وتابعة للمصالح وانت لا تقول به سلمنا لكن امتناع صدور
منافي الغرض عنه تعالى تم واما حصول العلم بالصدق لكونه ملائما للطبع والكذب منافرا له ففيه انه تعالى منزه عن الطبع حتى يكون شيء ملائما لطبعه ومنافرا سلمنا
لكن معرفة كون الشيء الفلاني منافرا لطبعه فرع المعاشرة معه وابن المعاشرة سلمنا لكن يمنع عدم صدور منافر الطبع عنه تعالى **فان قلت** سلمنا
عدم حصول العلم بالصدق لكن لا يلزم ذلك عدم امتثال الحد باوامر الله تعالى ونواهيه اذ يلزم حينئذ ايضا الامتثال لاحتمال الصدق ولزوم دفع الضرر
المحتمل **قلنا اولا** انه كما يمكن ان يكون وعده للصلوة ووعيده للزنا صدقا كذا يمكن كون الوعد للزنا والوعيد للصلوة في الواقع فاحتمال الضرر
مشترك بين الامتثال وتركه **وثانيا** ان لزوم دفع الضرر المحتمل ان حكم به العقل فالمطلوب ثابت لانا لا نعني باللزوم العقلي الا ذلك وان
حكم به غيره فلعله يتبعه هذا ويمكن للاشاعرة ابطال الدليل الثاني بوجهين **الاول** ان حصول الوثوق باوامره ونواهيه مستند
الى مرجح خارج عن اختيار العبد بمذهبه فيمكن الوثوق والامتثال اضطرارا وان جاز عند المكلفين صدور الكذب منه تعالى ولم يمنع عند العقل
الثاني انا نمنع بطلان التالي اعني عدم الوثوق وعدم الامتثال بالاوامر والنواهي قوله يلزم ان يكون التكليف سفها وعبثا **قلنا**
لا نعرفه **الثالث** من الوجوه ان العقل لو لم يدرك الحسن والقبح لم يعلم الفرق بين النبي والمتنبي ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته **اما
الملازمة الثانية** فلجواز ان يرسل الله رسولا كاذبا واما الاولى فلجواز ان يظهر المعجز على يد الكاذب فلا يصح ان يقال ان المظهر
لخارق العادة ان لم يدع النبوة فلا اشكال وان ادعى النبوة ومضى عليه زمان يتبعه الناس فيها وعملوا على اقواله ولم يرجع عن دعواه
ولم يبطلها مبطل فان كان صادقا فالمطلوب ثابت والا لزم الاغراء بالجهل وعدم وجوب الصحة انه لا ضير في الاغراء بالجهل عندهم فلو قلنا بالاذن لهم
الدليل المذكور ويحصل به العلم بالامرين واذا ظهر الملازمة فابطال التالي اولى بانه اتفاق من الخصم على امكان تحصيل العلم بالنبي والمتنبي
ثانيا يكون بنا المليين على ذلك الامكان **وثالثا** ملزوم كون التكليف وارسال الرسل سفها وعبثا اذ الفائدة فيهما الاطاعة والانقياد
وهما فرع الوثوق وليس بحاصل **فان قلت** لعل حصول العلم بالنبوة بعينه مسبب عن كون اجراء المعجز على يد الكاذب وارسال النبي الكاذب
خلاف ما جرى به عادته تعالى او كونهما صفتا نقص او كونهما منافرا للطبع وهو تعالى منزه عنهما او كونهما مخالفين للغرض **قلنا** الجواب عن ما مضى
هذا ويمكن ابطال هذا الاستدلال بوجوه **الاول** انه لو صح هذا الوجه العقلي لاثبات العلم بالامرين للزم صدق ذو دشت والمزدك
اظهر الخارق وادعيا النبوة مدة مديدة وتبعهما الناس ولم يرجعا عن قولهما ولم يبطلهما مبطل مع انهما لم يكونا نبيين فلو تم الدليل العقلي الذي
ذكرت لزم كونهما نبيين ولم يقل به الخصم وكذبهما قطعي **الثاني** ان المنافقين لم اظهر الخارق اما مع العلم بعدم امكان ذلك لغير النبي او في
او مع عدم العلم بذلك على الثاني لا اغراء ولا اضلال اذ لزومهما فرع حصول الاعتقاد والمفروض عدم حصوله اعلم بامكان اظهار الخارق
المخصوص من غير النبي او احتماله عند ذلك وبالجملة اذا لم يعلم بعدم امكان ذلك من غير النبي فلا اغراء بل لا يجوز الاشكال على قوله وكل المبتع
مقصور على الاول بكون معتقدهم تكليفا ظاهريا لهم فلا اغراء ايضا سواء طابق اعتقادهم الواقع ام خالف ولو سلمنا لزوم الاغراء فنسلمه
في الشق الاخير بان يحصل الاعتقاد مع المخالفة للواقع ايضا لا مطلقا والحاصل انا لا اضلال انما يلزم على فرض عدم التطابق مع الاعتقاد التطابق
لا على فرض عدم النبوة وبينهما فرق بين ومعه لا يتم التقريب فلا يحصل العلم بالنبوة ايضا بل يلزم ح العلم بمطابقة الواقع لا بكونه نبيا
الثالث انه يمكن العلم بانه نبي وبصدق النبي بغير هذا الوجه العقلي ايضا اما العلم بالصدق فيمكن حصوله من كثرة المباشرة ومعرفة حاله واما العلم
بالنبوة وتمييز النبوة عن المتنبي فيمكن حصوله من نفس الخارق للعادة الا انه العقلاء عليه بحيث يكتفون في الحكم بالنبوة بمجرد اظهار الخارق وهذه
الطريقة كاشفة عن تدينهم في تحصيل العلم بالنبوة انما هو بتحصيله بنفس الخارق وبالجملة هذا الوجه العقلي على فرض تماميته
لا يدركه الا القليل من المكلفين فلو انحصر الامر فيه في تحصيل العلم بالنبوة لزم التكليف بما لا يطاق في حق اغلب الناس ان كانوا مكلفين
بتحصيل العلم من هذا الوجه والا ارتفع التكليف غالبا لفقد العلم الا نادرا فلا يتم الدليل العقلي المذكور لكونه منحصرا على حصر سبب العلم
به لدى كل **الرابع** ان الاشعري يقول بان حصول العلم بالامرين اضطراري بناء على مذهبه فلا يتم الدليل هذا ولكن التحقيق ان الدليل الثالث

مقبحه لم يحكم بامتناعه فلا يوثق بوعده ووعيده فلا يمتثل المكلف وهو بكلا تقادير الخصم يكون التكليف ح سفها والتمسك في اثبات العلم بعدم صدوره منه تعالى بجريان عادته على الصدق مردود بنقل الكلام الى الابتداء والامر لم يكن عادة فمن اين حصل العلم بالصدق والا علم حتى يحصل العلم العادي مع انه لا يتم الا في حق قليل من المكلفين او يكون الصدق موافقا لغرضه مدفوع بان الكذب لعله موافق لغرضه كما عليه بعض المتصوفة وبانه لا يكون احكامه معللة بالاغراض وبانه الدليل على امتناع صدور منافي الغرض عنه او بكونه ملائما للطبع مدفوع بكونه منزها عن الطبع وبانه من اين علم منافرة الكذب للطبع ولا معاشرة وبانه لا دليل على عدم صدور منافي الطبع عنه او بكون الكذب نقص والصدق صفة كمال وهو منزه عن النقائص مستجمع للكمالات مضعف بان الصدق او الكذب من اوصاف الافعال الظاهرة وهو الكلام لا الاوصاف الباطنة كالعلم والجهل حتى يسمى صفة فالتسمية بالصفة خلاف المصطلح لو سلمنا لكن النقص في صفات الافعال ليس الا القبيح وبمجرد كونه صفة نقص لا يوجب عدم صدوره منه بل لا بد من ادراك العقل انها ليست من صفاته تعالى فان ادعيت انه بديهي ذلك ايضا ثبت المطلوب وان قلت ان الاجماع دل على تنزهه عن صفات النقص قلنا ننقل الكلام الى الاجماع فان كان حجة بنفسه وهو مع الا حال الكشف عن الشرع فلعله كذب والعقل فالمطلوب ثابت

شرح

وبهذا الوجه

ولو قيل يكفي في لزوم الامتثال احتمال صدق مدعيها للصدق المحتمل فلنا يمكن كون مدعيه على الوعيد وعكسه فاحتمال الصدق مشترك وايضا نروم دفع الضرر المحتمل ان كان الشرع ملعلمكم

او بالفعل فالمطلبين ثم للاشعري ان يقول بناء على مذهبه ان حصول الوثوق اضطراري له فيقول انه لا يمنع تكليف السمع عند عدم الوثوق وتاليها فرايت انه لولاه لم يعلم الفرق

بين النبي والمتنبي ولم يعلم صدق النبي المعلوم نبوته لاحتمال اظهار المعجزة على الكاذب وارسال الرسل كما نبا لنا ايضا بالملازمة باتفاق الخصم وبكونه بناء المسلمين على امكان العلم بهما

ويلزم كون ارسال الرسل والتكليف سفها وعبثا الا ان يقول انه بمجرد الاطلاع على صدور الخوارق منه يحصل العلم بنبوته وان دخل الناس على ذلك وليس اتكالهم في حصول العلم على

الدليل العقلي المذكور الذي لا يفهمه الا الاقل من المكلفين او ان العلم بالامرين ضروري او لمكان الجبر لكن خبر بان الجبر يخالف للقاطع ان الخصم يعترف بحجيته شرعيا وعقلا

وكذا الجبر الثاني من الدليل لنا الثالث الذي نقله دليل رابع في الحجة دليلا او لزاما على الاشعري اذ وجب عنده ما لبس لا فاعل الجبر وهم علية

لانه يخالف للضرورة وبحسن العقاب ولا حجية شرعية انما ضعيفه يعترف بها الخصم وكذا ابطال التكليف بما لا يطاق كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها

الا وسعها فيلج الامر لفعل على نفي التكليف بما لا يطاق لانه لا جبر علينا ولان الجبر خلاف الادلة الشرعية لان ما امرنا ان لا يكلف على التبين بحد

الوسع والاخرى عدة الوسع القول بالجبر يستلزم لا محالة الطائفة الوامنصابطة في انه يتبين ما قلنا منه ليس العقل بحسن والقبح بيهم

الثواب العقاب بطريق الايجاب الجزي كما عليه الامامية الا القاصرين منهم انه لا بد لهما اصابهما عليه الاشاعرة وهو الزركشي

اكثر الاخبار من ظاهر لم يكن كما في العقايد تعبا كما عليه الفاضل التوني لا لظهر الاول لوجوه الاول ان الضرورة قاضية بان العقل كان

بته بحسن الاخبار وورد الوديعة وقبح الظلم كان منه الاستحقاق والمجازات فخبر لو تعلق بعض من عبيد ربش على بشر احرم رحمه

داخته وكان المظلوم منهما قد احتج الى الظالم تمام عمره فاطلع عليه المولى ولم يعاقب الظالم منهما ولم ينتقم للمظلوم منه لذمه العقلاء ويقولون

ان هذا المولى غير عادل يعد المجازات وكذا لو احسن احدا بر اخر وانجاه من المهالك ثم كان له خادم يعمل نفسا او مال المحسن ولو نفسها

لم يهملك ذلك الشخص لذمه العقلاء بان جزاء الاحسان هو الاحسان ولا ينبغي ترك المجازات لانه خلاف العقل والمروة لانه يحق اساءة لم يهد

فكان نكران عليه نجاته من هذا الاثم واجمعين الاخبار في الاشعري حيث انهم يقولون بعدل الله تعالى وينكرون هذا المقام مع كون نكاره

مستلزما لانسلال المنافي لعدل الله تعالى الثاني انه بعد ما اثبتنا المقام الاول فلازمنا اثبات هذا المقام ايضا لعدم الفرق

ترتب العقاب والثواب على الامر والنهي اللطيفين لعنا او وجبا الشرعي لا للاجل محبوبية المأمور به ومبغوضية المنهي عنه المعلومين لنا

الامر والنهي لكاشف عنهما وتماثل من بعد قطعنا من العقل بوجود المحبوبية والمبغوضية لزوم القطع بترتب الثواب العقاب على وعزلهما

الثاني ترتبهما في الامر والنهي اللطيفين والعقليين قطعا لان المعي يترتب الثواب العقاب عليهما هو ما ذكر من المحبوبية

والمبغوضية الموجودتين فيهما معا واحتمال مدخلية خصوص الامر والنهي اللطيفين في ترتبهما مدفوع بما نشاهده في المقام من بناء اهل العقول

هنا بل فيما صرح المولى للعبد انما لا اعاقبك على ما لم اعمله عنه ثم صار العبد المولى معتقدا ان المولى ما يشاء عن له فانهم يذمونه ايضا

ذلك ولعل هو الاجماع فلنا من عقد محله بحيث بعد حكم العقل بالحرمة الثالث انه لو لم يتبين العقل نحو الحرم المسلم به

والثواب الذي كما يحصل معرفة الله تعالى وجبار الكتاب والمقدمة بنا الملازمة ان الدليل على الوجوب ان كان العقل فالمراد بتبع معرفة ان

كان الشرع منقولا لا ينحصر انكان بعد حصول المعرفة فهو تحصيل الحاصل وان كان قبله فهو ممنوع ثبوت لزوم طاعته وهو ان ثبت بالعقل فهو

معزول وان ثبت بالشرع فله اطلبه اما العقل او الشرع وهكذا الى ان يتبدى او يتسلسل و ما ابطال التالي فللانسان تحتم

اقول ولانه لو لم يكن تحصيل المعرفة واجبا لزم كون الخلق عبثا لانه لا هدم الى المعرفة لكونه يلزم الغلبة عبثا فيها لو لم يتم الحجة لما سلما

عبثا ولان عند عدم المعرفة مناهبة وقوله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون بناء على ان المراد ليعرفون الرابع انه لو لم يكن العقل كذلك

والعوم الملازمين للامر لزم عدم وجوب معرفة النبي اما بيان الملازمة وبطلان التالي فظهر مما ذكر في سابقه الخامس انه لو لم يكن الامر

كما ذكرنا كان النظر الى المعجزة واجبا ونهيه الملازمة وبطلان التالي تماما بينا ثم ان الوجوه الخمسة فاذا على الاشعري عليهم من نفصل من العلماء

والقائدين من الاخباريين واما على المفصل منهم كالفاضل التوني فلا يرد عليه الثلثة الاخيرة وان جعلنا كل الاخبار من معتمدي الماضل

التوني وجعلنا قوله منها الذي منع الاخبار بين ففيها بين حال الفاضل التوني فيه مع عدم الثلثة الاخيرة عليهم ايضا لكن كلام مجهور

على المفصل انه لو لم يكن لنا نسخ منه كما ذكر في العلم لم يكن منه كالتي العقاب يعلم الاولوية القطعية لان ادراك العقل في العقاب بحطي

ضرورته كما ذكر لا اقل كما هو ولكن كان الجواب الا انه استعمل ثم انظر المفصل انما هو لو الاخبار الذي كنت تدعيه الاوثا

فنقول عليه ان تلك الاخبار اما ان يجعل سببا لادراك العقل العقاب او كاشفة عن ادراك الاسباب لا ولا لان لو شئنا يقول الشرعي

بكون توعيد سببا للذي يحصله فتوعيد الشارع مسالمه توعيد عبد ولما طال الثاني فلا وجه للتفصيل عرفت من الاولوية ضابطة

في انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع اما منقول محل كون المراد من هذا الكلام ان ما حكم به العقل فقد جعل له الشارع مثل او مثمرا

للتزامه يوم القيامة اوان ما حكم به العقل جعل له الشارع حكما في الواقع وتبينه لشرعته وان له هو لنا وان ما حكم به العقل جعل له الشارع

حكما وان لم يبين لسطر فيها ايضا اوان ما حكم به العقل يعوق لا ان للعقل الملازمة ووجب فعله مدح مثابه اي مستحق لهذا العقل

وفاعله مذموم مثابا فهو كذلك عند الشارع اي يجعل كذلك وان يجعل حكما على طبقه لو جعل لجعل على طبق العقل محل النزاع هو الاخيرا

الاخيرة والثلثة الاول ليست محل البحث ولعلها لم يقل بها احد كيف والعقل غير مدرك للجعل كيف بثبوت الجعل للشارع او للعقاب

ان الشارع بين المجهول لم يتم يمكن جعل بنده من تلك الجهلات محل البحث لكن لا اجل محرر بادراك العقل المدح وان لزم الثواب العقاب ولا

اصل في حجية العقل فاعلم انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع والمراد انه كلما حكم به العقل فهو كذلك في نفس الواقع وان لم يجعل الشارع له حكما اذا قلنا بجواز خلو الواقعة عن الحكم او جعله ولم يبينه لمن لم يبلغه او بلغه ولم يبينه هو لعدم مصلحة او لم يبين الشرع العقلاني فان كل هذه المراتب خارجة عن هذا النزاع واعلم ان حجية العقل القاطع حتى في الفروع خلافا للاخباريين كما يظهر من ملاحظة كلماتهم حيث صرح من الحجية بعد تسليم ادراك المدح والثواب والذم والعقاب ثم النزاع ما كانت الاستحقاقات فيه اصليين كقبح الظلم او تبعيين كوجوب مقدمة الواجب او مخالفين كما في قضية ابان ذلك قد ربما يظهر ويشهد الثالث منه تمسك الاخباري هنا بخبر ابان وقد نقل الفاضل المذكور بان اتفاق المجتهدين والاخباريين على حجيته كاشف عن وجود دليل على المتفق عليه لانهم يقولون بالاصل اما لا عقلية بخلاف المجتهد لقولهم بها واحتمال نشوء اتفاقهم منها ثم النزاع هنا مع الاخباري يختص بالعمليات كما يظهر من بعضهم ومع الاشعري يعم التفاتي وجه لقولهم بعدم تبعية الاحكام للمصالح الكامنة لنا ان العقل المقدمة الخارجية من امتناع خلو الواقعة عن الحكم لكن كلامنا الان ليس من تلك الجهة وبالجملة النزاع في ان كلما حكم به العقل فهل هو كذلك في نفس الواقع ونفس الامر كما اتفق الامامية الا قصر بعضهم على ذلك وانكره الاخباريون كما يظهر عن بعضهم الا فاضل السبزواري عند كلامه اما وان سلمنا ادراك العقل المدح والثواب والذم والعقاب لكن لا دليل على الحجية والاظهر عندنا ما عليه الامامية لوجوه **الاول** ان العقل بعد ما قطع باستحقاق الثواب والعقاب فلازمه القطع بالحجية ايضا ولا يتصور مع القطع باستحقاق الثواب او العقاب القطع بعدم الحجية لان لازمه القطع بعدم الاستحقاق ولا الشك في الحجية لان لازمه الشك في الاستحقاق وبالجملة القول بحصول القطع بالاستحقاق في ما عدا القطع بالحجية فبعد تسليم المقامين الاولين لا مفر من قبول **المقام الثالث** واما احتمال كون القطع بالاستحقاق جهلا مركبا فيدفعا بنا فرضنا الا ان ذلك الاحتمال لا يختص من القاطع بالاستحقاق ما دام قاطعا ومع زوال قطعه خرج عن الفرض ولما احتمال غير القاطع كون قطع من قطع جهلا مركبا فهو لا يضر بتكليف القاطع وبقطعه بالحجية واما توهم ان القطع بالاستحقاق انما هو في مرحلة الظاهر فهو مدفوع بان القطع بالاستحقاق في مرحلة الظاهر بالفرض فالمقطوع به هو الحكم الظاهري لا الواقعي المحض وهو ملازم للقطع بالحجية في الظاهر **الثاني** انه لو لم يكن القطع بترتب الثواب والعقاب المسبب عن العقل حجة لم يكن القطع الحاصل بهما من الشرع حجة ايضا لان الدليل على حجية القطع باستحقاق الثواب والعقاب الحاصل من الشرع اما الشرع القطعي او العقل القطعي فان كان الاول فننقل الكلام فيه الى ان يتسلسل او يدور وان كان الثاني فلا ريب ان حكم العقل بلزوم اتباع القطع المسبب عن الشرع على الثواب والعقاب ليس الا حكمه بلزوم دفع الضرر المقطوع فكما انه حاكم بلزوم دفع الضرر المقطوع في هذا القطع الشرعي فكذا حاكم بلزوم دفعه اذا حصل القطع من العقل والفرق بين الحكمين تحكم **الثالث** ان القطع ان لم يكن حجة مطلقا اسند بالتكليف راسا وانما حجة اذا حصل من الشرع لا غير لزم ان لا يكون عبدة الاوثان السابقين معذبين لانه لا دليل شرعي يحصل به القطع لهم والتالي باطل بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة وان كان حجة لو كان مسببا عن الشرع او عن غيره لكن اذا دل الدليل الشرعي على اعتباره بحيث صار ذلك الدليل الشرعي سببا للاعتبار لزم عدم كون عبدة الاوثان معذبين ايضا لان جعل الامر اللاحق سببا للسابق غير معقول مع انه لو سلمنا وجود السبب للسابقين فهو اما العقل فهو غير معلوم الحجية واما الشرع فهو دور او تسلسل فلازم ذلك الاحتمال ايضا ان لا يكون عبدة الاوثان معذبين وهو باطل لما نبهنا من اتفاق الخصم ومن الاخبار وان كان القطع حجة لو كان مسببا عن الشرع او عن غيره لكن مع دليل شرعي يكون كاشفا عن حجيته فهو ايضا مستلزم لعدم كون عبدة الاوثان معذبين لان كون الشرع كاشفا انما هو قبل ورود الشرع واما بعده فلا اذ لا يعقل جعل الامر اللاحق كاشفا عن الحجية للسابقين كما لا يكون سببا بغير ما مر في السبب الوجهين وان كان القطع حجة مطلقا فلا كلام والا فان كان الاحتمال الاول من الدليل الثالث لا يكون القطع حجة مطلقا لزم ان لا يكون شيء من معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه في النظر الى المعجزة واجبا والملازمة كبطلان التالي غني عن البيان وان كان الاحتمال الثاني منه لزم ما لزم في السابق والتالي باطل اما الملازمة فلان كلا من المعرفة والنظر اما ان لا يكون واجبا فهو باطل وان كان واجبا وكان دليل وجوبه العقل فلا اعتبار به بالفرض وان كان دليل وجوبه الشرع فان كان الايجاب بعد المعرفة فهو تحصيل وان كان قبلها **فنقول** ان الدليل على حجيته اما الشرع او غيره وهكذا الى ان يدور او يتسلسل وان كان الاحتمال الثالث من الدليل الثالث فيلزم ما لزم فيه وقد مر بطلانه **والرابع** في الدليل الثالث **الخامس** ان القبح فاحشة بالعرف ونص اهل اللغة وكل فاحشة منهي عنها لقوله تعالى وينهى عن الفحشاء وعلى جعل الاية انشاء فالمعنى ان الفحشاء منهية عنها وتوهم ان المراد بالفحشاء المحرمات فهو فاسد لان تحريم المحرم غير معقول وكان المتبادر من الفحشاء القبائح ثم ان هذا الدليل يتم بعد اثبات البحث الاول ولا يحتاج الى اثبات البحث الثاني ولكن يمكن الخدشة في هذا الدليل بان المقصود اثبات حجية العقل لاخذ الثمرة فيما لا عثور فيه على الشرع واثبات الحجية وحرمة القبيح صار من الشرع وبعد العثور عليه نعم اثبات الصغرى اعني كون الظلم مثلا قبيحا وفاحشة صار من العقل اما كون القبيح محرما فلم يثبت من العقل ثم ان الاية الشريفة يدل ايضا على كون احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد الكامنة في نفس الشيء رغما على الاشاعرة ويدل ايضا على ادراك العقل القبح والذم بناء على عدم كون المنكر عطف تفسير للفحشاء اذ الفحشاء عبارة عن القبائح اللتي تكون في القبائح عند الله تعالى والمنكر عبارة عما يكون قبيحا عند العقل ولا ريب ان النهي عن المنكر فرع ادراك العقل المنكرية والا فلا معنى للنهي فتامل

فان قلت ان ههنا وجوها تنفي حجية العقل منها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث ان المعلق محذوف وهو العذاب المعلق العموم لنفيه بانه تعالى يقول ليس من شاننا ان نعذب احدا من المكلفين في دنيا وعقبى لاجل عمل حتى نبعث الرسول والقول بان الذي يحكم به العقل هو استحقاق العقاب وهو معنى الحرام العقلي والذي ينفيه الاية هو فعلية العقاب فلا منافاة بينهما مدفوع اولا بان الظاهر منها نفي الاستحقاق كما يشهد به قوله وما كنا ولم يقل وما نعذب وثانيا بانا سلمنا لكن نقول ان نفي العذاب المستفاد من الاية اما مع الاستحقاق واما مع عدمه الثاني فالمطلوب ثابت وان كان الاول لكان التنصيص بنفي العذاب مع ثبوته عبثا لكونه سببا للتجري على المعاصي وثالثا بان الاستحقاق عبارة عما لو اريد الفعلية لا اختيار تعالى ولا يحسن ولا استحقاق والحاصل ان الاية تنفي الاستحقاق فيبطل جميع المقامات الثلثة المتقدمة فلا ادراك للعقل اصلا ولا حجية

بعدم العذر في جازوم الجرم

فالمتن

بعد ما قطع باستحقاق الثواب والعقاب في مرحلة الظاهر او العمل كما هو المفروض من الاصل السابق يكون لازمه القطع بالحجية ايضا ولا يتصور الشك فيها الا حذرا من اجتماع الضدين وانه لو لم يكن القطع بهما الحاصل من العقل حجة لم يكن القطع بهما الحاصل من الشرع حجة اذ الدليل على حجية القطع الشرعي ان كان هو الشرع نقلنا الكلام اليه الى ان يدور او يتسلسل وان كان حكم العقل بلزوم دفع الضرر المقطوع فيشترك و الفرق تحكم وانه لو لم يكن قطع العقل حجة لزم عدم تعذيب عبدة الاوثان وعدم وجوب تحصيل معرفة الله ونبيه والنظر الى المعجزة والقرينة مر وان القبيح فاحشة بالعرف ونص اللغة وكل فاحشة منهي عنها للاية الشريفة بنهي عن الفحشاء المنكر وحمله على المحرم موجب لتحريم المحرم مع ان المتبادر من الفحشاء ما ذكرنا. نتايج الافكار

وهذا الدليل لم يصلح لاثبات ادراك القبح وان لم يصلح للثقات ولا الاخبار بعد ما زجرنا القبيح ثم تبين من الشرع لا العقل لكن الآية دلت على ذلك الاستقرار في كون احكامه تم تابعة للصفات
وتنفى ادراك العقل المدح والذم اذا لم يحصل المنكر عطفا تفسيريا وجعلنا عبارتها بحكم العقل بقبحه لو تمسك بالاخبار بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا بناء على ان الظاهر الرسول الظاهر
سيما بملاحظة البعثة وان حذف المتعلق فيها يفيد العموم وان الاخبار عن نفي فعلية العذاب يستلزم نفي الاستحقاق لجريه من العزي على العاصي في الاخبار اجيب بان المراد منها نفي العذاب في الدنيا
الاصل البعث بملاحظة تفسير جمع من المفسرين كما هو ملاحظة ما بعدها على تعذيب عبدة الاوثان وجريان عادته تعالى على تعذيب الامم السالفة في العاجل وبان الرحلة المتعلق من الاطلاق الا ان موضعه الى الثاني
ونفي العذاب عما يحتاج الى البيان والتبليغ لا عما يستقل به عقولهم فان شئت فارجع الى العرف وبانها معارضة مع الآية الشريفة ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة حيث بينة المستقل والتعارض من باب العامين من وجه
فانكشف خطأ العقل لا بالمذمومية عند الحكيم على الاطلاق فلا ملازمة بين الحسن والقبح عند الملازمة لاستحقاق العقاب فحيث نفت الآية اللازم الاخر
انتفى جميع الملزومات **قلت** هذا الوجه فاسد كالوجوه الاخر الاية لما ذكر بعض من بعث الرسول الاعم من الظاهر والباطني حتى يخرج عنه خلاف الظاهر
لا سيما بملاحظة البعثة بل نقول ان لفظ **اما اولا** فلان ظاهر الآية وان كان نفي العذاب اجلا وعاجلا الا انه بعد ملاحظة تفسير جمع من المفسرين
عليها نقل من ان المراد نفي التعذيب في العاجل لا الآجل وملاحظة الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان وجريان عادة الله تعالى على تعذيب الامم
السالفة في العاجل ان لم يظهر لها ظاهر بنفي تعذيب العاجل فلا اقل من الاجمال الموجب لسقوط الاستدلال لان القدر المتيقن هو نفي الآية
العذاب العاجل وهو لا ينافي ما دل على حجية العقل واما ثانيا فلانا سلمنا ان الآية تنفي جنس العذاب آجلا وعاجلا لكن كون حذف المتعلق
مفيدا للعموم ممنوع بل هو من باب المطلقات وينصرف الى الفرد الشايع وهو هنا نفي التعذيب عما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج
الى البيان فلا ينصرف اليه الآية ولا يكون ذلك تقييدا وان شئت فارجع الى العرف فلو قال المولى لعبيده لا اعذبكم في فعل حتى ابعث اليكم رسولا
يخبركم بما هو محبوبي ومبغوضي افترى ان تقول انه ليس للمولى عقاب العبد فيما يستقل به عقولهم كقتل المولى وقتل الاولاد ونحو ذلك منه
معللين بانه لم يبعث الرسول واما ثالثا فبانها معارضة بقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة بناء على العموم من جهة حذف
المتعلق ونسبة التعارض بين المنطوقين عموم من وجه ومادة الاجتماع ما يستقل به العقل قبل البعثة ومادة افتراق الاولى عن الثانية ما لا يستقل
به العقل المعتبر ومادة افتراق الثانية عن الاولى ما دل عليه دليل شرعي ومن المقرر في محله ان مادة الاجتماع في العامين من وجه لا بد فيها من
الرجوع الى المرجحات والا فالوقف وههنا لو لم يرجح الآية الثانية فلا اقل من التساوي فلتتساقطا فيبقى ما ذكرنا من الدليل لحجية العقل سليما عن
المعارض **واما رابعا** فبان تلك الآية ظاهرة وما مر من الادلة قاطعة فلا بد من تخصيص الآية بغير ما يستقل به العقل وتوهم ان حكم العقل عليه
معلق على عدم وجود الشرع وحجيته ايضا معلقة على عدم وجود الدليل الشرعي غلط لان حكم العقل في الكلية تنجيزي لا يجوز ان يحكم الحكيم على
خلافه نعم في الصغرى انه يحصل له الخطأ وهو خارج عن محل البحث **ومنها** قوله عم الدال على ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي حيث
ان المتبادر من الامر والنهي اللفظيان فنقول ان ما يستقل به العقل مما لم يرد فيه امر او نهي لفظي وكل ما كان كذلك فهو مطلق بالرواية والحاصل
ان الظاهر من الرواية انه لا تكليف الا بعد الاطلاع على الامر والنهي الواردين فما لم يرد فيه امر او نهي اصلا او ورد ولم نطلع عليه كان الشيء مطلقا
فلا يرد ما يتوهم من انك من اين علمت عدم ورود الامر الواقعي فلعله ورد ولم يصل الينا فكيف تقول انه مطلق لما عرفت من ان بعد
الاطلاع كان في الاطلاق والجواب **اما اولا** فبانها منصرفة الى ما يحتاج الى البيان وفيما يستقل به العقل لا احتياج اليه كما ذكرنا في رد الآية
الشريفة **واما ثانيا** فبانها ظنية والمسألة علمية لا يعمل فيها بخبر الواحد **واما ثالثا** فبانها ظاهرة وما مر من الادلة على حجية العقل قاطعة فلا بد
من حمل الرواية على الاعم من الامر والنهي اللفظيين او تخصيصها بغير ما يستقل به العقل **ومنها** ما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابان بن تغلب
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ما تقول في رجل قطع اصبعا من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنتين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال
ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرون قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرون ان هذا يبلغنا ونحن
بالعراق فنبرأ ممن قاله ونقول الذي جاء به شيطان فقال عليه السلام مهلا يا ابان هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث
رجعت الى النصف يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين والدلالة ظاهرة وتوهم ان الاولوية لعلها كانت ظنية مع ان بعد
ابان فلذا منع المعصوم منها مدفوع بان الاولوية قطعية عند كل مسلم اذ بعد ما كان الثلث فيه ثلثون فيقطع الاربعة لا يستحق الثلثين
ويشهد على القطعية تعجب ابان واستبعاده بعد كلام الامام **فان قلت** ان الرواية مع صحتها معارضة فيها اذ كانت الاستقامة فيه مستفادا
كما هو مورد الرواية وما مر من الادلة دلت على حجية ما يستقل به العقل من الحسن فلذا تعارض بين الرواية وبين ما مضى **قلنا** ان كل من قال
بحجية العقل المستقل قال بحجية هذا القسم ومن لم يقل بحجية هذا القسم لم يقل بحجية العقل المستقل فالتعارض حاصل بعدم الاجماع المركب مضافا
الى منع المناط المستفاد من الرواية وهو حجية احكام الله تعالى بعد التصفح ومنه يدرك العقل ايضا هو هذا موجود في العقل المستقل ايضا **فان قلت**
ههنا مقامان احدهما في تخطئة الصغرى والاخر في حكم الكبرى ولعل منع المعصوم لاجل الخطأ في تشخيص الصغرى لا في حكم الكبرى حتى يقول بما نحن فيه
قلنا ان الظاهر من الرواية تعلق المنع بالكبرى اعني الحكم كما يشهد عليه قوله يا ابان انك اخذتني بالقياس والسنة اذا قيست محق الدين **فان قلت** ان ابان
لا يأتي بقوله يا ابان انك اخذتني بالقياس في غير محله لكون المطالبة تشخيص الصغرى قطعا للمادة منعه المعصوم بما علمت تخصيص قوله بغير حكما
منه ونقل عنه يا ابان انك اخذتني بالقياس **قلنا** لم يكن نظر ولم يريد انه عند المعصوم الا ظاهرة مع الكبرى واخوان الدلالة مستقلة مما بكر المدليل حجة
يقاوم القطعي فلا بد من الاقتصار على مورد النص لعل فيما سواه على الدليل العقلي **ومنها** ان المعصوم عليه السلام قد صرح به في بعض قدمتم انه لا بد ان
يكون مستفادا من الرواية لعدم الطمع لقوة العقل عن الاحساس بمعنى اخر ولا ينبغي بعض ما ذكره من خطأ العقل وما اعتاد ما يحكم لهم قراءة نفعه

مورد الاجتماع والتعارض من مستقل به العقل قبل البعث يرجع الى الترجيح وهو لو لم يكن مع الآية فلا اقل من التساوي فان تلك الآية ظنية وادلة الحجية قطعية كما عرفت او نقول الدال على ان كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي ان المتبادر اللفظي فلا تكليف قبل ورودهما وان استقل العقل ولو كان للعلم فاحتمال وروده فان لو في الواقع مع الاحتمال فالاصل او بان المتبادر من العلم بورود الامر والنهي لدفعها سبق الانصراف الى المسألة كما مر وبانها ظنية والمسألة علمية وبانها ظاهرة وادلة الحجية قطعية فيحمل النص على الاعم من الامر العقلي او يخصص بغير ما يستقل به وبما رواه ابان في اصابع المرأة وردا في الاولوية والاخبار الدالة على انه لا تكليف قبل البعثة ليهلك من هلك عن بينة والاخبار الدالة على انه يجب على الله تعالى بيان مصالح الناس ومفاسدهم ولا حاجة الى الزمان الا مع حجة على الناس فيما يحتاجون به والاخبار الدالة على انه لا يحتج على الناس الا بعد ارسال العقل وارسال الرسل

مستقلا

في حجية الحكم العقلي عن الشرع ومنع عدم الاحكام المكلف

او ان التكليف فيما اريد فيه التعذيب لطف وكل لطف واجب ففيما لا تكليف لا تعذيب بان استقل العقل لانه لا لطف فلا يجب او ان القبائح بمعنى فلا احسن ولا قبح حتى يدرك العقل
بكونه حجة او انه لو كان اللازم على الله سبحانه ان يامر بما امر به العقل خرج عن كونه مختارا في ابداع الاحكام مع انه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد فقد ظهر الجواب عن كل ذلك هذا التامل
فيما مر ونظهر ثمرة النزاع في حجية العقل في تكليف الكافر حتى القاصر بالفرع الذي يستقل به العقل وكذا المسلم القاصر الذي لا سبيل له الى الشرع وفي تعارض الخبر مع العقل اقول ويمكن
فرض الثمرة في اثبات حجيته من باب الدليل العقلي في جعل الظن الغير المعتبر مرجحا عند تعارض الدليلين او عند حدوث القبلة بين الجهات مثلا لا يتمكن الا من الصلوة الى احدها وفي اثبات
التخيير اذا دار الامر بين المحذورين ولا دليل على احد الطرفين واثبات جواز التسامح في السنن اذا لم يعتبر اخبار القدح في السند او منع الحجية واثبات التكليف في ايام الفترة في المستقلات العقلية واثبات الاباحة والاصل

والبرائة لكن على تامل في بعضها او في جملة منها ثم لو قال الخصم لا ثمرة لان التكليف فيما يستقل به العقل لطف وكل لطف واجب فالشرع قد بين كل الاحكام الاجماع يمنع كلية الكبرى فتم وبان الوجوب تعليقي قابل لعروض المانع كما هو الحجة وبان بيان الشرع لابد ان يصل الى المكلف بسبب بيانه كالقاء وبان الدليل عقلي لا يفيد الا ان يكون عرضه الالزام او يسلم حجية القطع او يدعي ورود الشرع على طبقه

تسبيح

لا يسال في صحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال بني الاسلام على خمسة اشياء الى ان قال اما لو ان رجلا قام ليله وصام نهاره وتصدق بجميع ماله وحج
جميع دهره ولم يعرف ولاية ولي الله فيواليه ويكون جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه ولا كان من اهل الايمان والدلالة النظام
والقول بان صرفها الى ما يحتاج الى البيان فاسد لان مورد الرواية هو ما يستقل به العقل كما قلنا والجواب اولا ان الثواب بمعنى الاجر وله مراتب **الاول**
اعطاء الجنة **والثاني** نفي التعذيب **والثالث** تخفيفه ومن الرواية لم يستفد الا نفي الثواب في المرتبة الاولى لانها الظاهر في الثواب وهو مطلق ينصرف
اليه ولعل انما حكم بالاجر في الجملة لا خصوص المرتبة الاولى فلا منافاة بين الدليل القطعي والرواية وتوهم ان الحق نكرة في سياق النفي يفيد العموم فيقع التعارض
مدفوع بان الحق وان كان نكرة في سياق النفي الا ان المنفي هو الحق في الثواب لا الحق المطلق حتى تقول فتم **وثانيا** ان العقل اثبت استحقاق الثواب لا بعنوان
وفعلية الجزاء والرواية لم يستفد منها الا عدم البقاء الا نفي الاستحقاق فلا تعارض فتم **وثالثا** ان الرواية يحتمل معنيين احدهما ان من لم يعرف ولاية ولي
الله وعرفها ولم يكن جميع اعماله بدلالته اليه ما كان له على الله حق في ثوابه والاخر ان من لم يعرف ولاية ولي الله فهو الميراث فعلى الاول يقع التعارض بينهما
وبين ما دل على حجية العقل اذ يصدق على من عرف ولي الله ولكن لم يكن بعض اعماله بدلالته اليه بل بالعقل المستقل انه لم يكن جميع اعماله بدلالة ولي الله
ثم فلا حق له في الثواب واما على **الثاني** فلا تعارض لان كلامنا انما هو في العارف ومورد الرواية نفي استحقاق من لم يعرف ولي الله والقول با
المنافي ممنوع لان نفي الاستحقاق عن غير العارف انما هو لاجل عدم كون جميع اعماله بدلالة ولي الله وهو في العارف موجود مدفوع بانه لو كان المنافي هو
في نفي الاستحقاق لزم ان لا يكون العارف الذي ليس جميع اعماله بدلالته اليه من اهل الايمان بل الرواية مع انه خلاف الاجماع فلعل المنافي في الجميع هو عدم
المعرفة **والقول** بانه بعد ما ثبت عدم حجية العقل لغير العارف ثبت عدم الحجية للعارف بالاجماع المركب مدفوع بقلب الاجماع المركب لانا بعد ما اثبتنا الحجية
للعارف بما مر يثبت لغير العارف بالاجماع المركب هذا ارجح وبالجملة على المعنى الثاني لا يتعارض بين الرواية وبين ما نحن بصدده لان محل كلامنا العارف فيه
الرواية غيره متقول ح ان الظاهر من الروايات هو المعنى الثاني الذي لا تعارض فيه وذلك لانه لو كان المراد المعنى الاول لزم التعبير عنه بالواو العاطفة لا الواو
لان هذا المعنى لا يستفاد الا بهذا التعبير لا بواو العطف بل يجوز العطف باو ونحوه كما لا يخفى الا انه لابد على هذا المعنى من تبديل قوله ويكون بقوله ولم يكن وايضا
لو كان المراد المعنى الاول لكان العارف الذي بعض اعماله ليس بدلالته اليه خارجا عن الايمان وهو خلاف الاجماع كما عرفت هذا والحق ورود
الرواية بوجوه ثلثة **الاول** انها مختصة بغير العارف على انها تنفي المرتبة المخصوصة من الثواب لا مطلق الاجر كما مر **الثاني** ان الرواية من الاحاد والمسئلة
علمية **الثالث** سلمنا ان سندها قطعي لكن الدلالة ظنية لابد من طرحها بعد ملاحظة بانه من الدليل القطعي **ومنها** ان الاخبار الكثيرة الدالة على
ان اهل الفترة معذورون وانهم مكلفون يوم القيمة وفي النشاة الاخرة مع انه لو كان العقل حجة لزم عدم كونهم معذورين والجواب عنها اما اولا فبا
بالنقض بالعقائد التي انت تقول فيها بحجية العقل مع ان تلك الاخبار تقتضي المعذورية فيها مطلقا **واما ثانيا** فبان تلك الاخبار معارضة بما دل
على تعذيبهم لاجل شركهم وعبادتهم الاوثان وعلى انه لا تكليف الا في دار الدنيا فلابد من حمل تلك الاخبار على قاصريهم وحمل على القاصر
وتجيبا اخرى بحمل ما دل على ما لا يستقل به العقل وغيره على ما يستقل به **واما ثالثا** فبانها احاد **واما رابعا** فبانها مع فرض تواترها
ظنيات من حيث الدلالة والدلالة الظنية مطروحة في مقابل ما مر من الادلة القطعية ومنها الاخبار الكثيرة المتواترة الحاكمة بانه لا تكليف
وهو بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وحجية العقل ملازم لوجود التكليف قبله والجواب اولا بانها لنا لا علينا
لان النسبة بين منطوق المعلول ومنطوق العلة اعم من وجه لاجتماعهما فيما يستقل به العقل قبل بعث الرسل وافتراق منطوق المعلول
فيما لا يستقل به العقل قبل بعث الرسل والعكس فيما بينه الرسول بعد البعث ولا ريب انه لو كان التعارض بين العلة والمعلول لعم من حيث كان العبرة
بالعلة في العموم والخصوص لبيان الغرض فيعمل بالعلة في ما بينه وثبت المطلوب وثانيا بانا لو سلمنا ان البينة ينصرف الى غير البينة العقلية ونكون النسبة
بينهما مجملا مشككا لكن يسقط الاستدلال لان يصلح الاجمال لا يقال انه ما بين العدم لانا نقول انه ممنوع وثالثا بانا سلمنا ان الدليل العقلي مبين العدم
لكن القدر المسلم من تواتر الاخبار انما هو بالنسبة لما لا يستقل به العقل قبل البعث لا غيره الا ان يدعي التواتر اللفظي وهو ايضا ولو كان
لفظيا فثانيا نمنع قطعية الدلالة بعد فرض التواتر اللفظي فلا يقاوم ما مر وفيهما انه ان لم يكن تكليف فيما يستقل به العقل فلا كلام وان كان تكليف
فاما ان يكون البيان الانبياء عليهم السلام فلا كلام ايضا واما ان لا يكون البيان الا دعا فيلزم خلاف الاخبار الكثيرة الدالة على انه يجب على الله
بيان ما يصلح للناس مما يحتاجون اليه **والجواب اولا** ان البيان منه ثم حاصل هنا بواسطة العقل كما قد يكون بيانا حاصلا بالالهام وبعض قد يكون
حاصلا بالشرع فاذ بيانه ثم كالبيان كبيان العقل وثانيا انا سلمنا عدم انصراف البيان الى البيان العقلي لكن نقول ان التشكيك فيه يوجب سقوط الاستدلال
سلمنا انه مبين العدم لكن القدر الثابت من التواتر انما هو بالنسبة الى غير ما يستقل به العقل الا ان يدعي التواتر اللفظي فيجاب عنه بالوجهين الذين
مرا في الوجه السابق في دعوى التواتر اللفظي **ومنها** ان التكليف لو كان ثابتا فيما يستقل به العقل لما لزم على الحجة التنبيه عليه والا لزم تكذيب
الاخبار المتواترة الحاكمة بان الزمان لا يخلو عن حجة ليبين لهم ما يصلحهم ويفسدهم والجواب لا نعترف ان العرض فيما يستقل به العقل اولا ومنع سنخ التواتر

ومحل الكلام في العارف

ومنع تواتر الاخبار الدالة على نفي التكليف قبل البعث

منع التواتر

ثانيا

أصل في تبعية الاحكام للصفات قالوا كلما حكم به الشرع حكم به العقل والمراد انه كلما يمكن ان يجعل الشارع له حكما اذا لم يجعله وجعله ولم يجعله حكم به العقل بعد الجعل او الاطلاع على
اجمال الصفات فيحكم بمطابقته للصفة الكامنة المقتضية لجعل هذا الحكم والمخالف الاشعري فمنع تبعيتها للصفات مطلقا لنا على ابطال السلب الكلي انه لو لا تبعيتها للصفات لزم عدم ادراك
العقل وعدم حجيته وقد ثبت حجيته مما مر وعلى اثبات الايجاب الكلي ان الاحكام ثم ان لم تكن معللة بالاغراض لزم العبث وكانت معللة باغراض راجعة اليه تعالى لزم الاحتياج او الى
العباد لمجرد الاطاعة والعصيان للثواب والعقاب من غير خصوصية غرض في المامور به والمنهي عنه لزم اللغو والعبث في الخصوصيات لكونه ترجيحا بلا داع وان لم يلزم اللغو في نسخ جل الاحكام
او لخصوصية غرض راجع اليهم موجود في نفس المامور به والمنهي عنه مع قطع النظر عن الامر والنهي ثبت المط وانه لا ريب في ان كل فعل في الواقع اما المصلحة في اتيانه او في تركه او لا
ثانيها ومنع المفاد ثم لما مر لو سلمنا التواتر اللفظي ثالثها ومنها الاخبار الدالة على انه تعالى لا يحتج على العباد الا بعد تحقق امرين العقل
وارسال الرسل فمتى انتفى احدهما انتفى الاحتجاج وفيه اولا النقض بالعقائد للازم عدم الاحتجاج فيها ايضا للاخبار المذكورة وهو
باطل بالاتفاق من الخصم وبالاخبار الكثيرة الدالة على تعذيب اهل الفترة بشركهم هذا ولكن هذا الجواب شاذ لان الاخبار التي تمسك
بها الخصم انما يدل على عدم حجية العقل في المطالب الا ... فلا نقض بالعقائد وثانيا ان تلك الاخبار دليل لنا لان ظاهرها ان كلا من
العقل والشرع دليل مستقل للاحتجاج فليست من تلك الاخبار ادراك العقل ردا على الاشعري وحجيته بعد الادراك ردا على الاخباري
لان الاحتجاج فرع الحجية وثالثا انا سلمنا عدم الظهور في استقلال كل لكن لا نسلم الظهور في التركيب لانه يحتمل الامرين فيسقط
الاستدلال ولو سلمنا ظهور التركيب من الروايات لكنها منصرفة الى ما لا يستقل به العقل وفيه ورابعا سلمنا انها متواترة لفظا او لكنها
مقطوعة الصدور بالقرينة لكن الدلالة ظنية فلا تقاوم ما مر من الدليل القطعي وخامسا سلمنا التواتر المعنوي لكن لعل التابع
فيما لا يستقل به العقل لا مجرد ... ومنها ان التكليف فيما اريد منه التعذيب لطف وكل لطف واجب ففيما لا تكليف فلا تعذيب وان
استقل به العقل لانه لا لطف فلا حجية قلنا في الجواب ان من اللطف ما هو مندرج كما فيما اتى التكليف والبيان تاكيدا مثل ما يستقل فيه العقل
فكلية الكبرى ممنوعة فان قلت انا مجبورون في الافعال فلا حسن ولا قبح حتى يدركهما العقل ويكون حجة قلنا الجبر باطل اما
اولا فبالعقل كما مر وايضا التكليف ثابت قطعا والتكليف بما لا يطاق منفي بالآية الكريمة فلا جبر والا لزم الكذب على الله تعالى شانه
عن ذلك علوا كبيرا وما ينقل عن بعض الجبرية انا نجوز التكليف بما لا يطاق لكن نقول انه غير واقع فهو فاسد اذ بعد الجبر لا تكليف الا
بما لا يطاق فان قلت لو كان اللازم على الحكيم على الاطلاق ان يامر بما يامر به العقل ويحسنه وينهى عما ينهى عنه العقل ويقبحه
لزم ان لا يكون الحكيم مختارا ويكون مجبورا في ابداع الاحكام لانه لا يتيسر له التخلف عن تلك الصفات الكامنة وهو باطل بالضرورة والوجدان
قلنا هذا فاسد لانه تعالى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكنه لا يشاء الا الحسن ولا ينهى الا عن القبيح وهذا ليس جبرا ضابطة
في تبعية الاحكام للصفات وعدمها وبعبارة اخرى في ان الاحكام الشرعية معللة بالاغراض ام لا بمعنى انه كلما حكم به الشرع حكم به العقل
ام لا فنقول ان تلك العبارات الاخيرة يحتمل ان يكون المعنى انه كلما جعله الشارع حكما في الواقع مطابقا للصفات ام لا لو اطلع العقل عليه يحكم على طبقه
وان يكون انه كلما جعل له الشارع وبينه لهم حكم به العقل لو اطلع عليه وان يكون انه كلما يمكن ان يجعل لنا الشارع حكما جعل لنا ام لا بين للعباد بعد الجعل
ام لا حكم عليه العقل بعد الجعل او الاطلاع وقولنا حكم به العقل يحتمل ان يكون المراد به الحكم التفصيلي بمعنى ادراك المصالح والمفاسد
فيكون المراد به الحكم الاجمالي بمعنى انه يحكم اجمالا ان فيه مصلحة او مفسدة وان لم يدركهما بالتفصيل وبعد تمام الاحتمالات الاخيرة في الثلثة
السابقة يحصل ستة ولا ريب في محل النزاع ليس الا ... التفصيلي للعقل والحكم بعد تبليغ لحتما لانه الثلثة والا لزم الكذب على العلم بحث
المعلوم اطلاقه كلما حكم به الشرع مع انا نرى بالعيان ان العقل لا يدرك الحكم والمصالح في كثير من الاحكام الشرعية كوجوب الصلوة والحج وعددها
... الا ان فيهما مصلحة بعينها واما الحكم الاجمالي فيمكن جعله محلا للنزاع بجميع احتمالاته لكن ...
بمعنى الكلية ثم ان النزاع هنا مع الاشعري فقط فهو يدعون السلب الكلي والامامية يدعون الايجاب وهو الحق بوجوه الاول ما يكون
مثبتا للايجاب الجزئي المبطل للسلب الكلي وهو انه لو لم تكن الاحكام تابعة للصفات لزم عدم ادراك العقل وعدم حجيته وقد قلنا
بحجيته كما مر الثاني ان الاحكام لو لم تكن معللة بالاغراض لزم اللغوية والعبث وهو لا يصدر منه تعالى كيف والعقل لا يصدر من الجاهل
بلا غرض فضلا عن الحكيم على الاطلاق وان كانت معللة بالاغراض فان كان الغرض عائدا اليه تعالى لزم احتياجه تعالى وهو بديهي البطلان
وان كان الغرض عائدا الى العباد فاما ان يكون ذلك الغرض مسببا من مجرد الامر والنهي وهو حصول الاطاعة للثواب او العصيان للعقاب
فهو مستلزم للعبث واللغوية لا بالنسبة الى جعل نفس الاحكام بل بالنسبة الى خصوصيات الاحكام في الوقايع الخاصة كجعل الصلوة واجبة والزنا
حراما لان ذلك الغرض وهو الاطاعة والعصيان يحصل لنا لو عكس الامر وجعل المامور به منهيا عنه وبالعكس فجعل بعض منهن مامورا به والبعض
المعين الاخر منهيا عنه ترجيح بلا داع وهو عبث ولغوية وان كان ذلك الغرض راجعا الى العبد لكن في نفس المامور به والمنهي عنه ونحوهما من
... الاحكام ثبت المطلوب ثانيها وبالجملة الاوامر فهو نواهيه بالنسبة الى العبد كاوامر الطبيب ونواهيه بالنسبة الى المريض من جهة عود الغرض الى
المريض وكاوامر الوالد ونواهيه من جهته ومن الامر الثالث دليلنا مركب من مقدمات ثلثة الاولى
ان كل فعل من الافعال في نفس الواقع اما فيه مصلحة في فعله او مصلحة في تركه او لا مصلحة في فعله ولا في تركه فان كان المصلحة في فعله فلا بد
ان يكون مامورا به بالمعنى الاعم لان طلب تركه بالمعنى الاعم ترجيح للمرجوح ولا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم لانه قبيح عقلا قطعا ولو
بين الفعل والترك تسوية بين الراجح والمرجوح وهو كترجيح المرجوح في كونه قبيحا وان كان المصلحة في تركه فلا بد من كونه منهيا عنه

مصلحة في فعله ولا في تركه الاول لا بد من الامر به ولو ندبا والثاني لا بد من طلب تركه ولو ... للمرجوح انا احسنه ... بين الراجح والمرجوح ... الثاني عكسه ... من الترجيح بلا مرجح ولا ريب في نسخ الاحكام الشرعية الى الانواع الحسنة ... صفات الافعال ... او الترك او التسوية المطلوب ثانيها ... الثلاثة المقدرة ... والمسكوت ... الاجماع المركب ... مبنيا على السلب الكلي ... مصالح الصلوة ومفاسد ... عن الامر والنهي ... الاشعري ودليل اسكافي

حكم به العقل

الكلي

ويومئ الى ان من الاوامر ما يكون المقصود منه نفس التوطين ولا مصلحة في المامور به لعل اوامر الشرع كلها من هذا الباب قلنا اولا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لا بد فيه من مصلحة وهذا من احد المحاذير الثلاثة وثانيا انه لو كان المقصود في الكل التوطين فلا بد من دائما الاعلام بعدم اتيان المامور به بعد اتيان المكلف بالمقدمات والواقع خلافه ولو قيل لعل المصلحة في نسخ الاحكام جعل الالطاف للثواب والعقاب في تنويع الاحكام لزوم التكليف بما لا يطاق لو امر بالكل او نهى عن الكل وفي تخصيص بعض بالامر وبعض بالنهي كون سبب الاطاعة في الاوامر الامر بما لا يرغب المكلف باتيانه كالصلوة والزكوة وسبب الاطاعة في النواهي النهي عما يرغب اليه المكلف كالزنا واكل الحرام فكان المقصود جميع المراتب الاطاعة والانقياد الا غير لا لمصلحة في الافعال مع قطع النظر عن هذه الجهة كما يدعيه ويومئ اليه الاية الشريفة وما امروا الا ليعبدوا الله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لاجبنا اولا بالنقض بالواجبات التوصلية الغير المشروطة بنية التقرب وثانيا بلزوم الترجيح بلا مرجح في اعتبار الخصوصيات كايجاب الجهر في الصبح بالمعنى الاعم لان طلب فعله بالمعنى الاعم او جعله مباحا مستلزم للمحذور المتقدم وان لم يكن مصلحة في الفعل ولا في الترك تعين جعله مباحا والا لزم الترجيح بلا مرجح **الثانية** انه لا ريب في اختلاف احكام الله تعالى نوعا وانها منوعة بالانواع الخمسة من الوجوب والحرمة واخواتها **الثالثة** ان اختلاف تلك الاحكام انما كان لاختلاف المصالح والمفاسد الموجودة في متعلقاتها بمعنى انما تعلق به الامر انما هو لاجل مصلحة في الفعل وما تعلق به النهي بالعكس وما تعلق به الاباحة مساو الطرفين فان المطلب ثابت والا لزم اما ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح او الترجيح بلا مرجح كما مر وقد مر بطلانها **الدليل الرابع** قوله تعالى وينهى عن الفحشاء والمنكر وقوله تعالى لا يامر بالفحشاء فانهما تدلان على انه تعالى ينهى عن القبائح النفس الامرية ولا يامر بها وان هذه المفاسد كامنة فيها فيثبت ان النواهي معللة بالاغراض ويتم الامر في غيرها من الاوامر بالاجماع المركب كما هو واضح كما هو كذلك والانصاف ان هذا ايضا كالدليل الاول في نفي السلب الكلي واثبات الايجاب الجزئي **الخامس** الاخبار المتواترة معنى الدالة على انه يجب على الله تعالى بيان مصالح العباد ومفاسدهم ولا ريب في بيانه تلك المصالح والمفاسد انما هو بنفس الاوامر والنواهي فان بها البيان كما عرفت فلا بد ان تكون فيهن مصالح ومفاسد يكشف عنها الاوامر والنواهي والا لم يكن لتلك الاخبار وجه صحة ثم ان تلك الاخبار لا تصير دليلا على الاشعري نعم هي حجة سكوتية لا اسكاتية فالدليل الاخير انما هو الاوامر والنواهي ثم اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات المبحث الثالث لمن يقول بتبعية الاحكام للصفات لو كان مبنيا للمقام الاول للمبحث الاول **والبحث السادس** الذي يليه انتهى **فان قلت** ان من اقسام التكاليف باعترافك الابتلائي الذي يكون المقصود فيه نفس التوطين على الفعل باتيان مقدماته ولا مصلحة في نفس المامور به اصلا فنقول يجوز ان يكون كل الاحكام من هذا القسم فلا دليل على وجود المصالح والمفاسد في نفس الافعال التي تتعلق بها الاحكام **قلنا** اولا انا وان قلنا بتحقق التكليف الابتلائي لكن نمنع كون جميع التكاليف منه نعم من هذا الباب لان لازم ذلك منعه عن اتيان نفس تلك الافعال المامور بها بعد الاتيان بمقدماتها كما هو لازم التكليف الابتلائي التوطيني لان المقصود حصل بعد الاتيان بالمقدمات فيبقى الامر بعده لغوا وسفها مع انا نرى خلاف ذلك في كثير من الافعال التي تتعلق بها الامر ولم يرفع الى ان حصل الفعل في الخارج من المكلف فخرج عن كونه ابتلائيا وثانيا ننقل الكلام الى نفس التوطين فنقول لا بد فيه من المصلحة حتى يؤمر به والا لزم الترجيح بلا مرجح ان لم يكن مصلحة في فعل التوطين وتركه او ترجيح المرجوح ان كانت المصلحة في الترك بالتفصيل الذي مر **فان قلت** يمكن منع تبعية الاحكام للصفات الكامنة في نفس الاشياء بان يقال ان الغرض من جعل الاحكام نفس التعبد والاطاعة والانقياد للثواب والعقاب وذلك الغرض وان حصل بانحاء مختلفة لكن لما كان الامر بالكل او الكف عن الكل والنهي عن كل فعل تكليفا بما لا يطاق فجعل بعض الافعال مامورا به وبعضا منهيا عنه وبعضا اخر مباحا مثلا فصار الاحكام انواعا مختلفة لا نوعا واحدا ثم السبب في جعل شيء خاص كالصلوة مامورا به وشيء خاص منهيا عنه كالزنا مع امكان تحصيل ذلك الغرض في العكس ايضا لعله كون بعض الافعال مما يرغب اليه الطبع كالزنا والشرب فنهى الله تعالى عنه ليجعل في الترك كيف تعنى نظيره بسببه كون العبد مطيعا فان فعل ما يميل اليه الطبع لا يظهر منه الاطاعة بل تركه مظهرها وكون بعض منها مما يرغب عنه الطبع فامر به ليظهر الاطاعة في الفعل كالصلوة والحج والصوم والخمس والزكوة ونحوها فان ذلك اقرب بالعبودية فلا يلزم الترجيح لغويته لا في جعل نسخ الاحكام لما عرفت من ان الغرض لعله حصول التعبد ولا في جعل الاحكام انواعا لما عرفت من لزوم التكليف بما لا يطاق في جعل الكل امرا او نهيا ولا في جعل خصوص شيء مامورا به والاخر منهيا عنه لا العكس لما عرفت من احتمال كون بعض اقرب الى حصول ذلك الغرض من البعض الاخر فامر به ونهى عن الاخر ومع ذلك كله لا صفة في نفس الفعل اصلا سوى حصول التعبد المشترك بين الجميع فلنا منع تبعية الاحكام للصفات الكامنة في نفس الافعال ويشهد على ما ذكرنا من كون الغرض نفس التعبد قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فدلت الاية على ان الغرض هو نفس التعبد والانقياد وان اختلاف الاحكام انما هو من باب مقدمة حصول ذلك الكلي وبالجملة الاية تفيد حصر الغرض في التعبد فلو كان الغرض منحصرا في اظهار المصالح والمفاسد او كان الغرض ذلك مع حصول التعبد ايضا لما صدقت الاية كذب بانه تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا ويدل على ذلك ايضا قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين وجه الدلالة هو الوجه في الاية السابقة اعني الحصر المستفاد من الاية ويدل على كون الغرض محض التعبد ايضا لا اظهار المصالح والمفاسد الكامنة انه لو كان الغرض ما تقولون به لزم خلاف اللطف عليه تعالى بيانه انكم تقولون ان التكليف لطف ومعنى هذا اللطف على الغرض ان اظهار المصالح والمفاسد لطف وتقولون ايضا ان تفويت المصلحة من العبد موجب لتفويت الالطاف وان هذا الاختلاف للالطاف مما نرى انه لو كان العبد ضعيفا وهو لم يرد في الغاية فامر بشرب السقمونيا المصلحة نفسه انه منه له فتفوت العبد تلك المصلحة لسوء اختياره فقتله المولى بالسيف ادعا فيه عقابا باشد بل لاجل تفويته المصلحة من نفسه بنفسه بحيث لا يمكن التدارك بعد لذم العقلاء ذلك المولى معللين بان فعله هذا مناف للرافة **قلنا** ما اردتم من التعبد الذي جعلت الاحكام لاجله فان اردتم منه الاطاعة والانقياد بعد تعلق الامر والنهي فلا كلام في حسنه ولكن الكلام في ان الداعي على صدور الامر والنهي ما ذا مع انه بلا داع قبيح ومع ذلك لو اهمل العبد بعد الامر ما منعه وما ولو اطاع ما يشابهه وما وان اردتم منه الاطاعة والانقياد قبل صدور الامر والنهي بمعنى التذلل والخشوع والتهيؤ للاطاعة كما هو دين المتعبدين بالنبيين والبهم فلا كلام في حسنه ايضا بل هو معنى وجوب شكر المنعم الذي يحكم العقل بوجوبه وهو الداعي على نسخ جعل التكليف

ولا يخفاف في الظهرين وهكذا ولو قيل ان كان الغرض من امره تعالى عبا بالصلوة مثلا ادراك مصلحة لهم فيه كامر الطبيب المريض بدواء برفع مرضه لكان شفقا الابدي على ترك العبد مصلحة نفسه بترك الصلوة منافيا للرافة واللطف ويكون كالوامر الوالد ولده بتعلم الا دانفقه لشفقة الفة وقتله الوالد عقوبة لترك هذه المصلحة فلا بد ان يكون الغرض مجرد الاطاعة والانقياد الذي لا بالقصد اذ لو كان غرضه محض التعبد جاز المجادة وثانيا ان من هذه ان كان نفي المصلحة مما هو كما بين او نفي استحقاقها العقاب فهو ليس الجهل بل عن زم لوازمها كونه الامر بعد او نفي علية العقاب فالعقاب ان شاء فعل وان شاء ترك منه سلمه

حسن الاشياء وقبحها ليس بمجرد البيان فالصدق حسن والكذب قبيح بذاتهما او بالاوصاف اللازمة المعبر عنها بالداخلة والتابعة وحقيقة الصدق الكلام حسن لحاظ الواقع والكذب قبيح لحاظ الفقد الواقع بالوجوه والاعتبارات المغيرة للاحكام كالنفع [illegible] والعصمة والاماخرة [illegible] والطهارة وغيرها من الاوصاف الموجبة لتغير الحكم الشرعي [illegible] العلم والجهل [illegible] الاصل الاولي لوجهه الصدق مع [illegible] موضع [illegible] تعارض [illegible] ترجيح الرجوع الى مرجحات [illegible] العلامة على الاعم الصدق حسنا ولا قبيحا بل حسن ان نفع وقبيح ان اضر [illegible] المقامات مختلفة [illegible]

[illegible] لا بد عليه نعم من تعيين الخصوصيات الموصلة الى التعبد [illegible] تقطع بان الداعي على تعيين الخصوصية ليس الا مجرد التعبد كما في الجمع من [illegible] مثل ايجاب الصلوة والصوم والحج ونحوها [illegible] بعضها تقطع بان [illegible] لولاه لزم خلاف التعبد [illegible] حرمة الخمر [illegible] وحرمة مكثه في المساجد وحرمة مس الكتاب [illegible] موجبة [illegible] وكحرمة استماع الغناء الموجب للصلاة [illegible] بعضها تقطع بان الداعي غير التعبد [illegible] واسطة [illegible] البيع مع الواسطة كوجوب الوفاء بالعقود [illegible] وحرمة الظلم ونحوه من المعاملات [illegible] الداعي عليها انه لولا ذلك لاختل النظام [illegible] [illegible] خلاف التعبد في بعضها تقطع بان الداعي امر [illegible] خلاف التعبد ولا [illegible] كحرمة شرب الخمر [illegible] ان الداعي [illegible] خلاف التعبد غير كحرمة وطي الامهات [illegible] المحارم فلعل الداعي [illegible] الاحلاف [illegible] اذا [illegible] فنقول ان هذا المدعي لكون الغرض محض [illegible] ادعى الايجاب الكلي فقد عرفت بطلانه [illegible] بعض الموارد قطعنا بان الغرض ليس محض التعبد [illegible] لم يشترط فيه نية القرب [illegible] بعقود [illegible] والخصم [illegible] معنا [illegible] قصد القربة كيف يكون الغرض محض التعبد [illegible] ادعى الايجاب الجزئي فهو مسلم ولا يضر [illegible] الداعي في التكاليف التي ليس الغرض فيها محض التعبد اما ان يكون الداعي لها المصالح والمفاسد الكامنة فهو المطلوب والا لزم لغوية التكليف [illegible] [illegible] **وثالثها الجواب** [illegible] اللطف فهو اولا بالنقض [illegible] الغرض من التكليف محض التعبد لزم ما لزم [illegible] المذكور [illegible] لزم في الصورتين [illegible] ان الغرض من هذا الكلام [illegible] التكليف [illegible] عرفت [illegible] من [illegible] التكليف [illegible] للاربع [illegible] **بصيرة** [illegible] القائلون بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في ان حسن الاشياء وقبحها ذاتي ام بالصفات اللازمة ام بالوجوه والاعتبارات فمنهم من قال بان الموصوف بهما نفس الفعل وهو المقتضي للاتصاف بهما فلا مدخل للاوصاف في الاتصاف اصلا [illegible] قد يجتمع مع الفعل الحسن [illegible] [illegible] كالصدق النافع او [illegible] كالصدق الضار وكذا الفعل القبيح كالكذب النافع والضار [illegible] الفعل [illegible] الحسنة والقبيحة [illegible] فلا بد من الرجوع الى المرجحات الداخلة في [illegible] التعارض [illegible] والا فالى المرجحات الخارجية ومنهم من قال بان الموصوف بهما [illegible] الفعل [illegible] انما يكونان بالاوصاف اللازمة وقد يعبر عنها بالداخلة والتابعة [illegible] الموصوف بالحسن [illegible] النافع [illegible] الكذب [illegible] [illegible] بوصف خارج ومنهم من قال ان الموصوف بالقبح هو الفعل المتصف [illegible] الحسن [illegible] القبح بمعنى انه [illegible] الحسن [illegible] الاول في القبح بالقول الثاني وبعبارة اخرى الموصوف بالحسن نفس الفعل وهو المقتضي للحسن والموصوف بالقبح هو الفعل المتصف [illegible] [illegible] بها بل [illegible] الاجل الوجوه والاعتبارات مثل الصدق بنفسه [illegible] لكونه [illegible] [illegible] قبيحا لكونه [illegible] علة [illegible] ومنهم من قال انهما قد يكونان لذات الفعل كالقول الاول وقد يكونان للصفة كالقول الثاني وقد يكونان بالوجوه والاعتبارات كالقول الاخير ومنهم من قال بالوضع بمعنى ان كلا من الثلاثة [illegible] [illegible] الحسن والقبح [illegible] **الاول** اعلم ان الذاتي له اطلاقات ثلاثة [illegible] ان الحسن والقبح ذاتيان بمعنى [illegible] من يقول [illegible] مقابل من يقول انهما بالاوصاف اللازمة [illegible] الكلام في الاول من الاطلاقات [illegible] [illegible] **الثاني** في بيان الفرق بين القول بالصفة اللازمة والقول بالوجوه والاعتبارات [illegible] الفرق بينهما بوجوه الاول [illegible] يقول ان الجهة [illegible] بالصفة اللازمة [illegible] الحسن والقبح [illegible] الاعم من [illegible] والاعتبار [illegible] الماهية [illegible] اللاحق ولو بالاعتبار والقائل بالوجوه [illegible] [illegible] بهما عند الاول [illegible] النافع والكذب [illegible] **وثانيها** [illegible] تكون المقتضي للاتصاف [illegible] [illegible] الفعل [illegible] والحقوق الطبيعية [illegible] الثالث [illegible] بالصفة اللازمة [illegible] ان الصفات المعتبرة [illegible] سواء كان الوصف المعتبر [illegible] كالفصل [illegible] كالجنس [illegible] الاوصاف اللازمة [illegible] عن ماهية [illegible] معتبرة [illegible] يكون [illegible] من ماهيته ولا يلزم [illegible] الاختلاف [illegible] خارجيا عن ماهية الجسم [illegible] **الثالث** [illegible] هذا المعنى [illegible] يقول بتبعيتهما للاوصاف بطريق الاطلاق [illegible] بتبعيتهما للاوصاف بطريق [illegible] للعلم والجهل [illegible] الحسن والقبح [illegible]

وقيل بالتفصيل بين الحسن بمعنى والقبح بالوصف فيكفي في الحسن انتفاء جهات القبح والحق بطلان كونهما بالوجوه مع مدخلية العلم والجهل لانه مستلزم للتصويب والدور مع مخالفة طريقة العقلاء
وبطلان كونهما بالوجوه بمعنى الايجاب الكلي حتى مع عدم مدخلية العلم ونحوه للقطع بحسن الصدق مثلا وان ما صيرورة بالتعارض الحسن والقبح فبطل الايجاب الكلي وما عدا ذلك فهو محل التوقف فيرجح عند
الشك الى عموم خطابات الشرع تنبيه

بهما والرابع ان الاول يقول بانه لا مدخلية للاوصاف المغيرة للاحكام في الحسن والقبح من العلم والجهل والغصب والاباحة والستر والطهارة للصلوة مثلا
وغيرها من الوجوه التي تتصف الموضوع بسببها باحد الاحكام الخمسة او تكون منشأ الوصف فيكون معنى كون الحسن والقبح بالصفة اللازمة انه لا مدخلية
للعلم والجهل لا انشاء الاوصاف والوجوه التي هي متصفة باحد الاحكام كالامثلة المذكورة فيهما بل هما الصفات غير تلك الصفات والمقابل يقول باعتبار
الصفات واختلاف الحسن والقبح بها مثلا المتعدي الى الغير من غير علم المتعدي بالتعدي يكون فعله قبيحا في الواقع لكنه معذور للجهل عند من يقول بالصفة
اللازمة وعند المقابل ليس بقبيح اصلا ثم ان النسبة بين الاحتمالين الاولين عموم وخصوص مطلق لان الاول اعم مطلقا من الثاني وكذا النسبة بين الاخيرين
اعم مطلق لان الاخير اخص من سابقه ثم لا يخفى امكان اجتماع الاحتمال الاول مع كل واحد من الاخيرين بان يكون احتمال الاول مركبا مع كل من الاخيرين
فيزيد احتمالان اخران على الاربعة فيصير الاحتمالات في بيان الفرق ستة اذا ظهر ذلك فنقول ان الاحتمال الاول فاسد اذ لا يترتب على النزاع حينئذ شيء
من الثمرات الاتية فيكون النزاع لفظيا وقد ذكر القوم ثمرات للنزاع وصرح بعضهم بان النزاع معنوي ومن المستبعد منهم النزاع اللفظي جدا
مضافا الى انه لا يرد النقض الذي اورده الفحول على القائلين بالوصف اللازم من انه لا معنى للنسخ ولما جاء ووقوعه قد وقع فيها الملازمة ان
الماهية بعد ما كانت حسنة بالصفة اللازمة فالحكم باق ابدا فكيف يطرء النسخ واما بعد الورود على الاحتمال فواضح بعد التامل لان هيهنا
ماهيتان مختلفتان لزوما احديهما حسنة والاخرى قبيحة لا ماهية واحدة ويستبعد من العلماء هذا النحو من الايراد الواضح الفساد فهذا يكشف عن ان
المراد بالصفات اللازمة ليس الاحتمال الاول وشيء مضافا الى ان الصفات اللازمة عبارة في اصطلاحهم عن الصفات المغيرة للماهية فارادة الصفات التقييدية
حال الاصطلاح شيء على ان ما ذكر من لزوم خلاف الظاهر والاحتمال الثاني ايضا فاسد لعدم ترتب بعض الثمرات الاتية مع
ذكره الفحول من العلماء ايضا لو كان كلما كان التحول الذي ذكره في ابطال النقض المذكور الوارد على القائلين بالصفات اللازمة من ان الماهية الكائنة
في الزمن السابق غير الماهية الكائنة في الزمن اللاحق شيء واما بطلان الثالث والرابع والخامس فللوجه الاول من هذين الوجهين وهو عدم
ترتب بعض الثمرات فتعين السادس وهو المركب من الاحتمال الاول والرابع لانه المناسب للثمرات شيء واما الفحول الذين نسب اليهم ان المراد هو
الاحتمال الاول عذ كونا هم باساميهم في بيان ذلك الاحتمال الاول فلا يستفاد من كلامهم حصر المراد في الاحتمال الاول فلعلهم ارادوا من كلامهم
التركيب مع الرابع هذا ولكن الاظهر في وجه الفرق ما افاده المحقق الصالح المازندراني في شرحه على الزبدة من ان القائل بالصفات اللازمة
يقول بتبعية الحسن والقبح للصفات الداخلة في الماهية المقومة لها مثلا الصدق حسن لكونه مطابقا للواقع او الاعتقاد على الخلاف والكذب قبيح
لكونه مخالفا له فعليه لو اجتمع الصدق مع النفع فمؤكد ولو اجتمع مع الضرر فيتعارضوا واما القائل بالوجوه والاعتبار فيقول بتبعيتهما للوجوه
المغيرة للحكم وان كان كالعلم والجهل الامر الثالث اذ عرفنا الفرق فاعلم ان للمسألة ثمرات منها التخطئة والتصويب فاختلفوا فيه فقالت
الامامية بعدم التصويب بمعنى انه يمكن للمجتهد الخطاء لا ان كل ما اجتهد فهو خطاء وذهب بعض الى التصويب بمعنى انه لا حكم واقعي سوى ما ادى
اليه الاجتهاد والحكم تابع لراي المجتهد فان قلت ان النزاع في التخطئة والتصويب ان كان في الحكم الواقعي الالهي المنزل الى النبي فلا ريب في
اتفاق الفريقين على انه واحد للاجماع من الطائفتين على انه تعالى ارسل رسولا وانزل كتابا وانزل الى رسوله احكاما وقد بلغ الى الناس فيها
وما بلغه اليهم ليس الا حكما واحدا في كل واقعة وبالجملة فانزال الله حكم واحد في كل واقعة اتفاقي ولا قائل بالتعدد هيهنا وان كان في الحكم الظاهري المعمول به
فالاجماع منعقد على تعدده وان كل مجتهد يعتبر اجتهاده يعمل بما ادى اليه اجتهاده فلا مورد لهذا النزاع لانه ان كان في الحكم الواقعي فهو واحد يقينا
وان كان في الظاهري فهو متعدد قطعا فلا معنى للنزاع في اتحاد حكم الله وتعدده الا ان يجعل النزاع لفظيا بحمل كلام القائل بالتعدد على الظاهري وكلام
القائل بالاتحاد على الواقعي فيصير النزاع لفظيا وهو بعيد عنهم قلنا ان النزاع معنوي وان النزاع في تلك المسألة اعني التخطئة والتصويب منشأه
في مسألة اخرى وهي ان لله تعالى في كل واقعة بالنسبة الى العباد حكما واحدا لا يختلف باختلاف الاعتقادات ام له تعالى احكام متعددة مختلفة باختلاف
العقائد موافقة على قولين او اكثر ومنشأ النزاع في تلك المسألة ايضا النزاع في مسألة اخرى هي ان احكامه تعالى تابعة للمصالح والمفاسد
الكامنة في ذوات الاشياء كما يقول به الفرقة ام تكون جزافا كما يقول بعض الاشاعرة فعلى الاول كل من قال بالذاتي بالمعنى الاخص لزمه القول باتحاد
حكم الله الملازم للقول بالتخطئة ومن قال باللفظ المشترك بمعنى ان الموارد مختلفة ففي بعضها ذاتي وفي بعضها بالوصف اللازم وفي بعضها
بالوجوه والاعتبارات لزمه الاتحاد والتخطئة ايضا الا ان يقول بمدخلية العلم والجهل فاللازم عليه التلفيق ففي بعض الوقائع لزمه التخطئة
للاتحاد وفي بعضها لزمه التصويب للزوم التعدد لكن هذا مما لم يقل به احد لانا نقول محصورة في الايجاب الكلي والسلب الكلي ولا تفصيل بين نوع
فهذا خارج عن طريقة العلماء ومن قال بالوقف بمعنى انه يمكن عنده كون المصالح والمفاسد ذاتيا وكونهما بالوصف اللازم وكونهما بالوجوه
والاعتبار لزمه القول بالتخطئة ايضا لا اذ الحمل عند عدم مدخلية العلم والجهل ايضا فيحتاج عند التخطئة ويحتمل التصويب للشك في وحدة الحكم وتعدده
وكل من قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الاخص اعني بلا مدخلية العلم والجهل لزمه الاتحاد والتخطئة ايضا وكل من قال بالوجوه بالمعنى الاعم من العلم

فالحسن

النزاع

المحقق

والجمل الموضوع مع قطع النظر كونهما ذا شيء بحيث لا يتعلق تكون ان الصحيح ليس ما الذي لحظ الحكم الناسخ المنسوخ ان كان بعض الذات الحال منشأ الشيء الواحد بذاته الحسن منه او الوجه منها او في الحد
نفسه فلا يكون مثل الصدق الغضب الذي مجتمع لحسن القبح لاعتقاد العامل به بينهما انه كان في احتمال الامر والنهي من حيث لا منع الاطلاق وكل احد دون الاخر والتشبيه لا لا يلزم تخلف الاثر عن المؤثر اذا لا
والمؤثر الحسن القبح شيء



والجهل فلازمه التصويب وكون ذلك لاحكام الظاهرية عند المخطئين احكاما واقعية عند المصوبين بلا الاحكام الواقعية الا شيء لم يصرح منه لا تبلغ
فقبل ذلك لا حسن فلا حكم حتى يحتمل الاشتراط عدمها فانه البتة عندهم منتفية الموضوع بمعنى انه لا حكم قبل حدوث اراء المجتهد حتى يحتمل الخطاء
والاصابة بل الاحكام انما هي حادثة بعد حدوث الاراء فتلك الاحكام واقعية ثانوية متعددة بتعدد الاراء وان سلمنا ان ما نزل الى النبي الا واحد
في كل واقعة فالتخطئة بالنسبة اليه مسلم ولا يضرنا ومن مناظريهم خصلة بعض من طريقة الامامية حيث قال ان لكل واقعة حكما الهيا
واقعيا احدهما اولي والاخر ثانوي وبعبارة اخرى احدهما اختياري والاخر اضطراري وانت خبير بان ذلك ليس من مذهب الحنابلة وغيرهم من القائلين
بالوجوه والاعتبار المعنى الاعم لذي لانه التصويب ولتخروج عن طريقة الامامية فكيف يتكلم به من هو من الامامية فالحاصل ان الحكم
الالهي الواقعي لا يختلف باختلاف الاعتقادات فما اعتقد المجتهد مخالفا لذلك الحكم الواقعي هو تكليفه الظاهري هو معنى لزوم العمل بالمعتقد
فيكون العمل بالمعتقد حسنا لا ان المعتقد يصير حسنا هذا كله على طريقة غير الاشاعرة واما على طريقتهم فلا يلزم عليهم القول بالتخطئة او
التصويب لانهم لا يقولون بتبعية الاحكام للصفات اصلا فيحتمل تعلق ارادة الله تعالى بجعل الاحكام الواقعية متعددة في كل واقعة فيكون تلك الاحكام
لحكما ظاهرية عندهم ويحتمل تعلق ارادته بتعدد متعددة ومعلقة باراء المجتهد ويحتمل تعلق ارادته بالتبعيض والتابعية فيكون الوقائع
مختلفة في التخطئة والتصويب كما انه على الاحتمال الاول يكون لكل تخطئة وعلى الثاني يكون الكل تصويبا ما فسره بعضهم القول بالتصويب
مطلقا الى الاشعري لا وجه له لما عرفت من ان قولهم يجامع جميع تلك الاحتمالات الا ان يقال ان لهم القول بالتخطئة نظرا الى القواعد المسلمة
من ان ما نزل الى النبي ليس الا حكما واحدا في كل واقعة وان ما بلغ اليه من الحكم هو حكم المشافهين وانه كلما كان حكما للمشافهين فنحن مشتركون
معهم في التكليف فلازم المقدمات الثلث التخطئة ثم ان الحق مع المخطئة لاتفاق الامامية عليه وللاخبار المتواترة معنى الدالة على ان لله تعالى كما
يكون واحدا ورسوله واحد فكذلك حكمه واحد ولا نعرف اهل نعمل في محاوراتهم على ذلك لا ترى انه لو قطع العبد بان مطلوب المولى الخطاء في
بيتها وكان مطلوبه في الواقع الشيء الذي العبد منشأ ويمشا بها من جهة الحكم الظاهري والعمل بمعتقده ولكنه لا يصير الحنطة مطلوبة بمعتقد المولى في
اعتقاد العبد والحاصل انه لا مدخل لاعتقاد العبد عندهم في الحسن والقبح ولخلاف احكامهم الواقعية فيحصل من هذا القطع بان طريقة الشارع
ايضا كطريقتهم ومنها انه لو كان ذلك انه لو انكب المكلف بحرها كثيرا الحرمة عملا ونسيانا او جهلا او نحو ذلك كان بحيث يكون العقاب عنه ساقطا
مثل المثال الاول والثاني انه في مورد ذلك الشخص فانه مع قبل الشهود لا يترتب على المسئلة **فان قلنا** بالذاتية فالمعنى الاخص لزم القول
بالثانية **وان قلنا** بالاحتمال الرابع لزم القول بعدم التأثير **وان قلنا** باختلاف الموارد في الذاتية والوجه اللازم ان الوجوه والاعتبار
مدخلية للعلم والجهل ايضا كالقول الاول والا فالقول الثاني يقتضي عدم التأثير الا ان الموارد مما يعلم فيه بمدخلية العلم والجهل والا
علم بعدم المدخلية في الموارد الخاص كان كالقول الاول ايضا وان شك فكذلك نظرا الى قيام الادلة المتعلقة بالطبائع المقتضي لكون الحسن في الطبيعة بلا
مدخلية للعلم والجهل والحاصل انه على القول باختلاف الموارد مع مدخلية العلم والجهل فيما يكون بالوجوه والاعتبار الا بد من ملاحظة الموارد
فان علم ان هذا المورد ذاتي وليس بالوجوه والاعتبار حكم بالتأثير وان علم انه بالوجوه والاعتبار حكم بعدم التأثير وان شك حكم بعدم التأثير لانه
ان كان الدليل لطلب المأمور ومنها جواز اجتماع الامر والنهي عند من قال بالوجوه والاعتبار بالمعنى الرابع بمعنى الوجوه الموجبة لاختلاف الحكم من العلم
الجهل والنسيان ونحوها فلازم القول بعدم جواز الاجتماع لان طبيعة الصلوة لاحسن فيها بل هي حسنة في المكان المباح وقبيحة في المكان المغصوب
والحاصل ان الحسن اي على تلك القول هو الطبيعة المنتزعة من الافراد المباحة لا الطبيعة من حيث هي الشاملة للافراد المغصوبة لانه لازم للقول بالذاتية
بالمعنى الاخص وهو خلاف الفرض والافراد المغصوبة لا يلزم القول بتبعية الاحكام الكل الوجوه والاعتبارات لانه يمكن منع ذلك
ومتصفة باحد الاحكام الخمسة وهو ايضا خلاف الفرض فلازم هذا القول للفرض جعل المأمور به الطبيعة المنتزعة من الافراد الغير المغصوبة لا الطبيعة
الكلية الشاملة للمغصوبة ولحسن الافراد الغير المغصوبة فاصل انه لا لازم القول بالوجوه والاعتبار اختصاص الحكم بالافراد لا الطبائع وان التزموا انه
يجامع القول بالتعلق بالطبيعة بالفرد لا بد من حمل كلام قائله على ما ذكرنا بمعنى حمل به من الافراد الصحيحة في الطبيعة المنتزعة من الافراد
وان كان ذلك خلاف ظاهر هذا الكلام لا حسن فلك الافراد المعروضة من ان الذاتي بالمعنى الاخص له القول بجواز الاجتماع والقول بجواز من
الجهتين ايضا المسئلة بين الموارد في المعلوم الداخلية وبما علم خارج الذي لزم القول بعدم الجواز في المشكوك كالاول لما مر ومنها
ايضا الامر والنهي في الخاص على القول بالوجوه والاعتبارات بالمعنى الرابع لا الصلوة مع قطع النظر عن اجتماعها فاقد من الوجوب للمصلحة
لا حسن بها مطلق حسنة عند اجتماعها في غير من الوجوب المقصود ومتى عدم اجتماعها في زمن لا يكون مأمورة بها حينئذ لا لزم اجتماع الامر والنهي
الحقيقي الواحد الشخصي لا ان يقال على القول بالذاتية بالمعنى الاخص يمكن القول بالوجوه والاعتبار يمكن حمل القول باختلاف الموارد لزم القول بالامتناع
فيما علم التبعية للوجوه والاعتبار والا فلا كما مر **فان قلت** ان القائل بالوجوه والاعتبار ما يقول به في الاعتبارات المنتزعة من الوجوه

ولانه يلزم اجتماع الصدق في الكلام الصادر في الغد معه قوله لاكذبن غدا فالصدق غدا حسن لانه صدق وقبيح لاستلزامه كذب كلام الامس وعكسه الكذب لاجيبنا بان الشيخ لعله من تعارض الذاتيين وان الحسن والقبح مقتضيان للامر والنهي لا علة تامة وان استلزم القبح ليس قبيحا ثم

ا

الحسن والقبح

الحسن مع موصوفه بالحسن او القبح بوجه واحد كالغصب للنسبة الى الصلوة ولا ريب ان ترك المامور به المضيق الذي يكون وجها من الوجوه المقبحة بوصف الاداء ما الحسن غير موجود مع فعل الضد بوجه واحد وان كان احدهما لازما للاخر والقائلون بالوجوه والاعتبارات كالجبائية لا يقولون بهذا الوجوه فلا يكون هذا الثمرة في محلها قلنا ان قول الجبائية اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود لانهم اوردوا على القائلين بالذاتية والصفة اللازمة بلزوم التناقض في قول القائل لاكذبن غدا فصدق في الغد لازم كذب لان الصدق في الغد قبيح لكونه موجبا للكذب حسن لانه صدق وكذا الكذب في الغد يكون بالعكس فالشيء الواحد الشخصي في الاول لشيء الواحد وصف بالحسن والقبح وهو محال عقلا وغير وارد علينا لتعدد الجهة ثم اوردوا عليهم بالجهة وان تعددت لانه يلزم اجتماع صفتين مختلفتين في الاقتضاء على شيء واحد شخصي واجيب بان المحال انما هو ما لو توارد على الشيء الشخصي ولم يرد التاثير من احدهما واما لو زاد فلا وانت خبير بانه لو لم يكن القائل بالوجوه والاعتبارات قائلا بها في متعدد الوجود لصح لهم الجواب عن الايراد الوارد عليهم هنا مانا نقول في مثل المقام بالوجوه والاعتبارات نظرا الى تعدد الوجود لان الكذب لكلام السابق لاجل الصدق في الغد المقتضي للقبح غير موجود مع المقتضي للحسن لوجود واحد وكذا العكس فعدم جوابهم عن الايراد الوارد عليهم بذلك الجواب كاشف عن ان قولهم بالوجوه اعم من متحد الوجود ومتعدد الوجود وكذا يشهد على ذلك نقضهم عن الاشكال الوارد عليهم بتعدد الجهة ومنها ان القائل بالوجوه والاعتبارات لازمه القول بفساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام لانها مع قطع النظر عن الايقاعات الخاصة لا حسن فيها بل ايقاعها في غير الحمام حسن وفيه قبيح فيكون الصلوة في الحمام مطلوب الترك ولا يصح كونها مطلوبة الفعل حينئذ للزوم اجتماع المحبوبية والمبغوضية في شيء واحد شخصي واما القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فله القول بالفساد والقول بالصحة معا والقائل في الاختلاف بالموارد حاله ظاهر مما سبق هذا في المكروهات التي لها بدل من العبادات واما ما لا بدل له من المكروهات في العبادات كالنوافل المبتداة في المواقيت المعهودة والصوم في الايام المعدودة فالمعظم بل الكل حكموا بالصحة مع الكراهة وعينه انه لا معنى لذلك بل لابد اما من التحريم او الصحة بلا كراهة لانه على القول بالصحة مع الكراهة اما ان المراد من الكراهة ما هو المصطلح واما المراد قلة الثواب كما قاله بعض فان كان الاول فهو باطل لعدم امكان الامتثال بالطلبين معا سواء جعلنا متعلق الاحكام الافراد ام الطبائع لفرض حصر الطبيعة في الفرد المبغوض وان كان الثاني لما تركها المعصوم ولما امر العباد بالترك لتحصيل قلة الثواب ثم ان الترك والامر به لعله كان لاختيار الافضل فاسد اولا بالنقض بالصوم الذي لا يحل باشتغال الافضل وثانيا بانه لو كان الغرض من الامر بالترك ذلك لما اطلقوا الامر بل قيدوها باختيار الافضل وثالثا بانه لو كان المراد من الكراهة قلة الثواب لجعلوا ترك الصلوة في الدار

الثواب

ايضا مطلوبا وفعلها مكروها وكذا نظائرها مما هو قليل الثواب بالنسبة الى ما فوقه ورابعا ان ذلك خلاف ظاهر الكراهة هذا اذا كان المراد ما وافق الامر وان كان المراد منها موافقة المحبوبية الموجبة للتقرب واستحقاق الثواب ففيه انه غير صحيح ايضا بجميع المذاهب اما على مذهب الاشعري الذي لا يقول بالتحسين والتقبيح العقليين بل هما تابعان عنده للشرع فواضح لان الكاشف عن المحبوبية والحسن هو الامر الشرعي وهو مفقود بالفرض واما على مذهب من يقول بتبعية التقرب واستحقاق الثواب على امر الشارع لا نفس الحسن والقبح كالاخباريين فواضح ايضا لفقد الامر بالفرض فلا ينفع مجرد درك العقل الحسن في استحقاق الثواب بمجرد الاتيان واما على مذهب من يقول بالوجوه والاعتبارات فلان الصلوة مثلا من حيث هي ليست متصفة بالحسن والقبح بل حسنها بمقتضى الاعتبارات وخصوص الايقاعات ولا ريب ان ايقاعها عند طلوع الشمس صفة مقبحة فعليه نقول ان هذا الوجه المقبح للصلوة ان كان خاليا عن المعارض فالفعل قبيح صرف فاين المحبوبية وان كان لمعارض فالفعل ليس بحسن ولا قبيح لان هذا القائل يقول بتبعية الحسن والقبح لكل وجه ولا ريب ان جملة الوجوه التي لها مدخل في الاتصاف بالحسن او القبح خلو الوجه عن المعارض وعرفت مرارا انه لا يمكن التعارض على مذهب هذا الشخص بين الحسن والقبح واما على مذهب القائل بالذاتية بالمعنى الاخص فلان الطبيعة وان اتصفت بالحسن في اي مادة تحققت لكن ذلك لا يجامع تعلق النهي بالشخص اذ تعلق النهي بها عند طلوع الشمس مثلا ان كان لذاتها لزم اجتماع المتضادين اعني المحبوبية والمبغوضية وهو محال وان كان لتشخصها وهو خصوصية وقوعها في زمان الخاص لزم ان لا يكون القائل بالذاتي قائلا بالذاتية وهو خلف فظهر انه لا يصح على القول بالذاتية ايضا ان يكون الصلوة محبوبة ومنهيا عنها ولو بالنهي التنزيهي واما على مذهب من يقول باختلاف الموارد فلان المقتضي فيما نحن فيه اما الذات واما الوجوه والاعتبارات وقد عرفت عدم الصحة على التقديرين ومن هنا ظهر عدم الصحة من حيث صحة قول المعظم على القول المتوقف ايضا نعم لو كان القائل باختلاف الموارد مجوزا للتلفيق بان يكون موصوفه لجهتين احديهما ذاتي ومن الاخرى اعتباري امكن له القول بما ذكر فيما يستقل به العقل واما ما لا يستقل به العقل فلا لان الكاشف عن المحبوبية فيما يستقل به العقل كالصلوة ان كان هو العقل فالمفروض انه لا يستقل في هذا المورد وان كان من الشارع فالمفروض عدم استفادته فمن اين تحكم بالمحبوبية الان نقول بان المحبوبية استفيدت من الشرع ايضا لكن من الادلة المثبتة للاحكام اعني اختلاف الموارد

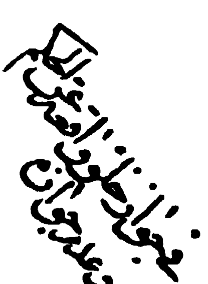
كلام

و نظير ما اختلف في الحظر و [illegible] في جواز اجتماع الامر والنهي و في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص و في لزوم فساد العبادات المكروهة كالصلوة في الحمام [illegible]
و في ان [illegible] لصلاة سهوا او جهلا [illegible]

كلام المعظم بعض الحكومة مع انكر اصله شيخنا من الجهة الاولى و انكر امثلة للنهي بنفي اشكاله و موانعه وكذا القبلة الاوقات المنهي عنها [illegible] تركها
المصوّف لما [illegible] تركها دائما لا سيما بملاحظة ارتكابه المباح بل المكروه ثم لثبات الحق و يمكن التفصي عنه بان للمصلحة الكامنة في طبع
المفسدة الموجودة في الخصوصية [illegible] فلا بد من [illegible] لان الامر والنهي عنه معا موجبا للاجتماع [illegible] و حد [illegible]
و موضع و لا [illegible] [illegible] كالنهي عنه [illegible] و اما يكون مصلحة اقوى من المفسدة فلا بد من الامر به دون النهي لان وجوده الامر [illegible]
معا [illegible] كالامر والنهي [illegible] مستلزم [illegible] المرجوح و فقدان [illegible] النهي [illegible] المصلحة [illegible] الوجوب بانه على الشارع و [illegible]
فلا بد من النهي عنه [illegible] الامر [illegible] مستلزم للحج [illegible] الامر [illegible] الترجيح المرجوح و فقد فيهما معا مستلزم [illegible] المفسدة [illegible]
اقوى فلا بد من النهي عنه دون الامر بما عن ضده من الاخير فلذا امر [illegible] المصوّف [illegible] و منها حجية الظن في القول بالوجوب [illegible]
بالاحتمال الرابع لان الحسن والقبح ما ثبتا الا للاعتقاد فما حصل الاعتقاد بوجوبه فهو حسن و ما حصل الاعتقاد بحرمته فهو قبيح سواء كان الاعتقاد
عليا او ظنيا و على القول بالذاتية يمكن القول بالحجية و عدمها و فيه نظر و الثمرة [illegible] و قلنا [illegible] الاعتقاد [illegible]
و الظن لكن [illegible] الثابت من حجية القائلين بالوجوه و الاعتبار هو مدخلية الاعتقاد العلمي او الظني المعتبر شرعا لا مطلق الظن [illegible]
على اعتبارها [illegible] و سلمنا ذلك [illegible] حجية الظن بالوجوب والتحريم و اما الظن بعدمها فلا لان الكلام انما هو [illegible]
بالتكليف [illegible] لو قلنا بحجية الظن بعد الوجوب والحرمة لزم بطلان ما حكم به العقل من لزوم الاحتياط [illegible] الثمرة مشتركة بين [illegible]
الا ان القائل بالذاتية يقول بلزوم العمل بالمعتقد لاجل كون العمل المعتقد حسنا و القائل بالوجوه و الاعتبار يقول به لاجل كون المعتقد
حسنا و هذا لا يوجب الفرق المذكور [illegible] الاختلاف انما هو في المدرك لا في المطلب فان قلت ان القائل بالذاتية يلزمه القول بحجية الظن
بناء على ما [illegible] على هذا القول [illegible] المصالح و لما [illegible] نعلم بالموضوع فعلينا نقول ان مخالفة ما ظنه المجتهد [illegible]
العقل لازم بحكم القوة العاقلة قلنا اولا [illegible] على [illegible] من جزئيات الثمرة السابقة و هي [illegible]
المصالح و عدمه و ثانيا بان هذا [illegible] على لزوم [illegible] الاحتياط [illegible] لان القوة العاقلة [illegible]
مشكوكا او محتملا الا ان [illegible] المشكوك و المظنون بقاعدة الاشتغال و علينا [illegible] المطلوب [illegible] و ثالثا ان الثمرة مشتركة بين [illegible]
لان [illegible] بالوجوب والتحريم [illegible] للقائل بالوجوه و الاعتبار [illegible] ملازمة الظن بالوجوب والتحريم [illegible] من الاحتمال [illegible]
[illegible] على [illegible] بالقوة العاقلة [illegible] و رابعا ان اللازم على القائل بالذاتية حرمة التعبد بالظن [illegible]
ترتب المصالح و المفاسد [illegible] للعالم و الجاهل [illegible] اللازم على الحكيم من باب اللطف [illegible] و الا لزم [illegible] تفويت
[illegible] مقامات الاول في [illegible] كون [illegible] الاحكام [illegible] بان يكون كل الموارد كلا [illegible]
فنقول [illegible] كالمباح [illegible] و الثاني [illegible] مثلها بالملازمة [illegible] الحكيم ان الناسخ والمنسوخ اما [illegible]
او الوجوه و الاعتبار [illegible] الناسخ و الوجوه [illegible] في الناسخ والوجوه والاعتبار في المنسوخ او
العكس [illegible] الاول لاستحالة [illegible] الحسن والقبح [illegible] خروج عن محل الكلام و اما الثالثة
فكل [illegible] للقول بالذاتية [illegible] على وجه الايجاب الكلي [illegible] فلو وقوع النسخ في الشرع [illegible]
الوجوه و الاعتبار في موارد النسخ في الجملة لكن [illegible] لاختلاف الزمان بل لوجوه اخر [illegible] من [illegible]
مثلا [illegible] لو كانت [illegible] في هذا الزمان لكانت [illegible] كان [illegible] بطلانه
[illegible] على [illegible] بالذاتية [illegible] في موارد النسخ [illegible]
[illegible] بالذات [illegible] بالذات [illegible] الامر [illegible] كالفساد [illegible]
الذاتيين لا بد من رجوع الى المرجحات الخارجية و اقول لا يقال انه لم يكن [illegible] بالوجود [illegible] اما ان يكون [illegible] الضد
[illegible] لاجتماع الامر والنهي فهو محال [illegible] احدهما [illegible] الاخر [illegible] تخلف المقصود [illegible]
[illegible] الامر والنهي [illegible] للنهي [illegible] تخلف [illegible] لا [illegible]
[illegible] يلزم تخلف المقتضي عن [illegible] لانا نسلم [illegible] موجود [illegible]
نعم لو سلمنا ان [illegible] لزم ذلك [illegible] الامر والنهي [illegible] موجود [illegible] المقتضيين [illegible]
[illegible] بالنهي [illegible] والنهي [illegible] لا اخر [illegible] بجماع الضدين في الكلام الصادق
[illegible] حسن [illegible] لانه مستلزم للكذب [illegible] الاخر [illegible] الاخر [illegible] الصدق المستلزم [illegible]

اصل هل يجوز خلو الواقعة من الوقائع بحسب الايجاب الجزئي عن كل حكم في حق المكلفين كما في فعل الصبي الغير المميز ام لا والمسئلة وان كانت من المسائل الكلامية لكن الدليل الظني عليه
فيها لاستلزامها الحكم الفرعي والاصل في المسئلة الجواز لا الامتناع كما في نظائرها وثمرة الخلاف ان من احال الخلو وقال بادراك الحسن العقلي والقبح وبتبعية الاحكام للصفات لزمه حجية العقل
ونطابقه مع الشرع كما هو واضح والحق في المسئلة ان الواقعة ان كانت محتاجا اليها المكلفين لم يجز خلوها عن الحكم لقاعدة اللطف وللنصوص الدالة على انه تعالى جعل لكل واقعة حكما
وبينه لنبيه حتى ارش الخدش وخصوص رواية درست في قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه امر او نهي الا ان يقال انها تثبت الحكم الظاهري لا الواقعي ثم وانها لا تجري في الاحكام الوضعية الا ان
بالاجماع المركب وغير محتاج اليها كوقوع الحجر في البحر فالاقرب فيها عدم الخلو لنصوص ارش الخدش فانها مطلقة وعامة وتقييدها برواية درست فرع فهم العرف التعارض منها ثم تبع

الكلام والامر حتى بالعرض لان الاستلزام للقبح لا يوجب الاتصاف بالقبح حقيقة الا ترى ان ترك المقدمة المستلزم لترك ذيها لا قبح فيه حتى بالعرض
وتسميته بالقبح مجاز ثم ظهر مما مر انه لا دليل على ابطال القول بالذاتية لانه يمكن فرض تعارض الذاتيين في موارد النقض باجتماعهما حتى في العبادات
المكروهة التي مر الكلام فيها فلهم ان يقولوا ان فيهما ذاتيين متنافيين يكشف عنهما الامر والنهي لتبعية الاحكام للصفات وانا لم نعلمهما بخصوصهما
تعارضا في المقام فيهما بخصوصه الصلاة والاخرى امر يكشف عنه النهي فلا دليل على ان الامر انما هو لحسن طبيعة من حيث هي والنهي متعلق على الخصوص
للوجه الاعتباري حتى يبطل اطلاق القول بالذاتية **المقام الثاني** اعلم ان القول بالوجوه والاعتبار بطريق الايجاب الكلي فاسد للقطع بحسن الصدق
وان كان ضارا وقبح الكذب وان نفع فيكون المقام من باب التعارض الذاتيين الملازم لبطلان كلية القول بالوجوه والاعتبار **المقام الثالث** اعلم
انه من المقطوع عدم مدخلية العلم والجهل في الحسن والقبح ولو قلنا بالوجوه والاعتبار لانه ملازم للقول بالتصويب ويكفي عليه شاهدا ما مر في ابطال
القول بالتصويب من الاجماع والاخبار وبناء اهل العقول **المقام الرابع** اعلم انه لا اشكال في عدم مدخلية الاستلزام في الاتصاف بالحسن والقبح بل
يحسن ويقبح من تلك الجهة واطلاق الحسن والقبح عليه مجاز كما مر **المقام الخامس** اعلم انه ليس لنا مورد يحصل لنا القطع فيه بان الحسن او القبح
لاجل الذات نعم فيهما موارد علمنا فيها بكون الحسن او القبح بالوصف اللازم والمحسن بما ذكرناه لا دليل لنا على ابطال الذاتي ولا على



اثباته كلية وكذا لا دليل على ابطال الوجوه والاعتبار بطريق السلب الكلي واما الوصف اللازم فقد وجدناه في موارد كثيرة فهذه خلاصة ما سمعناه
من اساتيدنا في المقام مع ما استحسنه اقوام وقد مر الكلام في ذلك في بحث اجتماع الامر والنهي فلاحظ **ضابطة** هل يجوز خلو واقعة من
الوقائع عن جميع الاحكام في حق المكلفين ويكون حالهم بالنسبة الى ذلك الفعل كحال الاطفال والبهائم والمجانين ام لا تحقيق المقام يقتضي
رسم مقامات **الاول** اعلم ان المسئلة ليست من الموضوعات المستنبطة لانها اما عبارة عن الفاظ الكتاب والسنة او عبارة عن مطلق الالفاظ معلوم
ان محل الكلام ليس من الالفاظ وليس من الموضوعات الصرفة ايضا وهو واضح وليست من الاصول العملية ايضا وهي مسائلها عبارة عن عوارض الادلة
وهذا ليس كذلك وليست من الفروع ايضا لانها عبارة عن العوارض العارضة للفعل الظاهري للمكلف وليس هذا منه فتعين كون المسئلة من المسائل
الاعتقادية الكلامية **الثاني** اعلم ان هذه المسئلة ان كانت من الفروع فلا اشكال في حجية الظن فيها للاجماع المركب وان كانت من العقائد
كما هو المعتقد ففي حجية الظن فيها اشكال لكن الاظهر الحجية ايضا لان الظن فيها مستلزم لحصول الظن في المسئلة الفرعية والظن في المسئلة الفرعية
حجة فهذا الظن حجة من تلك الجهة **الثالث** اعلم ان الاصل في المسئلة الجواز لا الامتناع وقد مر مرارا ان هذا الاصل معتبر عند العلماء والعقلاء
مطلقا الى ان يدل العقل على خلو الواقعة عن الحكم **الرابع** اعلم ان ثمرة هذا النزاع اثبات المبحث الثالث اعني التطابق بين العقل والشرع خلافا
لاصحابنا الاخباريين حيث انهم نفوا البحث الاول اعني ادراك العقل الحسن والقبح عند كل احد حتى الحكيم على الاطلاق بطريق الايجاب الجزئي وانكروا
البحث الرابع ايضا اعني تبعية الاحكام للصفات وانكروا البحث الثالث فنقول انهم لو كانوا قائلين مع ذلك بعدم جواز خلو الواقعة عن الحكم لالزمناهم
بقبول البحث الثالث ايضا كالاول والرابع لانا نقول ان الشيء الفلاني مما ادرك العقل حسنه وان الاحكام تتبع المصالح وانه لا يجوز خلو واقعة
من الوقائع عن الحكم المجعول الالهي فينتج المقدمات الثلث انه كلما حكم به العقل حكم به الشرع وهو البحث الثالث لانه لا يمكنه ح نفي وجود الحكم في
الواقعة التي ادرك العقل حسنه او قبحه بالنظر الى المقدمة الثالثة وبعد وجود الحكم لا يمكنه القول بان الحكم المجعول على خلاف ما ادركه العقل لانه
اما مستلزم لنفي المقدمة الاولى اعني ادراك العقل الحسن والقبح عند الكل حتى عند الحكيم على الاطلاق او لنفي تبعية الاحكام للصفات وهي المقدمة الثانية
والمفروض انه لا ينفيهما **الخامس** اعلم ان الواقعة اما محتاج اليها واما غير محتاج اليها للعباد فان كانت محتاجا اليها ولو لواحد من العباد فلا
يجوز خلو تلك الواقعة عن الحكم بوجوه الاول انه لا اشكال ان جعل الحكم في الواقعة المحتاج اليها لطف لانه اظهار للمصلحة او المفسدة وان كان العقل يستقل
فيه ايضا ففيما لم يستقل بطريق اولى وكل لطف كان فهو واجب **فان قلت** ان هذا الدليل لو تم لتم في الواجب والحرام دون المباح واخويه **قلنا**
نعم الا ان عدم الاعلام بالمباح واخويه يوجب الاخلال بالواجب والحرام لبناء جمع من العلماء على لزوم التحرز عن محتمل التحريم والاقدام على محتمل
الوجوب فح ربما يقع التعارض بين الواجب الواقعي والظاهري او الحرام الواقعي والظاهري ويبقى المكلف الظاهري مع عدم وجوبه او حرمته في الواقع ويرتفع
الواقع فيحصل خلاف اللطف **فان قلت** لو كان الامر كذلك فلم لم يظهر الحكم للعباد في كثير من مواقع الاحتياج **قلنا** وجوب اظهار الحكم ليس مطلقا
حتى يرد ذلك بل يكفي تشريعه ووجوبه في الجملة مع ان الاخبار الكثيرة الدالة على ان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه للنبي حتى ارش الخدش وكونها لما
لا يصح لما مر في المقام الثاني **الثالث** قوله اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فها واومى بيده الى فيه فقلت لم ذاك فقال لان النبي
اتى الناس بما اكتفوا به على عهده وما يحتاجون اليه الى يوم القيمة فهو دال على اظهار الاحكام المحتاج اليها للنبي بعد جعلها **فان قلت** هذا الدليل
لا يتم فيما لا يستقل به العقل لان الظاهر من قوله بما يحتاجون اليه هو الاحتياج الابتلائي والاطلاعي معا وفيما يستقل به العقل لا يتصور الاحتياج
الاطلاعي بل الاحتياج الابتلائي فقط فلا يتم المطلوب **قلنا اولا** ان الظاهر من الاحتياج هو الابتلائي فقط اي سواء كان الاطلاعي ايضا ام لا **وثانيا**

أصل اختلفوا في أن الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هل هو الحظر أم الإباحة أم عدم الحكم أم الوقف والأول يحتمل أن الإباحة والحظر الظاهريين أو الواقعيين والأخير يحتمل الوقف

في أصل الحكم أو في خصوصه أو فيهما والمراد بالأشياء الأفعال أم ما يتعلق بالأعيان كالأكل والشرب أو ما يتعلق بالعمل كالتنفس وذلك لتعبير بعضهم بالأفعال والأشياء إلا أن محل الخصوص منه

ومحل النزاع الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل بحكمه العقل الخصوصي مع كونه مشتملا على أمارة المفسدة ولا أمارة المنفعة ولكن محلا للنفع أو لا يستلزم منفعة منه والمفسدة

مع إمكان القول بالإباحة وعدمها فإن الأشياء إلا أن يقال إن ثبت بالسمع مشكل العلم بالإباحة متعلقا والحظر بها لا إباحة بحكم كل من هو الأمر والحاجب بالمنع والإذن لا يتناولها عند الطرف وهذا أرجح على

ونجعله أو ما أدرج ضمنه مع ملاحظة الفعل ومع ملاحظة الترك والمراد بما قبل ورود الشرع ثم يحتمل خلاف الواقع فالشرع إنما تعلق على الخلق ومقارنه لأنه لا يعلم أن ثبات حكم

إنه لو سلمنا ذلك فيسلم وما يستقل بفضل كل أحد لا يفعل بعض ما في آخر الزمن قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ونحو ذلك لو ثبت أنه مهمل

أو ورود أحد الأمرين لا يكون تكليفه وإن صدق الأعم الجمل وفيه أن ذلك لو أريد به الحكم الظاهري لكان حقا ومحل الكلام جعل الحكم الواقعي

والتي هي تدل على جعل الحكم فيما يكون فيه أحد من الأحد الخمسة ولما فيما لم يكن فيه ذلك كالمواريث وغيرها من المهملات إلا أن يتمسك بالإجماع

المركب وإن لم يكن الواقعة محتاجة إليها في جواز الخلو وهذا إشكال لكن لا أظهر عدم الخلو واعتضد الدليل الثاني من الأدلة الأربعة المذكورة فيما مر **قلت**

إن الأخبار المنقولة في الدليل الثالث مطلقة والخبر المذكور في الدليل الثالث مقيد بما يحتاج إليه الناس فلا بد من حمل المطلق على المقيد **قلنا**

أولا إن الأخبار المذكورة غايته لا مطلقة وثانيا أن حمل المطلق على المقيد مشروط بعدم التنافي وهو هنا غير معلوم **ضابطة** في ذكر جملة

من الأصول وفيه مقامات **الأول** في بيان الأصل في الأفعال قبل ورود الشرع هو الحظر أو الإباحة وفيه مقامات أربع **المقام الأول** على

قولهم قبل ورود الشرع يحتمل أن يكون المراد منه قبل بعث جميع الرسل قبلا حقيقيا بمعنى أن الأفعال المتعاقبة قبل بعث الرسل هل

الأصل فيها الحظر أو الإباحة ويحتمل أن يكون المراد قبل بعث الرسل قبلا تقديريا بمعنى أنه لو فرض خلو الأفعال قبل جميع الرسل فهل الأصل فيها

ماذا ويحتمل أن يكون المراد قبل بعث نبينا وهو من الفترة ويحتمل أن يكون المراد أنه لو قطعنا النظر عن الدليل الشرعي فهل الأصل ماذا أولها

الاحتمال الأول فيه أنه خلاف الواقع لأن الشرع إنما تقدم على الخلق ومقارن معهم فلا يتصور تقدم أفعالهم على البعث حقيقة والثمرة لا تترتب هنا

النزاع إذ إثبات الحظر أو الإباحة في حق الموجود قبل الشرع المطلق لا ينفع لنا إلا أن يكون النظر إلى استصحاب حكم السابقين لا يجري هنا لما مر

أن من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو هنا منتف لأن الحكم إنما ثبت في حق أولئك السابقين المكلفين بالعمل فمتى انتفى الموضوع لم يكن

موجودا فمثل ذلك حكمهم مع الاستصحاب وليس كما مر أن الاستصحاب اختلفوا في حجيته على أقوال ثمانية منها عدم الحجية ومنها عدم الحجية إلا

في الموضوعات ومنها غير ذلك والكل من هؤلاء القائلين لهم يتمسكون بالإباحة الفعلية في المولود وذلك يكشف عن أن قولهم بالإباحة ليس مبنيا

على استصحاب الإباحة السابقة لأن النزاع كلهم لا يقولون بالاستصحاب مع أنا نسلم أنهما لا يجريان في الأمرين المشتبهان لا حكم من الحالة السابقة على الشرع

مع أن إجراء الاستصحاب في جميع المشتبهات لزم طرح المطلوع فهو إلا لزم الترجيح بلا مرجح فظهر أن الاستصحاب لا يصح هنا وأن الاحتمال الأول فاسد

للوجهين المذكورين وكذا الاحتمال الثاني للوجه الثالث من الوجهين أعني عدم الفائدة في هذا النزاع إلا أن يتمسك بالاستصحاب لكنه فاسد

للقطع بتبدل الموضوع فإن ما كان على الفرض تقريره وفي زمان الشك نوع آخر مضافا عن ذلك مضافا إلى الوجهين في إبطال الاستصحاب السابق وكذا

الاحتمال الثالث لأن الكلام في إباحة الأفعال في زمن الفترة إما أن يكون مع فرض الشك في الدليل أو مع فرض حكم العقل أو مع فرض كون

العباد والأفعال قبل البعثة فيحتمل الأول لأن الدليل هو المتبع ولا الثاني لاخير لأن فرض كل منهما بعد بعث النبي أيضا بل هو

أولى نظرا إلى عدم الاحتياج إلى التمسك بالاستصحاب على فرض وبأنه بعد آخر وكذا الاحتمال الرابع لأنه مخالف لما هو الظاهر من قبل ورود الشرع

مخالف لتصريح بعضهم بأن المراد من قبل ورود الشرع أما الاحتمال الثاني والخامس لأن من جملة أقوال المسألة عدم الحكم مطلقا إباحة لا شرع ولا

حكم فهذا يكشف عن أن النزاع ليس في ذلك الاحتمال مع ملاحظة أنا وجدنا لم يجب عن قوله بأن النزاع بعد الشرع قبل الاطلاع فلم يقول لا شرع

فلا حكم فقد جوابهم أيضا بذلك الجواب يكشف عما ذكر من بطلان الاحتمال وكذا الاحتمال الخامس لعدم الفائدة في النزاع مع الاتصال

بالاستصحاب وقد عرفت فساده وبالجملة محل النزاع في المسألة غير محرر ولم يصرح بعض بأن المراد هو الاحتمال الثاني وآخر بأن المراد الاحتمال الرابع

فلا بد من التكلم في كلا الاحتمالين **المقام الثاني** في بيان المراد من الأفعال اعلم أن الفعل إما اضطراري فهو خارج عن محل الكلام لعلمها وأما

اختياري وذلك إما ضروري كالتنفس في الهواء ونحوه وكشم الورد والأول خارج عن محل النزاع والأخير إما مما يستقل العقل بحكمه

كالظلم والوديعة فهو أيضا خارج وأما مما لا يستقل به العقل وهو أقسام لأنه إما فيه أمارة المنفعة من دون أمارة مفسدة ظاهر لا ...

وهذا الأخير أيضا منه للمفسدة خارج عن محل الكلام وأما فيه أمارة المفسدة والمنفعة وأما فيه أمارة المنفعة والمفسدة لما لم يتبين

الأمارتين ومحل نزاعهم من بين تلك الأربعة الأخيرة وهو القسم الأول الظاهر محل النزاع هو الفعل الاختياري الغير الضروري الذي لا يستقل فيه

العقل بخصوصه مع تضمن الفعل لأمارة المنفعة دون المفسدة وجعل بعضهم النزاع في مطلق الفعل الاختياري وإن كان فيه لكن قال إن النزاع في

الضروري مع قطع النظر عن كونه ضروريا وإن كان العقل يحكم بلا ملاحظة كونه ضروريا بأنه حكما آخر فلا يرد على النزاع ما يستقل

به العقل أيضا في بعض الموارد التي يستقل العقل فيه بحكمه بالخصوص من لفظه ونحو الكل به من حيث كونه ضروريا بل من حيث أنه من أفعال العباد وفيه

أمارة المنفعة دون المفسدة ثم إنهم لم يتنازعوا فيها لا استصحاب ولا مفسدة إلا أنه مع تلك القول بالإباحة وعدمه فيما أنه لا إلا أن ذلك النزاع فيما

فيه المنفعة الظاهرة واقع لكنه لا يعتبر شيئا للتخصيص النزاع إلا أن يقال إن ذكر ما يتناول ... مورد ... وحكما في الحكم بالإباحة لا يجري شكا

ثم اعلم أن الأفعال القسم الثانوية تنقسم على قسمين أحدهما ما يكون متعلقا بالأعيان كالأكل والشرب والآخر ما لا يتعلق بها كالسعد

قبل الشرع إنما التمسك بما ... الاستصحاب ولا يمكن لعدم ثبوت ... وحصول العلم الإجمالي ... من المشتبهات ... بحجية الاستصحاب ... هذا الأصل كيف يثبت ... الأصل وذلك كما ثبت أن المسألة ليست مبنية على الاستصحاب ... ما مر من عدم الفائدة و ... التمسك بالاستصحاب ... مما مر من أنه ... الأخير فيما أو ... زمان الفترة فيما لو كان مع فرض الشك على الدليل والدليل هو الشرع ... منه سلمه

ففيه انه خلاف ظ قولهم قبل ورود الشرع وخلاف صريح بعضهم بان المراد بهما الاحتمال والخامس ولا يناسب القول بانه لا حكم لانه لا شرع او مع قطع النظر عن الدليل الشرعي ففيه انه خال عن الثمرة
ح لمحل النزاع فيه بعد اقول ثم انا وان استقصينا التامل في الفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اصل البرائة فلم نجد وعد تتبعنا الفرق بوجوه عشرة ليس شيء منها مستوى وكيف كان فالاصل الاصيل في المسئلة الحظر
لان المفروض ان الفعل المتنازع فيه محتمل المفسدة ولو وهما يجب دفع الضرر المحتمل بحكم العقل ولو قيل ان الترك ايضا محتمل الضرر لاحتمال وجوب هذا الفعل قلنا ان وجوب الكل غير محتمل لانه مما لا يطاق وجوب
الكل محال ولو قيل ان العقلاء يستقبحون الحجر من كل عمل وهي قلنا انه لا يحل ارتكاب الفعل القبيح بالعقل ومنع الفكر الخالي عن المعارض وقبح التصرف في مال الغير بغير اذنه ولذلك لو لم يرد نص خاص كالا
يجد الغير من تصرف العبد في نفسه ايضا تصرف في ملك المولى ولو قيل ان منع النفس عن الفعل تصرف في النفس ايضا وان بناء العقلاء على عدم التصرف في مال الغير عند الشك في الاذن انما هو لحاجة المالك الى ماله قلنا ولذا

فالجواز هنا لانه كالاستظلال وان استصحبنا حكم حالة الصغر يقتضي الجواز قلنا ان كون الترك تصرفا ثم وان الخالق وان تنزه عن الحاجة لكن المخلوق محتاج وان القياس على الاستظلال قياس مع الفارق وان الكلام قبل ورود الشرع ولا يجري الاستصحاب هذا بالنسبة الى قبل ورود الشرع واما بعده قبل العثور على الدليل فالاصل الاصيل فيها ما ذكر للوجهين نتائج

والعفو لا ريب في دخول الاول في النزاع **واما الثاني** فظاهر كلمات الاصحاب فيه مختلف فمن بعض يظهر الخروج حيث قال ان الاصل في الافعال الحظر ام الحلية فان ظاهر الحلية الفعل المتعلق بالعين الخارجي ومن بعض يظهر الاعم حيث قال ان الاصل هو الحظر ام الاباحة فان ظاهر لفظ المباح اعم مما يتعلق بالعين لا ان يقال ان الاخر مطلق والاول مقيد فيحمل عليه وفيه ان شرط حمل المطلق على المقيد اتحاد المتكلم بهما حقيقة ام حكما كالمعصومين وهنا ليس كذلك لا ان يدعى ان ما يجيء منه من قبيل اتحاد الشخصين حكما فلا بد من الحمل **المقام الثالث** الاباحة المتنازع فيها يحتمل ان يكون المراد بها الاذن المطلق الشامل لغير الحرام وان يكون الاذن في الفعل والترك معا الشامل لغير الحرام والواجب وان يكون الاذن في الفعل والترك معا مع تحقق الرجحان في الترك فيشمل المندوب والمباح خاصة وان يكون الاذن في الفعل والترك معا مع عدم الرجحان في شيء من الطرفين فيختص بالاباحة بالمعنى الاخص ولكن الاخير اظهر من لفظ الاباحة حيث اطلقت بلا تامل **المقام الرابع** في بيان الفرق بين اصل البرائة واصل الاباحة **فنقول** يمكن الفرق بوجوه **الاول** ان يكون مسئلة اصالة الاباحة معنونة لاثبات الاذن المطلق الشامل للاحكام الاربعة ومسئلة اصل البرائة معنونة لاثبات فصله وهو الاذن الخاص فيه وفيه انه خلاف ظ لفظ الاباحة **اقول** ويشهد به كلام المحقق الصالح المازندراني فيما نقل نسبته اليه في رد كلام شيخنا البهائي المصرح بعدم حرمة الافعال حيث قال انك كيف قلت بان المراد ان الافعال غير محرمة مع انك قلت باباحتها وهي الاذن في الفعل والترك وثانيا انه من المتصديهم في اصل البرائة للشبهة المحصورة لاثبات الاذن بلا تردد وعده **الثاني** ان يكون الاول لبيان حكم الشبهة التحريمية والثاني لبيان حكم الشبهة الوجوبية وفيه انه مناف لما صرحوا به في اكثر العنوانات في مسئلة اصل البرائة من انه لو شك في وجوب شيء او حرمته الخ فذلك يكشف عن ان النزاع في مسئلة البرائة مطلق الشك في التكليف فيكون مغنيا عن هذه المسئلة **اقول** ويشهد به عنوان الشبهة المحصورة في اصل البرائة **الثالث** ان يكون عنوان الاول لبيان الحكم الاجتهادي والثاني لبيان الحكم الفقاهتي اعني مقام العمل وفيه انه يكون عنوان اصل الاباحة مغنيا عن عنوان البرائة لان الاجتهاد لا ينفك عن بيان العمل ولا ينعكس **الرابع** ان يكون مورد الاول قبل ورود الشرع ومورد الثاني بعد ورود الشرع قبل الاطلاع على الدليل **وفيه اولا** انه قد عرفت فساد ارادة ما هو الظ من قولهم قبل ورود الشرع وقبل بعث الرسل **وثانيا** لو سلمنا ذلك فانما يتم على مذهب غير من صرح بان النزاع هنا يكون في الافعال بعد ورود الشرع مع تصديه لكلا العنوانين واما على مذهب ذلك الشخص فلا يتم هذا الفرق سلمنا لكن ح لا فائدة في ذكر كلا العنوانين لان احدهما مغن عن الاخر **الخامس** ان يكون الاول لاجل بيان الحكم في الافعال المتعلقة بالاعيان ويكون الثاني اعم من الفعل المتعلق بالعين ومن غيره **وفيه ان الثاني** ح مغن عن الاول **السادس** عكس الخامس وفيه ما في الخامس لان الاول ح مغن **السابع** ان يكون الاول لبيان حكم ما فيه من المنفعة دون المفسدة والثاني لبيان حكم ما لا امارة فيه للمفسدة اعم منفعة ام لا وفيه ان الثاني مغن ح **الثامن** عكس ذلك وفيه ان الاول مغن ح **التاسع** ان يكون عنوان الثاني لنفي التكليف وجوبا او حرمة وعنوان الاول لاثبات الحكم وان سلم ذلك ايضا نفي التكليف لان اصل البرائة ينفي التكليف بالاشتغال ولهذا يسمونه باصالة النفي واصل الاباحة ينفي التكليف بالالتزام **العاشر** ان يكون الاول لبيان حكم الافعال التي توجد فيها المنفعة من غير امارة المفسدة من نص وفتوى فيجيء شيء عن النص مع قطع النظر عن احتمال الوجوب والثاني لبيان حكم ما وراءه وهذا الفرقان كلاهما محتملان ولا مبطل لهما **فان قلت** ان الاول فيهما فاسد لان من جملة اقوال هذه المسئلة الحظر وهو اثبات التكليف فكيف يجامع ذلك نفي التكليف في مسئلة اصل البرائة فلا يصح ان يقال ان المسئلة الثانية معنونة لنفي التكليف وهذه لاثبات الحكم لما عرفت من لزوم التناقض ح **قلنا** يشترط في التناقض اتحاد الجهة ولا ريب ان القائل بالحظر هنا قائل به من غير الجهة التي يقول بالنفي فيها بل هو يقول في تلك المسئلة ايضا بالحظر من هذه الجهة فتدبر **فان قلت** ان الثاني منهما فاسد لانه مناف لما اشتهر في بحث اصل البرائة بمثل شرب التتن ونظائره مما لا نص فيه فهذا يكشف عن عمومية اصل البرائة فيكون مغنيا عن اصل الاباحة **قلنا** يمكن ان يكون ذكر مثل ذلك من باب الاستطراد وقد يورد على الاول من الوجهين بانه مناف للاتفاق المحكي على حجية اصل البرائة مع ان الشبهة التحريمية اختلف فيه الاخباريون مع الاصحاب فهذا يكشف عن ان اصل البرائة ليس لمطلق نفي التكليف الاعم من الوجوب والحرمة **ثم انهم اختلفوا** في المسئلة على اقوال الاباحة والحظر والوقف وعدم الحكم لكن كل من القولين الاولين يحتمل ان يكون مراد قائله الاباحة او الخطر الواقعي او يكون مراده بالاباحة او الحظر الظاهرية لكن لازم من قال بان الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات الاحتمال الاخير ولازم غيره الاحتمال الاول وعلى الواقفين والمتوقف يحتمل ان يكون متوقفا في اصل الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا في خصوص الحكم ويحتمل ان يكون متوقفا فيهما اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل الاولي الحظر لوجهين احدهما ان ارتكاب الفعل الاختيار الغير الضروري الذي لا يعلم بعد الفعل احتمال المفسدة بجميع الافعال الاربعة المنقدمة التي يحتمل العموم واحد منها محل النزاع وهو ما فيه منفعة لا مفسدة فكل ما يحتمل المفسدة يحتمل الضرر وكل ما يحتمل الضرر ولو وهما لزم التحرز عنه عقلا **فان قلت** احتمال الضرر موجود في الفعل والترك معا لاحتمال الوجوب فذلك الاصل مشكوك فلا يتم الدليل **قلنا** نحن وان لم نقدر على نفي

من ان يكون فيه امارة

مضافاً الى ان الفحص بعد التتبع في الشرع يا يعلم الحكم من حاله من تلك الافعال فالزام اجتناب الكل لقاعدة الاشتغال ثم الحق في المسئلة الاباحة عقلاً وشرعاً قبل ورود الشرع وبعده قبل الفحص وبعده على الدليل الوارد لنا اولاً بناء العقلاء على عدم الحظر في امثال ذلك مع عدم المفسدة في الفعل والمنع والزام فالدفع الضرر المحتمل وعلم الاذن عند عدم الامكان الاستيذان بناء العقلاء الذي هو حجة عند عدم من التكليف ثانياً بان رد من التكليف لابطاق سيما كونهم مضطرين بالجواز من غير رادع ولم يدفع قاعدة الاشتغال اذ الدليل على حجيتها هي مضافاً الى قوله كل شيء مطلق الخ والخبر المطلق مطلق الاذن دالة الاباحة الخاصة من قولهم حتى يرد فيه نهي بالورود فلا يعتبر احتمال الورود مع كونه مدفوعاً بالاصل ودعوى العلم بورود حكم في الواقع المعلوم للمشكوك لعدم خلو الواقعة عنه كما مر فلا يجري الاصل مردودة بان المسلم حصول الحكم اما خصوصاً وعموماً

لا خصوصاً فقط مع ان الشبهة كثيرة والعلم الاجمالي بها لا يضر كما في الشبهة الغير المحصورة مع ان القائل بالحظر يحكم به مع علمه بورود نهي في نفس الامر شايع

وجود كل واقعة بالخصوص لكنا نعلم بان الجميع غير واجب لقبح التكليف بما لا يطاق مع انه لا يكون شيء منها واجباً لا رتكاب الظلم ثابت والدليل تام والمتكلم

البعض واجباً دون بعض لزم الترجيح بلا مرجح **فان قلت** لا نسلم وجود دفع كل ضرر محتمل ولو ما الاحتمال الوجه كبعد العقلاء فيتحرز من احتراز كل

قلنا ان بناء العقلاء عليه لاجل ارتكاب اقل القبيحين لا لاجل عدم لزوم دفع الضرر الغير المعارض وتابع الدليل لاحتمالها بخلاف الاول فهو كان مما وهو ان صح لصح في مال الغير لكان مع القطع بالاذن اما بالتنصيص بحكم العقل ونص الفقه كالاستدلال بحد الغير والاستصحاب صور فلا اشكال في الجواز واما مع القطع بعدم الاذن باحد الوجهين السابقين لكنه بنيته فلا في عدم الجواز ومع الاول مشكوكة فلا شبهة في عدم الجواز الحكم

القوة العاقلة بقبح التصرف في مال الغير بلا اذنه وعليه بناء العقلاء وهكذا الكلام في تصرف العبد في نفسه بالنسبة الى مولاه وتصرف العباد في انفسهم بالنسبة الى الله تعالى لان تصرف العبد ملك للمولى **فان قلت** منع التصرف من النفس لقبح التصرف في النفس فهو ايضاً ممنوع منه فما وجه الترجيح **قلنا** نعم الا ان كون الترك من جملة التصرف ممنوع وان كان على وجه الكف فهو **فان قلت** ان بناء العقلاء على عدم جواز التصرف في الوضع المشكول انما هو لاجل احتياج المالك الى المتصرف فيه وهذا بالنسبة الى الحكيم على الاطلاق لا يتصور فلا داعي لعدم الجواز **قلنا** ان الخالق وان تنزه عن الاحتياج الا ان المخلوق منزه عنه وهو يكفي في عدم الجواز **فان قلت** عدم الجواز في صورة الشك في الاذن معلوم لكن محل الكلام ليس محل الشك بل الاذن معلوم كما في الاستدلال بحد الغير **قلنا** اولاً ان العقل والنقل ليسا مما يستدل عليه بالاذن حتى يستند التصرف في ملك الغير وثانياً ان هذا انما يتم منه من لانهما مما يستقل العقل بجواز التصرف فيهما بخلاف محل الكلام فالقياس مع الفارق **فان قلت** الاصل جواز التصرف في المشكول لاستصحاب الحالة السابقة على البلوغ **قلنا** محل الكلام قبل ورود الشرع وهم لا يعتبرون الاستصحاب لان الدليل عليه انما هو الحديث بخلاف الفرض وان كان بناء العقلاء فهو على الخلاف كما قلنا سلمنا جريان الاصل واعتباره لكن الكلام في الاصل الاولي والاستصحاب دليل وارد وهذا هو الكلام فيما بعد الاصل بالنسبة الى قبل ورود الشرع واما بالنسبة الى ما بعده وقبل الفحص عليه فلا اصل لما يتم الحال للوجهين السابقين ولان المجتهد بعد التتبع وجد في احكام الشرع اقساماً ما علم حرمته وما علم عدم حرمته وما شك في حرمته مع علم احتمال الوجوب ومع ذلك يقطع بوجود محرم واقعي بين المشكوكات فيحكم لزوم الاجتناب عن الكل بقاعدة الاشتغال والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول من الوجهين السابقين ان المناط في الاول ما ذكر من الدليل العقلي وهنا العلم الاجمالي بوجود محرم في البين بخلاف السابق اذ لا نظر فيه للاصالة **فاعلم ان الكلام** في اصل المسئلة يقع في مقامات **المقام الاول** في الاباحة العقلية بالنسبة الى ما قبل ورود الشرع فنقول الحق ذلك لان بناء العقلاء على التخيير بين ارتكاب هذه الامور وعدم ارتكابها ويسمون من تصرف في امثال ذلك على النحو ورثياً وهذا البناء حجة لهم والا لزم التكليف من غير بيان وهو تكليف بما لا يطاق لان التكليف بخلاف المفسدة مستلزم للتكليف بالمحال ومما يتمسك به الخصم من ان التكامل مخل للضرر كسود مع الفترة للعمل لا زم فهو مسلم فيما كان بناء العقلاء عليه فيما كان احتمال الضرر ناشئاً عن مجرد الامكان الذاتي لبني ما هم عليه الاحتراز فلا دليل على لزوم الاحتراز وما يتمسك به من لزوم الاجتناب عن التصرف في مال الغير عند الشك في الاذن فهو مسلم لكن المقام مما علم الاذن فيه ببناء العقلاء ومع ذلك اوضح مما يشك فيه في الاذن وعدمه الا انما يمكن فيه الاستيذان لزم الاجتناب وان كان مما لا يمكن منه الاستيذان صح التصرف لما عرفت من بنائهم **المقام الثاني** في الاباحة العقلية بعد ورود الشرع وقبل الفحص عليه فنقول ان الحق جواز التصرف ايضاً لما مر في المقام الاول مما نتمسك به زيادة على الوجهين من قاعدة الاشتغال فهو ساقط لا لمنع العلم الاجمالي بوجود الحرام بين المشتبهات كما توهمه بعض ان العلم الاجمالي انما هو بين المظنونات لا المشكوكات والموهومات ولا لمنع اعتبار العلم الاجمالي لكون الشبهة غير محصورة بل لان بناء العقلاء على عدم الاجتناب لان المدرك في لزوم الاشتغال هو القوة العاقلة وهي انما تحكم بالاجتناب فيما كان دليل العقلاء على الاجتناب وهنا ليس كذلك **المقام الثالث** في اثبات الاباحة الشرعية والدليل عليه وجوه الاول قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي والمستفاد من المطلق في هذا المقام الاباحة بالمعنى الاخص سلمنا لكن المستفاد الرخصة في الفعل والترك وهو لا ينفك عن الاباحة التي هي بمعنى الاعم **فان قلت** ان الدليل انما يتم لو علمنا بعدم ورود النهي من الفعل المشكول في نفس الامر لان لفظ الورود كما مر الا انه موضوع للامر النفسي لا نعرف من عنده فعلية العلم حتى يقال الا ان ما نحن فيه لا نعلم بعدم الورود لان غاية الامر هو الفحص وعدم العثور على النهي وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فيشك الا يكون مما نحن فيه مما لم يرد فيه نهي حتى ينضم اليه الكبرى **قلنا** اولاً ان اللفظ وان كان موضوعاً للامر النفسي الامري لكن العرف يفهم منه الوصول بمعنى الرواية كل شيء مطلق حتى يعلم بورود النهي فيه وبه يتم المطلوب فنقول الفعل المتنازع فيه مما لم يعلم بورود النهي فيه وكلما كان كذلك فهو مباح للحديث والعلم انما هو على وضع اللفظ في العرف المصطلح عليه لا من العرف واللغة وتعيين اللغة متعدد على كونهما فلا يتم الدليل بالمعنى العرفي الا منصرف في العرف الى المعلوم لا الوضع له **وثانياً** نقول انما عدم الانصراف في العرف المعلوم لكن فهم الشرع بعد ورود النهي جواباً عن ثبوت ما لم يجد النهي مثل الابتداء ورود النهي في نفس الامر فنقول هذا مما لم يرد فيه نهي في نفس الامر للاصل وكلما كان كذلك فهو مباح للحديث **فان قلت** لا يجري الاصل لانا نعلم اجمالاً بجعل الكل واقعة حكما مخصوصاً لعدم خلو الواقعة عن حكم فيكون كل فعل مشكول بخصوصه نعلم انه في الشرع له حكم في البين

في تأسيس الأصل بعد ورود النهي عن الفعل على الشك

وهو انه يكون في مورد النهي نهي العقل كما مر فيما سيس الاصل لا نكل الحكم به العقل حكم به الشرع موضوع بعدم اعتبار الملازمة الورود المراد النهي المستقل او مع الروايه ضعيفة ملا من خلقه
المسئلة فرعية وهو مبحث بالعمل الى الاية الشريفة خلق لكم ما في الارض جميعا ووجه الدلالة من جهتين الوصية والتاكيد اللام للانتفاع والمقام مقام الامتنان لا يناسب بعض المنافع فتعين منه الجميع
بل ان المقام لبس مقام البيان او ان المسمع مقيد بالعتبر في رواية لكنها ضعيفة وان مورد ها الاعمال المتعلقة بالاعيان خاصة الا ان يقال ما خصصنا النزاع بها او يتمسك بمركب الاجماع والحق انه منعه الشيء
ان كانت واحدة او متعدد نوعها ما ظهر وبها فلا اجمال في الاية بالنسبة الى ملك المنافع وان لم يكن بينها الظهر لو لم يوجد فيها منفعة ظاهرة وبالاجمال في الاية فيثبت الايجاب الجزئي لا الكلي المقصد في ذكر اصالة
البرائة والاحتياط اعلم انه اذا شك في اصل التكليف او كيفية فالامر اما دائر بين الواجب وغير الحرام او الحرام وغير الواجب او الواجب والحرام وفي الاول اما البحث في الحاكم او الوضع الخاص المشكوك بالتكليف فيكون شكا

في التكليف او هنا علم اجمالي به مردد بين المتباينين الشبهة المحصورة مراد به كالظهر والجمعة ولا اجمال من تعارض الادلة او من اجمال الدليل او مصداق كاشتباه القبلة بين الجهات والزوجة المتغيرة والملحقة بين الزوجات او بين الاقل والاكثر استقلالا بالمركب كالدين المردد بين الاقل والاكثر مما ام مركب كالاشتباه اجزاء الصلوة الزائد من الشك في الحكم او المراد الحادث لتعارض الادلة او اجمال اللفظ نسبة نتبع

او غير مبين لا احكاما فلا يصح ان يقال ان الاصل عدم النهي لكون الشك في الحادث سلمنا انه تعالى جعل في كل فعل حكما بخصوصه بل جعل حكما اما بالخصوص او بالعموم
لكن نقول ان الافعال التي لم يصل الينا حكمها بخصوصها وان شملها المجمل لما انقطع بان بين تلك الافعال فعلا جعل الشارع له حكما بالخصوص
مشتبه علينا فلا يصح ان نتمسك بالاصل في جميع تلك المشتبهات لاستلزامه طرح المعلوم والا لزم الترجيح بلا مرجح فلا يصح التمسك بالاصل في شيء منها **قلنا**
اما الجواب عن قوله او لا من جعل الشارع لكل شيء حكما بالخصوص فهو بالمنع عنه اذ غاية ما دل عليه الدليل هو جعل الحكم لكل واقعة في الجملة اما
عموما او خصوصا لا خصوصا فقط واما عن قولك بعد التنزل والتسليم من وجود العلم الاجمالي بين المشتبهات فهو مسلم لكن لا يضر بالعمل بالاصل لكون
المشتبهات كثيرة والمعلوم بالاجمال قليلا كما في الشبهة الغير المحصورة **وثالثا** سلمنا ان الرواية لا تدل الا على اباحة ما لم يعلم تعبد وجود النهي عنه في نفس
الامر لكنه يكفي في دفع ما قاله القائل بالحظر لانه يقول بحرمة ما لم يعلم اباحته وان علم تعبده بحكم به في نفس الامر **فان قلت** ان العقل كما يستقل
من الاقدام بالفعل المتنازع فيه وانت معترف به ومعترف ايضا بان ما حكم به العقل حكم به الشرع فلا يثبت النهي في الرواية اعم من اللفظي
واللبي **فنقول** ان ما نحن فيه مما ورد فيه النهي الشرعي وكلما كان كذلك فهو لازم الاجتناب اما الصغرى فلحكم العقل وقاعدة مطابقته مع الشرع
واما الكبرى فلمفهوم الرواية **قلنا اولا** ان الورود منصرف الى الورود اللفظي وغير مبين العدم **وثانيا** ان لفظ النهي منصرف الى اللفظي **وثالثا**
هب انصرافهما الى اللفظي بل هما منصرفان الى الاعم من اللفظي وغيره لكن النهي غير منصرف الى العقلي الغير المستقل كما في الفرض **فان قلت** ان الرواية
من الاحاد والمسئلة اصولية علمية **قلنا** ان المسئلة فرعية لانها عبارة عن لعوارض العارضة لفعل المكلف وما نحن فيه من تلك الجهة الا انه يكون
قاعدة كلية يندرج تحتها جزئيات ولذا ذكروها في الاصول **فان قلت** الرواية ضعيفة **قلنا** انها منجبرة بعمل الاصحاب وبدل على المطلوب
ثانيا قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا **ووجه الدلالة** ان كلمة ما مفيدة للعموم وان لم يعقبها الفاء ولا سيما اذا كان معها لفظ الجميع
المؤكد لها ولا ريب ان اللام للانتفاع فالمعنى خلق لنفعكم جميع الاشياء الموجودة في الارض ثم نقول انه كان المراد جميع المنافع فلا كلام و
ان كان منفعة معينة له تعالى وللعباد فهو خلاف الفرض وان كانت منفعة معينة عنده تعالى ومجهولة للعباد فهو مما لا امتناع انه تعالى لم
يعد اشياء تلك المنفعة وفي الدليل نظر من وجوه **اما اولا** فلان الحمل على العموم في المطلق مشروط بعدم كون المقام مقام الاجمال و
الاهمال بل مقام البيان وهيهنا ليس مقام البيان بل الغرض بيان ان في خلق الاشياء منفعة لكم لا بيان انها اي شيء **وثانيا** فبانا نختار الشق
الثالث ونقول المنفعة معينة عندنا ايضا وهي العبرة كما في تفسير الاية الكريمة خلق لكم ما في الارض جميعا لتعتبروا به الا ان يقال ان الرواية ضعيفة
لا يجابر لها وهو حسن **واما ثالثا** فبان غاية ما دل عليه الاية الشريفة هو اباحة الافعال المتعلقة بالاعيان كما هو ظاهر التبادر
والمدعى اعم من ذلك اللهم الا ان يقال باختصاص النزاع بها كما هو ظاهر بعض او يتم الكلام في غيرها بالاجماع المركب هذا والانصاف ان الحكم بان
الاية مطلقة غير صحيح بل الاظهر ان يقال ان الشيء اما معلوم المنفعة او غير معلوم المنفعة والثاني ابهم معلوم المنفعة اجمالا مما لا يلزم الكذب في
الاية على الاول ايضا اما المنفعة واحدة او متعددة على الاخراج نعدد المنفعة اما بين المنافع ما هو الاظهر ام لكل منها مهذا دعيه اقسام
ما لا يوجد فيه المنفعة ظاهرا او ما يوجد فيه منفعة واحدة وما يوجد فيه المنافع مع وجود الاظهر في البين وما فيه منافع مع عدم وجود
الاظهر بينها ولا ريب في اجمال الاية الا اصولا بالنسبة الى الاول والاخير والثاني والثالث فعليه النصاب لا اية في اثبات الاباحة على الوجه الكلي
فاسد بل الثابت بها القسم المذكور فيحصل منها رفع السلب الكلي لا الايجاب الكلي **المقام الثاني** في اصل البرائة وفيه مقامان **الاول**
في الشبهة الوجوبية من غير احتمال التحريم والثاني في عكسه الثالث فيما يحتمل الوجوب والتحريم بسوا احتمل غيرهما ايضا ام لا **ثم القسم الاول**
ينقسم على اقسام منها ما لا يعلم فيه بتعلق التكليف الالزامي ولو اجمالا بين المشتبهات لقلتها وهذا القسم لا يكاد يوجد مثاله في زماننا
وما ضاهاه على القول بالانسداد الاغلبي نعم يمكن وجوده في الازمنة السابقة لعدم خفاء القرائن الموجبة للعلم وقلة المشتبهات وكذا يمكن
وجود تلك الاخبار بين المدعين لقطعية الاخبار مطلقا او الموجودة في الكتب الاربعة لقلة الاشتباه ومنها ما علم بوجود التكليف في البين
اي بين المشتبهات لكثرتها وان لم نعلم بالتكليف في خصوص الواقعة فيكون الشك في خصوص كل واقعة في التكليف ومن هذا الباب اغلب الشبهات الوجوبية
التي ابتلينا بها الان ومنها ما نعلم بثبوت التكليف في خصوص الواقعة ايضا مضافا الى علمنا بثبوته بين الوقائع المشتبهة كالدوران الامر بين الظهر
والجمعة يوم الجمعة وهذا القسم الاخير واما الامر فيه دائر بين المتباينين وليس المعين في بين كالظهر والجمعة واما الامر دائر بين الاقل والاكثر
كدوران الامر بين وجوب القصر الثلث والسبع في ولوغ الكلب في **القسم الاول** ينقسم على قسمين اما يكون الاجمال في المراد كما في
الظهر والجمعة واما في المصداق كما في اشتباه القبلة والمرأة المنذور وطيها بغيرها من الزوجات **والقسم الاول** من قسمي الشبهة العرضية
المراد به فيما دار الامر فيه بين المتباينين ينقسم على قسمين اما ان ينشأ الاجمال من تعارض الادلة كما في الظهر والجمعة واما من اجمال الدليل على
مشترك بلا قرينة وهذا القسم لا يخرج من القسمين السابقين لانه ما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر اما ان يكون الاشتباه بالامور على قسمين



الاكثر

وبان احكام تلك الاقسام يضعف طى الصولة ثم اعلم ان المراد من الشك هنا اعم مما ساوى طرفاه ومن الظن الذي لم يقم عليه دليل وان كان فيه نوع رجحان غير معتبر ولو سلّم نوى نفيه يحمل الاستناد ما الى العرف اخراج من الاصل

البرائة والاحتياط وكذا الاصل فيه اصلا لكون الشبهة التحريمية الا لوجوبية اذ القول بالاحتياط الذي هو من اقوال المسئلة لا يتصور فيها اذا خلا عن الحصر لعدم امكان الاحتياط فيها اذ على تقدير الا ويحتمل الحرمة

ولو بمجرد الامكان الذاتى او ان كان ما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط فيه وما تعارض فيه النصان داخل في حكمه في باب التراجيح بالاخذ بما يوافق الاصل او لو رجحان الرجوع اليه بمعنى كونه عند الاصل

مؤسسا لحكم غير مرجحا الوجوب كما في الشبهة التحريمية يمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده في الوجوب لا يمكن لا بعد الا القول بالاحتياط الا يتصور فيها قبل ورود الشرع للوجهين المذكورين في الامر

ونوهم ان القول بالاحتياط ناش عن العلم الاجمالى فلا يكون هنا الا بعد الشرع مدفوع بان دليل الزاعم ذلك وان الشبهة كلها داخلة في النزاع لشهادة اقوال المسئلة فيما نحن فيه او لكن المراد ما الاصل

الاكثر ولجبل في الواقع موجبا للامتثال ولو تبعا وإما ان لا يكون كذلك كالشك في ان الصلوة الواجبة هل يجب مع السورة ام بدونها ومن الاول اما ان

يكون بالشبهة مصداقية كما في دوران الامر في الفائتة بين الاربعة والخمسة وفي الدين بين الدرهم والدرهمين واما ان يكون الشبهة في المراد كما

في المسائل اللوازم وكثرة وما اذا لم يعلم الضم لاجمال اما ان يكون الاجمال منه ناشيا عن الشك في الحيث وكما لو شككنا في صدق الامر على الاكثر

زيد بعد القطع صدق الامر على اكرام عمرو فيكون الامر دائرا بين الاقل والاكثر وكما منشأ الشك في صدق الامر الاخر واما ان يكون الاجمال

ناشيا عن الشك في الحال لاجل الاختلاف في كيفية الحيث كما في تعارض الادلة واما ان يكون بهم كالسابق لكن لاجل اشتمال الدليل على لفظ

مشترك بين الاقل والاكثر بلا قرينة معينة ثم ان تنقيح الكلام في بيان ذلك الاقسام يقتضي رسم مقدمة مشتملة على بيان امر الاول تحرير محل

النزاع والثاني تاسيس الاصل الاولى اما الكلام في الامر الاول فيقع من جهات الجهة الاولى في بيان المراد من الشك الاحتمالى في توهم اذا شك

وجوبي فنقول ان المراد منه ما يشمل الظن ايضا بل العلم ظنا ام شكا الحيثما يحتمل ان يكون غيره لكن لا سبيل الى الاول للزوم الاختلال

ان قلنا بلزوم الاحتياط والخروج عن الحق ان قلنا بالبراءة ولا سبيل الى الثاني ايضا لانه منها الموارد تمسكاتهم فانهم يتمسكون للبراءة

والاحتياط في كل مقام بغير دليل معتبر على الخلاف وان ظنوا بالوجوب والحرمة بعد بيانها ثم ان صحة الاشكال او من حجية الظن موقوف على

عدم حجية اصل البراءة والاحتياط وعدم حجيتهما موقوف على حجية الظن وهذا دور مصرح ونظيره وارد في بعض موارد الاستصحاب اذ حجية

موقوف على عدم حجية الظن وعدم حجيته موقوف على حجية الاستصحاب ويمكن الجواب عن الاشكال الاول بان المراد من الشك المعنى المقابل

للعلم ولا ضير فيه اذ حجية كل من اصل البراءة والاحتياط تعليقية وتعدم من لزوم الاختلال والخروج عن الدين لم يبق على الحجية لاجلها

وان دلّ عليهما وعن الثاني بان حجية الظن ليست موقوفة على عدم حجية الاستصحاب ايضا لانهما معلولان لعلة واحدة هي الاختلال والخروج عن الدين

نعم عدم الاختلال ملزوم ما لعدم الاحتياط وحجية الظن وكان الخروج عن الدين ملزوم لعدم حجية الاستصحاب واصل البراءة وحجية الظن الجهة الثانية

لا ريب في دخول ما فيه نص غير معتبر بالمعنى الاعم الشامل الفتوى المفتي المنبئ عن النص ولو بطريق الاحتمال في محل النزاع ولو لم يبني فتوى المفتي

عن النص او احتمل الاكتفاء وجود كعدم ويكون من الحيث ما فيها لا نص فيه ولا ريب في دخول ما لا نص فيه بالمعنى الاعم في النزاع في الشك المحرم بين

الوجوب ولعله محل وفاق اذ من اقوال المسئلة هو لزوم الاحتياط وفي الشك الوجوبي الذي لا نص فيه غير منصوص اما لعدم امكان الاحتياط من شيء انما

شيء الا ويحتمل الوجوب ولو بمجرد الامكان الذاتي واما لان كل ما يحتمل الوجوب يحتمل الحرمة ايضا فلا يمكن الاحتياط والا لزم التكليف بالابطال

وما فيه نصان متعارضان احدهما موافق للاصل والاخر مخالف له داخل في النزاع ايضا وان كان قد يتوهم عدم الدخول والسر انهم اختلفوا في التعادل

والتراجيح في هذه الصورة على قولين احدهما ان الاصل مرجح لما يوافقه والاخر التساقط والرجوع الى الاصل وعلى التقديرين لا بد من ان يكون الاصل

مؤسسا حتى يكون مرجحا او مرجعا والا لم يكن مغنيا فافهم الجهة الثالثة اعلم ان النزاع هنا في الشك الوجوبي الذي لا يحتمل التحريم انما هو بعد

ورود الشرع وقبل الفحص عن الدليل لا قبل الشرع لان القول بلزوم الاحتياط على الاطلاق في هذه المسئلة كما نسب الى بعض لا يتصور فيه بما ذكر

لعدم امكان الاحتياط في الشك الوجوبي قبل الشرع كما عرفته من ان كل ما يحتمل الوجوب قبل الشرع يحتمل التحريم ايضا او من جهة انه ما من شيء الا ويحتمل الوجوب

وما يتوهم في وجه ذلك من ان القول بالاحتياط يكون ناشيا عن العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي وقبل الشرع لا علم اجمالي في البين حتى يقال بالاحتياط

فلا بد ان يكون القول بالاحتياط بعد الشرع فهو فاسد لان المدرك في لزوم الاحتياط غير منحصر في ذلك بل له وجوه اخر منها الرجوع الى قاعدة دفع الضرر المحتمل

لا يتوقف على العلم الاجمالي واما الشك التحريمي فيمكن جعل النزاع قبل ورود الشرع وبعده الجهة الرابعة قد عرفت ان الشك الوجوبي انما يقع

محل النزاع اذا لم يكن الاظهر شمول النزاع للمكلف المناسب في ذلك الاقوال الاتية التي من جملتها التفصيل بين ما يعلم فيه التكليف في الواقع اجمالا

كالظهر والجمعة وبين ما لو لم يعلم بذلك سواء لم يكن علم اجمالي الصلاة او كان في البين وشككنا في خصوص الوقت بعد فعلها لنا بكلا قسمي حالتها الى في

اغلب احوال الصورة السابقة بالاحتياط فلولا ان النزاع اعم لم يكن معنى للتفصيل الجهة الخامسة في ان المراد من الاصل ما ذا اعلم

ان الاصل له اطلاقات كثيرة منها الدليل والراجح والاستصحاب والقاعدة ومرجع الاطلاقات الى ملك الاربعة ولا يجمعها لفظ الاطلاقات الاول

اذ لا معنى لقولنا الدليل البرائة وقد يقال انه ان اريد من صحة ارادة ما هو الدليل من لفظ صحة ارادته بلا مانع فلا اذ هو الدليل سواء

فلا يصح ان يتوهم مثلا الاستصحاب البرائة كما لا يصح ان يقال الدليل البرائة وان اريد صحة ما يسمى الدليل مع الاضافة الى ما اضيف اليه كما يقول مقتضى

الاستصحاب البرائة كذا نقول مقتضى الدليل البرائة ومن ان ذلك مسلم الا ان الاضافة على غير ما اضيف البه اشبه ما الى ان المتبادر من الاصل بالدليل

الدليل واما الثالثة لا اخوة لكل يحتمل الراجح فقط لو قلنا باختصاص النزاع بما بعد البلوغ فان احتمال الكون الحكم الشارع بالوجوب

خلاف الاصل اي خلاف الظاهر والراجح لانه لو كان لبان مع عموم البلوى واما الاستصحاب فيمكن اجرائه بالنسبة الى ما قبل ورود الشرع فيقال قبل

الشرع لم يكن تكليف الزامي وجوبا بالاحرى فيستصحب الى ما بعد ورود الشرع وما يقال من ان هذا الاستصحاب الا ان الشك في الحادث كالقطع

ثم الاستصحاب فهو كما نرى مناه على اجراء استصحاب الحال الذي كان قبل الشرع تكليفا على بعد العلم بالمنع بعد الشرع توصيفا او استصحاب البرائة الحاصلة حالة الصغر ونحو ذلك حالة العلم فيها بعد

اشتغل كالبرائة عن الدين عاملا وبين الهلال وعن المهر مثل النكاح والصلوة مثل الزوال وهكذا وعليه يتعين اصل البرائة في الحاله اجماعية وحجية الاستصحاب خلافية الا ان يوّجه الاستصحاب العدم الى ما

اصاد والنهم يتمسكون باصل البرائة في الشك في الحادث ما تماثلا ولا يجري فيه الاستصحاب والقاعدة المستفاده من الشرع ما قضاه المعنى لكم فان الاصل هنا هو الاحتياط الذي هو العقل الحسن مقتضاه الى البرائة

الاشتغال واستصحاب الامر بما علم بالتكليف اجمالا اذا ظهر دليل للشرع في احكام الاشياء اصل البرائة الامرين الوجوب الاباحة الخاصة عن بعض الاحتياط بين الاحتمالات الثلثة من الوجوب والتحريم والمعلوم على

والمحقق على التفصيل بين ما يعم به البلوى فاليه البرائة وما لا يعم فالاحتياط والاوسط اوسط لما ظهر الاجماع والاجماع عليه ولذا استصحاب البرائة الثابتة قبل الشارع التكليف وعلم منه انه كان للشارع الحاصل في المركب لا يمكن قلبه معنونه اصالة

الاحتياط اذا الاستصحاب الثابت مقتضاه الى ان المشكوك فيه بالبرائة ... الى حكم الاصل كلما كان ... لا يصح السابق عن المنع للعمل والفلاح في جريان اصل البرائة بان لكل واقعة حكما مستقلا في الواقع وثانيا بعضا لشك في الحادث مما يقع باب البيان يمكن ان يكون بطريق العموم فالشك الاندراج وانتفى مما اذا شك في الحادث بالاجماع المركب ولا يمكن قلبه اللازم والى ما به كل اصل المعقول المراد وما هو داخل الاستقراء نتايج الادلة

بان الشارع جعل الوقايع احكاما بعد ورود الشرع فلا يعلم ان يحكم بما دل عليه وبنوع ما لا يجري لاصالة عدم الوجوب عند الحرمة بل في الاحتمال

كما في استصحاب الطهارة في الثوب الذي كان طاهرا واصابته قذرة لا نعلم انها نجس ام بول فلا نقول الاصل ان يكون طاهرا بل نقول الاصل الطهارة الثوب

بمكن اجرائه بالنسبة الى السابقة الثابتة حال الصغر او الجنون او حالة علم فيها بعدم الاشتغال كالبرائة عن الدين عاملا ونحوها من الطهارة من المهر

النكاح وعن الصلوة قبل الزوال ومن لم يثبت المطالبة وهكذا **واما القاعدة** وهي الامر الكلي المستفاد من الشرع والعقل اثباتا كقوله تعالى

لا يكلف الله نفسا الا وسعها ام مقتضاها الاستصحاب سلامه لمنا لصدق ولا انا اذا راد الى من الاصل ليس كالجميع اذ غلبه لا معنى للتمسك بالاصل

البرائة فيما لا يعم به البلوى فهو لنفي عدم الحقق على التمسك فيه وزيادة الاستصحاب ايضا كل لا حجية اصالة البرائة في الجملة اجماعية ظاهرا

وحجية الاستصحاب خلافية فكيف يكون معنى اصل البرائة استصحاب البرائة الا ان يقال ان استصحاب البرائة استصحاب حقه ومحل الخلاف في حجية استصحاب

هو الاستصحاب الوجودي لا العدمي فانه وفاقي ايضا فلا ينافي ذلك بعد اطباقهم على التمسك باصل البرائة فيما كان الشك فيه في الحادث بناء على خلو

خلو الواقعة عن الحكم فعليه كما يمكن ان يقال الاصل عدم كون الوجوب كذا يمكن ان يقال الاصل عدم كون الاباحة او غيرها بحيث شيئا

الحادث متمسكهم باصل البرائة فيما لا يجري فيه الاستصحاب كما في مسئلة تعينه لقضاء اللازم الاقل والاعم من الجديد فالمعظم على الاشتغال البرائة

مع انه لا معنى لاستصحاب البرائة هنا لو لم نقل بان الاستصحاب يقتضي الحادث ثم وكذا في دوران الامر بين الوجوب والاستحباب بعد العلم بالطلب فانهم

يحكمون بالاستحباب للاصل البرائة وهو حجة للاستصحاب مضافا الى منع اعتبار الاستصحاب هنا لان العدم الذي كان طريقه اما المفقود فلم يولد او العدم

بنوى بحواز فرض العدم فيما تسبقه ادنى مولده نظرا الى مشاعد المنع الثابت في الزمان السابق قبل البلوغ او بعده ثم وان كان بالمدرك الاجمالي

منحصر فيه الماعلية بناء العقلا فتم **واما الامر الثاني** فاعلم ان الاصل الاولى هو ترتيب الاحتياط ابانما شك في الوجوب مع عدم العلم الاجمالي

بثبوت التكليف والاوفق الى البين بعد ان دفع الضرر المحتمل لازم واما ما فيه حصول العلم الاجمالي بثبوت التكليف بكلا فيمكن نافيه من طمأنينة مع اصالة الاشتغال

مضافا الى استصحاب بقاء التكليف لان الشك بعد اتيان البعض يرجع الى الشك في البقاء بعد القطع بالحدوث ويستدعي البقاء انتهى هذه المقدمة فنقول

اما المقام الاول في الشبهة الوجوبية من دون احتمال للتحريم فنتكلم فيه اولا ثم نعقب فيما به **الاول** في تحمل الوجوب قبل الندب او الاباحة **الثاني** في اجماله دار الامر فيه بين الوجوب والندب **اما المقام الاول** مختلف فيه على اقوال الاحتياط كما عن بعض الاخباريين حتى الى

الاحتياط كلية الشبهة عنده والبرائة كما عن الجمهور والتفصيل بين ما يعم به البلوى في البلوى فما لا يعم به البلوى فالاول وهو عن المحقق والادلة

الثامن الاقوال لان الضرر المحتمل في دليل الخصم ان اريد به العقاب لا تبرك الواجب فهو مسلم لكن لزوم دفعه ممنوع والا لزم الاجتناب عن كل مظنون الضرر

حتى ما للقياس ونحوه مما لا يجب الاحتياط وهو نقيض بالاجماع **فان قلت** ان الاجماع خرج منه ما عن تحت القاعدة **قلنا** ان الاولة الاولية

يخرج ما نحن فيه عن تحت القاعدة وان اريد بالضرر المحتمل ترك التكليف من استحقاق العقل ونحوه فهو بنفسه ان يعلم ملاحظة ما استند لولا له

لا يحتمل احتمال العقاب **وتلك الادلة عشرة الاول** ان الاصل عدم الاقامة على حجية اصل البرائة في الشك في الوجوب الشامل لهذا القسم من الشك

قطعا وذلك الدليل ظني لكنه كاف لان المسئلة فرعية **الثاني** الاجماعات الحكية وان لم ندع بلوغها حد التواتر فلا اقل من الظن **الثالث**

استصحاب البرائة الثابتة قبل الشك في التكليف كالشك في وجوب غسل الجمعة والدعاء عند الاستهلال للقطع بالبرائة قبل الجمعة ورؤية الهلال فيستصحب

فان قلت ذلك الدليل حجية ... لانه لا يعم فيما لا يجري فيه الاستصحاب كما في مسئلة تعينه لقضاء بلا دليل ونحوها **قلنا** يتم الامر في الباقي الباقي بالاجماع

المركب **فان قلت** يمكن عكس ذلك باثبات ما ... الاحتياط في الاصل لا في ما لا يجري فيه الاستصحاب ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **قلنا**

حجية الاحتياط وهو الاستصحاب اقوى من حجية الاحتياط مع كونه الاولى **الرابع** حكم القوة العاقلة بقبح التكليف بلا بيان علم اذن مشروط التكليف

تكليفا بما لا يطاق فنقول ان المشكوك فيه مما لم يبين بها فالاصل وكلما كان كذلك فالاصل البرائة للقوة العاقلة **فان قلت** ان اريد

بالاصل انه بينها او دمن لاجل ان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه في بعض الشك الحادث وهو ما بينه تعالى فلا نعلم انه الوجوب او غيره **قلنا**

البيان يمكن ان يكون بطريق العموم ويمكن ان يكون بطريق الخصوص والاجمال لا ينفي لا البيان في الجملة فيكون شك في البيان الى ما هو عدد ورود

البيان الشك في الحادث فيجري الاصل بالنسبة الى ما تم المطلوب **فان قلت** ... التدليل الخاص يكن تساق ان لم يكن ما هو

الوجوب او الاباحة فلا يجري الاصل لا ثبات التحريم ويكون الشك في الحادث **قلنا** يتم الامر مثله بالاجماع المركب وان ادعى الاجماع

المركب فالجواب مع **الامر الخامس** انا بعد ما استقرينا الافعال المتعلقة للاحكام وجدنا فيها ما هو معلوم الوجوب ومنها معلوم عدم

الوجوب ومنها مشكوك ولا ريب انه من القسم الاكثر ملحق المشكوك به ممكن افاد ومنه نظرا الى الاستقراء انكار في جنس الاحكام للمال الاحمر

فيه بعد فيحصول الظن فيه اشكال ولكن انما المقلبة في الجنس مسلمة وذلك المشكوك به مع المستقرى فيه هو الجنس المشكوك فيه نوع خاص

وهو ما تعارض فيه النصان او ما فيه نص غير معتبر فقد ان كان الاستقراء في خصوص ما تعارض فيه النصان او ما فيه نص غير معتبر فانه منوع

وفي اصل البرائة

اقول ويمكن تقريره بوجه اما بدعوى غلبة المباح او بان غالب الافعال مما يحتمل فعله وتركه سلمت لحلس بذلك فحصل حصر في مقدار [illegible]
وفي الاخير نظر والى ان الاحتياط لو وجب في هذا القسم من الشك لوجب في اقسامه بالاولوية وهو عسر وحرج وبان للخصم دعوى قلة الشبهة اوالى ان تارك المشكوك فيه ان لم يكن
معاقبا فالمطلوب ثابت وان كان معاقبا على ترك الواجب للجهل بالامر مع عدم علمه به فهو سفه مع علمه به فهو خلاف الفرض وعلى ترك الاحتياط الغير المعلوم وجوبه فلعله مستند
او المعلوم وجوبه فالمعروض ان لا دليل عليه نعم اشار الاولة الاثمية او على دفع الضرر المحتمل فلا يحتمل الضرر وبعد بطلان الاحتمالات الاربعة وفيه تامل فتامل نعم فاما معذبين
حتى نبعث رسولا ونجعلنا الرسول هو الذات بوصف التبليغ فالدلالة بالمطابقة والايماء لا التزام ولو قلنا المراد عذاب لا حل رجحت على الدلالة الا ان يكون الزاما على
الدنيا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة والدلالة اما بالمنطوق ولعموم الاية حين لم تدل بالمفهوم اقول ولوجهما البلية اعم من حكم العقل
فالاصل لا الى سقطت الدلالة وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بضميمة ان العقلاء لا يحتمل عندهم الوجود بل لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها اي ما اقدرها

اواعلمها والى الخصوص منها
فلا انه ما يجب لله فيه علة
على العقاب فهو موضوع شبهة
ولو سلم انها صعبة وانها
اماد في المسئلة اصولية في
العقاب في الشرط جميعا بالا
[illegible] عموم فلا يترتب [illegible]
الا مع جهل كل العباد ان تشكك
[illegible] يكون ما يجيبه
من العقاب وردا دينا لم سبيل
اليها فلما ان الضعف خبر
بالعمل وان الضعف لا يفيد
بعد ضم الضعيف بعضها الى
[illegible] القسم [illegible]
[illegible] كانت [illegible]
[illegible] وان الجز [illegible]
للضعيف الراجح الى ثقاء وقسم
النوع مل العرف [illegible] ارادة
[illegible] في النص
ادا رد [illegible]
السائل المشكول [illegible] الا بل
بالمساد [illegible]
العلم بالعقل [illegible]
[illegible]

السادس ان الاحتياط في المشكوك الذي علم اجمالا بالتكليف فيه ولو في البين اما ان لا يكون له ثمرة فلا كلام وان كان لا زما فيلزم في الاحتياط
في سائر اقسام الشك التي مما علم فيه بالتكليف اجمالا بضميمة ما ثبت بالاولوية القطعية او المساواة ومعه يلزم العسر والحرج الموجبين لا حاد
فلا بد من رفع اليد عن الايجاب الكلي فان كان ذلك باختيار السلب الكلي للاحتياط فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السالبة الجزئية فالمسلم عدم
الاحتياط انما نجعله في هذا المقام فالمطلوب ايضا ثابت وان كان المسلم عنه القسم الاخر الذي فيه العلم اجمالا بالتكليف فيلزم منه
الاحتياط عن محل النزاع ايضا بالاولوية القطعية فيبان المراد من الشك ان كان اعم من الظن فان دلالة الاحتمال مسلم وكذا بطلانه لكن النتيجة ممنوع
اذ رفع اليد عن الايجاب الكلي يمكن بالسلب الجزئي وان اراد انه كان متعينا للاصل فان الضرر يندفع بقدر ما لا يعمل بالاحتياط دائما في
عدم الوجوب او حرمة وفي غيره يعمل بالاحتياط وان كان المراد من الشك الذي تساوي طرفاه فلزوم العسر والحرج من الاحتياط ممنوع
لقلة الشبهات هذا مضافا الى دليل اخر لابطال الدليل المذكور وهو ان اللازم المذكور هو العسر والاختلال انما يلزم من اجتماع الاحتياط
ولزوم الاحتياط في جميعها والحال انه لا يمكن اجتماع القسم الاول وهو ما لم يكن فيه علم اجمالي بالتكليف اصلا ولو بين المشتبهات
مع القسم الذي علم بالتكليف اجمالا ولو بين المشتبهات فان المجتهد اذا حدثت له احتمالات في المقسمين لم يمكن اجتماع القسم الاول
مع القسم الذي علم فيه بالتكليف لا يخفى الواقعة الخاصة فتدبر فان قلت يكفي اجتماع هذين في لزوم العسر بناء على الاحتياط بها فلا بد
ترك الاحتياط اما في القسمين معا او في القسم الاول الذي هو محل الكلام او في القسم الاخر ولا سبيل الى الاخير لان ترك الاحتياط فيه و
تركه في القسم الاول ايضا بالاولوية او المساواة فتعين احد الاحتمالين الاولين وهو مثبت للمقصود قلنا ان هذا اللازم انما هو على مذهب
القائل بانفتاح باب العلم في الاغلب والاخبارية فهو ممنوع اذ على القول بالمشتبهات قليلة وان كان على مذهب القائل بالانسداد فلا
فيه انه خارج عن محل النزاع لان الشبهات عند هذا القائل اكثر من القسم الذي يجتمع مع القسم الاول فانه عالم بالتكليف بين المشتبهات
لكثرتها بل يزعم غلبة الايراد الاول على الدليل المذكور بان نقاض الشك اما اعم من الظن فان قلت ان الاحتياط في المشتبهات بين الاخيرين لا
يكون التكليف فيهما معلوما بالاجمال اما ذهب بعض الى ان حكم في احدهما بين المشتبهات كما في الاجراء لان لا يلزم العسر لاجل
حكم الرد فيهما ولا يلزم من ذلك عدم لزوم الاحتياط في القسم الاول ايضا للاولوية القطعية او الاجماع المركب لان كل من قال بالفصل
بهذا النحو وان رجح القول بالفصل بين ما كان الشك في الحرمة فالاحتياط او الوجوب فعدم الاحتياط واما ما كان ذلك فانا نقول به وذلك
ما ذكر من لزوم الاحتياط في هذين القسمين دون القسم الاول هو موجود فان القول الذي هو على قول المفصل المذكور منتف فلا اجماع
المركب لان القول في المسئلة ثلثة الاحتياط والبرائة والتفصيل المذكور وما عداه فلا قائل به فلا اولوية لمنع لان الداعي على
الاحتياط في القسمين الاخيرين هو لزوم العسر والاختلال وقد عرفت انه لا عسر في القسم الاول ان اجتمع مع القسم الاخر ايضا وان
الاجماع المركب فهو مسلم ولكن ذلك التفصيل خرق للاجماع المركب بل هو تفصيل في الموضوع ودون الحكم وبعبارة اخرى المرجح الموضوع
الشبهة عند المجتهد اما من القسم الاول او من القسمين الاخيرين فان كان الثاني فمذهبه البرائة مطلقا وان كان الاول مع انضمامه الى
الاخير فلا يقول بالبرائة او بالاحتياط او بالفصل بين الشك في الواجب في تركه وليس شيء منها خلاف الاجماع مع انه
يمكن العلم بمخالفة الاجماع كما في الشارع ان ترك المشكوك فيه ان لم يكن معاقبا ومستحقا له فلا كلام وان كان مستحقا له فاما ان يكون
لاجل ترك الواجب الواقعي يعني انه اخل به فصار معاقبا لذلك فهو مستلزم للسفسطة انه كان معاقبا فلو كان مستندا الى انه لو ترك
المعلوم الوجوب منه الغير المعلوم عندك فالخلاف الفرض ان قال لم تركت الواجب المعلوم عندك وجوبه واما ان يكون الاستحقاق
لاجل ترك الاحتياط اللازم عند الشك وان لم يكن الشيء واجبا في الواقع فيعاقبه بالمخالفة في الاحتياط فهو اينما كان [illegible]
الاحتياط المعلوم الوجوب عنده او عندك او معلوم الوجوب عند الشارع فيمنع السؤال [illegible] وكون الاحتياط معلوم الوجوب
السمعية فيلزم فساده واما ان يكون الاستحقاق والعقاب لاجل ترك دفع الضرر المحتمل فهو ايضا [illegible] لزم دفع الضرر المحتمل
صغراه وبعد فساد الاحتمالين الاولين بكلا قسميها الصغرى واحتمال الضرر لا يترتب [illegible] فنقول هذا الشخص السائل لم يعلم له
التكليف سيما الانسان المظلوم ان كان هو العقل فهو مستقل بان الشرع لا يكلف ما لم يطلعه [illegible] التكليف مشروط بالتكليف
للقوة العاقلة الثامن ان سجية اهل العقول مستقرة على عدم الاعتناء بالاحتمالات المستتبعة لاشتغال الذمة
وربما يلتزمون المعتنون بها الى السفاهة ترى لو اخبر صبي بحرمة شيء ففعله احد لا يلتفت [illegible] لا يعد الا طمأنينة وربما قصد [illegible]
في امثال المقلوب فيما تعارض فيه نصان احدهما بوافق الاصل دون الاخر على انه لزم الاحتياط فهو ان اعتبر اثم [illegible] بالجمع
بما لا يطاق وهذا الكلام خلاف اللطف فيكشف بنا ان لم يعلم الواقع لستنا قطعا و[illegible] الكشف [illegible]

و دعوى ان الموصول في الشرط اما كلية او حكمية والموضوع هو الالزام وعلى الفاعل ما هو التكليفية غيرها او يختص بالاول لا يمكن العمل بالنص لما هو مبني من الاحتمالات فيبقى الحكم المشكوك لا يمكن
رفعه لخصوص الامر لان الاصول التعبدية لا تختلف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل بنفس الموضوع المشكوك انه لا يمكن وضعه عن المسلم من ارتكاب خلاف الظاهر وهو مستعد قلت فيمكن ان الاخذ بظاهر النص
لاحتمال الاخير فكون المراد بالموصول الشبهة الحكمية التكليفية وبالوضع الوضع في مرحلة الظاهر لا نفس الامر ومنها قوله رفع عن امتي تسعة عد منها ما لا يعلمون ولو قيل ان الامر الضمني فيه العموم الاستغراقي
الاصناف هنا سيما بملاحظة ان المقام مقام الامتنان فيفيد الاختصاص فح فان يبقى النص على ظاهره لزم الكذب في المنطوق او ضمير المؤاخذة لزم الكذب في المفهوم بحكم العقل بان الامم السابقة كانوا مطلعين في
فلك بعد هو ذا انه لا مرهب المحذوف لا يرجع اضمار المؤاخذة اما من رفع البحث عن المفهوم او تقييده بما اذا كانت التسعة المنفية في المفهوم على سلب العموم لا عموم السلب بحمل على التقادير الثلاثة تتم الاستدلال

وانما مع عدم اضمار المؤاخذة فلا بد من حمل الامر على المجموع من حيث هو فيكون المعنى ان مجموع التسعة مع انها لم توضع عن امتي لوجود المقسم فيهم وهو مجاز مستنكر لتقييد المفهوم ايضا بان الحصر كان في سائر الامم وان لم يكن بما تكن الرواية لا يعطلها ما تخص فيرفع كل من تلك التوجيهات الاثر بلزوم ارتكاب خلاف الظاهر لكن الاقرب عرفا بحكم التبادر اضمار المؤاخذة فيتم الدلالة فتأمل



البيان وفي الاستصحاب بعد النبي لا البيان فاذن بعث الرسول مع عدم البيان يكون كعدمه فيه المشكوك فيه مما لم يصل فيه بيان من الرسول وكلما كان كذلك لم يكن
فيه عذاب بالاية والفرق بين التقريرين ان دلالة الاية على المطلب ايماء بالمطابقة على التقرير الاول وبالالتزام على الثاني ومثلها قوله تعالى ليهلك
من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة تقرير الدلالة بوجهين احدهما ان لازم الاية الشريفة بمنطوقها دلالة على الهلاكة عند البينة و
بمفهومها على عدم الهلاكة اذا لم تكن بينة **فنقول** هذا الشخص ممن لم تصل اليه بينة وكل من كان كذلك لم يكن مستهلكا بمفهوم الاية وثانيهما
ان منطوق الاية يثبت المطلوب لان لفظة من مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء فهي في المقام مفيد للعموم فالمعنى ان كل من هلك
هلك عن بينة فنقول هذا الشخص لم يصل اليه بينة فلا يكون مستهلكا بمنطوق الاية والفرق بين التقريرين ان الدلالة في احدهما بالمفهوم وفي الاخر
بالمنطوق ومثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها بناء على ان الوسع هو الطاقة فالمعنى انه لا يكلف الله نفسا فوق الطاقة فنقول ان رد
العقل استقر عليه على لزوم الاحتياط في امثال المقام فان كان تكليفهم هو ذلك فهو والا لزم التكليف بخلاف المعتقد وهو تكليف بما فوق الوسع
وتوهم ظهور الاية الشريفة في نفي التكليف عن غير المقدور بالذات لا عما يكون عدم القدرة فيه ناشئا عن عدم العلم فاسد بل هي متواطئة بالنسبة الى
الصورتين مما اجتهادا واما اصلا ومثلها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها لان المراد الا ما اقدرها او ما اعلمها وعلى التقديرين المطلوب ثابت
اما على الاول فكالسابق واما على الثاني فلان التكليف فيما شك في وجوبه مع عدم العلم بالوجوب تكليف بما لا يعلم والاية تنفيه **العاشر**
جملة من الاخبار منها قول الصادق ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم او ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم على اختلاف الروايتين
والاولى اشمل الا ان الثانية اقرب حيث يحتاج الاولى الى ارتكاب التجوز في لفظ الحجب بخلاف الثانية اذ الحجب هو الستر وكون الشيء محجوبا موقوف على كون ذلك
الشيء ظاهرا فطرء الاختفاء وهو خلاف الفرض وكيفكان الرواية اما ان يعم بحيث يشمل الشبهة الموضوعية ايضا ام مخصوص بالشبهة الحكمية والمطلوب
ثابت على التقديرين الا انه على الاول لانه من اضمار المؤاخذة لاشتماله الشبهة الموضوعية اذ لا معنى لوضع الموضوع ولعل هذا من باب الاستخدام لانه
عبارة عن ارجاع الضمير الى معنى لم يرد من اللفظ السابق عليه قبل الارجاع وهنا ليس كذلك ولعله من باب ذكر العام وارجاع الضمير الى بعض ما اريد
حتى يكون من جملة النزاع المشهور من انه لو ذكر عام ورجع ضمير الى بعض مدلوله فهل يخصص العام ام لا وذلك لان النزاع المشهور انما هو فيما ثبت له
حكم قبل ارجاع الضمير كقوله والمطلقات يتربصن الاية وما نحن فيه ليس كذلك **فنقول** مشكوك الوجوب مما حجب الله علمه عن العباد او مما حجبه عن العباد
وكل ما كان كذلك فهو موضوع عنهم اذ المؤاخذة فيه موضوعة عنهم **فان قلت** الرواية مخدوشة الدلالة لوجوه **اما اولا** فلاشتمالها على كلمة
ما وهي هنا مفيدة للعموم اتفاقا اذ قيل بافادتها العموم وقيل بها اذا كانت واقعة موقع الشرط ومتعقبة بالفاء وهنا كذلك فهي هنا مفيدة للعموم
باتفاق الفريقين فالرواية عامة شاملة للشبهة الموضوعية والحكمية معا فلا يمكن الحمل على ظاهرها اذ لا معنى لوضع الموضوع فلا بد من حملها
على خلاف ظاهرها بعد وجود قرينة صارفة ولا يكفي مجرد تلك القرينة في تعيين المراد لانك عرفت ان الحمل على المجاز يحتاج الى قرائن ثلثة
ولو كانت واحدة حقيقة الاولى القرينة الصارفة عن ارادة الظاهر **الثانية** المعينة لارادة نوع المجاز بدوا من اللغوية وهذه القرينة تنفك
عن الصارفة **الثالثة** المعينة لشخص المجاز كالوحدة والاقربية مع التعدد والا صار اللفظ مجملا **فنقول** ان الرواية يحتمل احتمالات
خمسة احدها اضمار المؤاخذة في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بما وراء الاحكام الثلثة اعني الندب والكراهة والاباحة اذ لا معنى للمؤاخذة عن تلك الثلثة
فيكون التقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجب عن العباد مع كونها غير الثلثة المذكورة المؤاخذة عنها موضوعة عنهم وثانيها اضمار الحكم
التكليفي في جانب الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فقط فالتقدير ان الشبهات التي حجب عن العباد فحكمها التكليفي موضوع عنهم **وثالثها**
ارتكاب التجوز في لفظ الموضوع الواقع في الجزاء وتخصيص الشرط بالشبهة الموضوعية فالتقدير ان الشبهات الموضوعية التي حجب عن العباد غير مطلوبة
منهم **ورابعها** تخصيص الشرط بالشبهة الحكمية مطلقا حتى الاباحة بلا اضمار ولا تجوز في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية بالمعنى الاعم التي حجبت
عن العباد موضوعة عنهم **وخامسها** تخصيص الشرط بالحكم التكليفي من غير تجوز واضمار ايضا في الجزاء فالتقدير ان الشبهات الحكمية التي يجري فيها
التكليف المحجوبة عن العباد موضوعة عنهم **والرابع** من المحتملات ابعد من الجميع اذ الاول اقرب من الثاني لاشتراكهما في الاضمار وكون الاول
اقل تخصيصا من الثاني والاول اقرب من الثالث ايضا من جهتين اما من جهة الشرط فلان التخصيص في الاول اقل من الثالث واما من جهة الجزاء فلان
الامر بين المجاز والاضمار وقد مر في مقامه ان الاضمار اولى من المجاز واما الاخيران فكلاهما اولى وابعد عن الاول لدوران الامر بين ارتكاب التخصيص فقط
وارتكابه مع الاضمار والاول اولى والرابع اقرب من الاخر لكون التخصيص فيه اقل فح لا تدل الرواية على المط اذ انه مسوق لبيان نفي الوجوب واثبات
الاباحة والرواية على الفرض وان دلت على نفي الوجوب لكنها لا تثبت الاباحة فلا يتم التقريب **واما ثانيا** فلان الشيء المحجوب من الشيء يستر عنا
عاما من شانه ان يعلمه الله تعالى بنبيه وارادة هذا المعنى في خصوص المقام فاسد للاخبار المتواترة بالمعنى الدالة على انه تعالى بين كل شيء لنبيه
صلى الله عليه وآله وهو لخزنته عليهم السلم ولانه لا يجمع الروايتين للعباد اذ كل موضع مشكوك يحتمل فيه البيان وعدم الحجب من يعلم الصغر اعني

مضافا في الاخير الى ان الاكراه الغير الرافع للقدرة ليس منفيا عن المعصوم عليهم السلام وانه لو كان المراد ذلك لم يختص بتلك التسعة فالكذب بجبر فيه مثلا ولو لو ورد الخصم بعض الايرادات السابقة في الخبر الاول الجري
الجواب السابق ومنها قوله عليه السلام الناس في سعة ما لم يعلموا وما زائدة بحكم الشارع لا موصوفة ولا موصولة ولو قيل ان خلاف المتعلق يفيد العموم فالمعنى ما لم يعلموا شيئا قلنا انما يفيد الحذف العموم اذا لم يكن في الكلام
ظهور والظاهر هاهنا ان الناس في سعة من كل شيء ما لم يعلموا ذلك الشيء ومنها قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي بالفرض او بالاصل وكما كان كل شيء فهو مطلق والمتبادر منه النص المعتبر وانما
تعارض فيه نصا معتبرا ان فيتم الامر فيه بالاجماع المركب او بما انه منه العلم بورود النص المقيد لا مطلقا ولو قيل ان غلب الاجماع ممكن فنقول ان مقتضى المفهوم ان ما تعارض فيه النصان لم يطلق ويتم الامر
غيره بالاجماع المركب قلنا نمنع ظهور الرواية في سقط النص عن المقيد غير ظاهر لم يدفع ظهوره في النص بعيد مع ان المنطوق صريح في شموله لما لا نص فيه والمفهوم ظاهر في شموله لما تعارض فيه النصان الاحتمال ان
كونه الشيء من شأنه الاطلاق وانه متى لم يظن به يحتمل ان يكون المشكوك من شأنه الاطلاق ويحتمل البناء على فرض الشارع واذا لم يحصل العلم بسقط الاستدلال بالرواية **والقسم الثالث** فالانه يرتب الجزاء موقوف على تحقق شرط وهو هنا كون الشيء محجوبا عن كل عبد فقضيته للجمع المحلى
باللام المفيد للعموم فلا ينفع الرواية لعدم امكان الاطلاع بالحجب عن كل عبد والحجب عن البعض غير كاف ساكت عنه الرواية فالاستدلال ساقط قلنا
اما الجواب عن الاول فبان الاظهر بعد من بين الاحتمالات الخمسة هو الخامس وهو متبع لا الفرد الا شيئا الموجود في الاحتمالات رابع مضافا
الى انه على الاحتمال الرابع ايضا يتم المطلوب اذ بعد رفع الاحكام الخمسة باجمعها بمقتضى الرواية يكون الفعل المشكوك مخيرا في فعله وتركه بمقتضى
القوة العاقلة على ان لا يلائم الاباحة ظاهرية وابا واقعية ومن الرواية استفيد نفي جميع الاحكام حتى الاباحة الواقعية لكن
العرف يفهم من ذلك الاباحة الظاهرية فيتم المطلوب وهو المنجز في الجملة على الاحتمال الرابع ايضا **واما عن الثاني** فبان معنى الحجب وان
كان ما ذكر الا ان المفهوم من الرواية عرفا هو ما ذكرنا اعني ترتب الجزاء على ما الحجب فيه بالنسبة الى انه لو لم يكن المراد من الرواية ما ذكرنا لزم
لغوية الرواية اذ لا فائدة فيها **فان قلت** ان الحجب بالمعنى الذي ذكرنا انما يكن ترتب فلا بد من الحمل على الاقرب المجازات وهو عدم
البيان الواقعي ولا يتم التقريب لانه لا يعلم عدم البيان الواقعي اذ غايته عدم العلم بالبيان لا العلم بعدمه في الواقع **قلنا**
ان عدم البيان الواقعي وان كان اقرب عقلا لكن عدم البيان الظاهري اقرب عرفا فيتعين مصيرا الى انه لو لم يكن المراد عدم البيان الظاهري لزم لغوية
الرواية لعدم الفائدة ايضا **واما عن الثالث** فلا بان ترتب الجزاء على الشرط المشتمل على العام المستغرق بما هو بعد تحقق العام باجمعه اذا كان
الحكم ثابتا في الجزاء لمجموع افراد العام كقولك ان جاءك العلماء فاكرم زيدا فلا يجب اكرام زيد الا بعد مجيء جميع العلماء واما اذا كان في الجزاء ضمير يرجع الى
العام وكان الحكم لافراد العام فهو محمول على التوزيع لفهم العرف فلو قال ان جاءك كلهم وجب اكرام كل واحد بمجيئه ولا يتوقف اكرام البعض
على مجيء الكل وما نحن فيه من قبيل الاخير فكل من تحقق له الحجب يترتب عليه الجزاء بالنسبة اليه وثانيا بان الجمع المحلى باللام من حمله على
الجنس المعرف وهو المراد هنا لفهم العرف وثالثا بانه لو لم يكن المراد ما ذكرنا لخلا الرواية عن الفائدة **فان قلت** ان عدم العلم قد
يكون لعدم الالتفات الى الواقعة وقد يكون لعدم الالتفات الى الوجوه وقد يكون للشك في الوجوه بعد الالتفات الى الواقعة والى الوجوه
فلو لم نقل باختصاص الرواية بالحالتين الاولتين فلا اقل من احتمال الاختصاص بجملة قلنا نحن لو لم ندع الظهور في الاخير فلا اقل
من التساوي والتعميم بالنسبة الى الصور الثلاثة **فان قلت** الدلالة مسلمة لكن السند ضعيف لاشتماله على يحيى بن زكريا وهو مشترك بين الثقة
وغيرها فهي ضعيفة لا عبرة بها قلنا اولا ان الضعف بعمل الاصحاب مجبور وثانيا بانه بعد تمامية الدلالة نعم تلك الرواية الى سائر الروايات
فيحصل التواتر اللفظي او المعنوي فلا يقدح الضعف **فان قلت** ان الرواية خبر واحد قلنا ان المسألة فرعية فيتم الاستدلال نحو الثالث
الاخير بالسابق ومنها قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة اشياء الخطأ الى ان قال وما لا يعلمون وجه الدلالة انه لا يمكن حمل الرواية
على ظاهرها لوجود ما لا يعلم للامة كثيرا فلا بد اما من حمل كلمة ما على الحكم او على المؤاخذة واما التخيير للاحتمال الاول واما الاحتمال
بحسب النوع لكنه مرجوح لما سلف من انه لا يصح في بعض الاشياء التسعة فيتعين الاحتمال الثاني **فنقول** ان هذا انما الاعلم
لنا به وكلف كان يكلف فلو اخذ عنه مرفوعة للرواية ثم ان اورد مورد علينا بعض الايرادات السابقة في الروايات السابقة اجبنا
بما مر **فان قلت** الرواية لا يصح التمسك بها للمطلوب لانه بعد ما قول ان نحمل الرواية على ظاهرها بما يخالف للعقل القاطع لا المعنى فيها
لان الامة يفيد العموم الاستغراقي والاضافة تفيد الاختصاص فالمعنى ان المؤاخذة عن تلك التسعة مرفوعة عن غيرها من الامم السابقة
والحال ان العقل قاطع بلزوم عدم المؤاخذة عن الخطأ والسهو والنسيان وما لا يعلم مثلا عن كل امة وكذا لزوم التكليف بما لا يطاق ممنوع
وهو قبيح الاصل مذهب من جوزه قبحه الله فلا بد من صرف الرواية عن ظاهرها اما بجعل الامة المفهوم او بجعل العموم في الامة على المجموعي
والرواية بالاحتمال الاول حجة للمعصوم عليه السلام في امة محمد صلى الله عليه واله وهو بعيد عن ذلك التسعة لانها فيستفاد نفي تلك الاشياء التسعة
عن مجموع الامة ومجموعهم معصومون وبالاحتمال الثاني غير محمل الا على المجموعي انه لم يكن ارجح فلا اقل من التساوي فيسقط الاستدلال بانه
الاحتمال الثاني لا ربط للرواية بالمدعى وتوهم ان المعصوم كان موجودا فيهم كلا بان للادلة الدالة عليه فلا يصح حمل المنفي على الاحتمال
الثاني على نفي تلك التسعة عن مجموع الامم السالفة فلا بد من رفع اليد عن المفهوم ايضا فضلا عن الحمل على المجموعي فيتعين الاحتمال الاول
ايضا بالمعارض البعيد عن المفهوم فقط في الدلالة ثم مثلا انه يبعد حمل المطلق على المجموعي بكون المفهوم حاله ويكون فيه الامة
لم يرتفع عن الامم السالفة كل شيء ما وان التسعة منهم في الزمان الذي كان فيهم معصوم مخالفا لما تقدم الامة فان المعصوم فيهما يدل ويدل على عدم
الفهم ولما انه توهم مثلا انه بينهم المعصوم بحيث لا منه لا كل الامة في هذا الزمان الذي امة معصوم وكذا سائر الامم السالفة انا سلمنا
المفهوم لكن مخالفا للعقل القاطع ان النبي للرواية مفهوم لكن نقول ان المؤاخذة خلاف الاصل وكذا امكان التجوز في الامة بما مر وجه

في المنطوق وضعف المفهوم من جهة اعتضاد المنطوق وانه نص الا من جهة انه ظاهر من العموم والاحتمال الاول منه

نعم طريق آخر حتى يرد فيه أمر أو نهي والاستدلال بالآية ظاهر وفي طريق ثالث حتى يرد فيه نهي وعليه يتم الاستدلال بالشبهة أو وجوبًا لأن المشكوك فيه لو كان واجبًا كان تركه منهيًا عنه

فتركه مطلق ما لم يرد فيه نهي والأخبار بهذا المضمون كثيرة يحصل من مجموعها سيما بملاحظة الأدلة الأخر القطع بحجية البراءة ولا أقل من الظن والمسألة فرعية فإن قلت إن أصالة البراءة وأدلتها معارضة

على هذا التقرير بدليل الاحتياط وهو موجود لقول الحسن ع إذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده إلى فيه ولا دلالة على وجوب الوقف فيما لا يعلم قلنا ان مقتضى الوقف عند الاشتباه لا

حتى يعلم الإعلام العمل حتى يعلم ويحمل الكلام على العمل الفتوى ولو سلّم يتركب الاجماع لقلبنا وضميمتنا أقوى ولا أقل من التساوي والتساقط مع مقتضى حكم التعليل الوارد فيه الوقف بل الفحص

بأن ذلك بعد فلا تعارض بينه وبين دليل البراءة ولا أقل من الاحتمال المسقط للاستدلال مع أن مشكوك الوجوب مما علمنا يكون حكمه الظاهري البراءة للأدلة المتقدمة فلا يدخل في صغرى ما لا تعلمون

الاضمار مع أنه إضمار متعدد **قلنا** انه ليس شيء من الامرين بوارد أما الأول فلأنه يمكن بقاء العموم بحاله لعدم الاستغراق مع إرادة المفهوم من دون

مخالفة للعقل لأن الخطأ والنسيان والنسيان وعدم العلم مثلًا قد يكون مسببًا عن تقصير المكلف وعن اختياره وقد لا يكون مسببًا عنه والمراد

مفهوم الرواية لخصائص هذه الأمة برفع الخطأ ونحوها بجميع الأفراد وإن كانت نسبة المكلف بخلاف سائر الأمم فإنه لم يرفع عنهم ما كان التسبب

انفسهم بل ما لم يكن باختيارهم **فإن قلت** هذا تقييد في المفهوم والأصل عدمه **قلنا** انه تشترط موافقة المفهوم مع المنطوق كما قالوا إلا كان

مخالفة للأصل فإن شرطنا **فنقول** ان التقييد في المفهوم مشترك بين ما قلنا وبين ما قاله الخصم من حمل الكلام على المجموع فإنه على ذلك أيضًا

من تقييد المفهوم ببعض الأزمنة التي لا معصوم في الأمم السابقة كما في تقييد الأمم على التقديرين **وأما الثاني** فلأن الاضمار أو التجوز

عن الاضمار إنما ليس متعددًا بل هو واحد لو سلمنا أولوية المجاز نوعًا ففي خصوص المقام نقول ان الاضمار أولى لفهم العرف والحاصل أنه لا شك

في وجوب إبقاء الرواية على ظاهرها لأنه كذب فلا بد إما من تقدير المؤاخذة أو التجوز في الأمة بالحمل على المجموع وعلى التقدير إما أن يكون للرواية

مفهوم أم لا وعلى فرض المفهوم إما بشرط الموافقة في الحكم مع المنطوق أم لا **فإن قلنا** بعدم المفهوم أو بعدم اشتراط الموافقة في الحكم فالأمر دائر بين التجوز

والاضمار وأولى من المجاز سيما سلمنا لكنه في خصوص المقام لفهم العرف **وإن قلنا** باشتراط الموافقة في الحكم وبوجود المفهوم فلا بد والاضمار

إما من التجوز في الأمة أو الاضمار ومن تقييد المفهوم لكن على فرض الاضمار نقيد المفهوم ببعض الأفراد وهو ما كان مسببًا عن المكلف وعلى

التجوز نقيد المفهوم ببعض الأزمنة كما عرفت فالتقييد مشترك بينهما ولكن الاضمار أولى من المجاز فالمطلوب ثابت بالرواية **ومنها** ما ذكره الصادق ع الناس

في سعة ما لم يعلموا في بعض النسخ أو الطرق الناس في سعة ما لا يعلمون ووجه الدلالة أن كلمة ما في المقام لا يمكن حملها على الزائدة ولا النافية ولا المصدرية

وإن كانت هي مستعملة فيها في غير المقام فلا بد من حملها في المقام إما على الموصول والموصوف والزمانية لكن على الزمانية لا بد من التنوين في لفظ سعة وعلى الا

لا بد من الجر لاضافة كلمة ما إليه وعلى التقادير يثبت المطلوب لكن لا يخرجه كون ما زمانية **فإن قلت** يحتمل ما على الزمانية للارجحية عرفًا

دلالة في الرواية على المطلوب لأن حينئذ المتعلق غير مقيد بالعموم ويكون معنى الرواية أن الناس في سعة ما داموا لم يعلموا شيئًا كالجنون والبعثة الاسلام

سنخًا وأما من علم بعض الأشياء فلا سعة أصلًا له **قلنا** ان ذلك سند لأنه مستلزم للتخصيص في الناس وهو خلاف الأصل فلأن حذف المتعلق

إنما يفيد العموم بعد التسليم فيما لم يكن بين المتعلقات ظاهر ولكن الظاهر هنا موجود وهو الذي أريد من متعلق السعة فالمعنى أن الناس في سعة من كل شيء

ما لم يعلموا إنما ذلك التي ولأن القاعدة مسلمة كلية فيما لم يكن فهم العرف معلومًا وههنا معلوم أن المفهوم عرفًا هو ما ذكرنا **ومنها** قوله كل شيء

مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهي وحتى يرد فيه نص وحتى يرد فيه نهي على اختلاف الطرق وعلى كل طريق يدل على المطلوب أما على الطريق الأول فكما

في بحث أصل الاباحة وأما على الطريق الثاني فلعين ما ذكر في الطريق الأول **فنقول** هذا الشيء مما لم يرد فيه نص وكل ما لم يرد فيه نص فهو

مطلق للرواية وإن قيل ان المراد هو الورود الواقعي وعدم الورود الواقعي ومن أين يحصل العلم به قلنا الجواب ما مر فراجع إلى أصل الابلغية **فإن قلت**

نحن وإن سلمنا ان المراد بالنص النص المعتبر لكن مع ذلك لا يكون مثبتًا لتمام المدعى فلا يشمل ما ورد فيه نص غير معتبر أو بل نخص بما لا نص فيه أصلًا

أو نص غير معتبر **قلنا أولًا** ان الظاهر من الرواية العلم بورود النص المفيد لا مطلقًا فيشمل ما تعارض فيه نصان بلا مرجح **وثانيًا** انه يتم الكلام

فيه بعدم القول بالفصل **فإن قلت** يمكن أن يعكس القضية بضميمة عدم القول بالفصل **فنقول** ان الرواية بمفهومها دلت على أن ما ورد فيه نص

فهو مقيد وليس بمطلق **فنقول** هذا إنما ورد فيه نص معتبر وكلما كان كذلك فهو مقيد ويتم الأمر في غيره بالضميمة المذكورة **قلنا أولًا**

نمنع ظهور الرواية في مطلق النص أعم من المقيد وغيره وإن لم ندع الظهور في النص المعتبر **ثانيًا** نمنع وجود المفهوم للرواية بخصوص المقام

وإن قلنا بحجية مفهوم الغاية وذلك لأن الرواية في مقام بيان حكم ما لا نص فيه فقط لأن ما ورد فيه النص فالحكم تابع للنص فلا احتياج إلى

البيان **وثالثًا** ان المنطوق نص والمفهوم ظاهر إذ شمول المنطوق لما لا نص فيه بطريق النص وشمول المفهوم لما تعارض فيه النصان بطريق

الظهور لاحتمال الندرة في المنطوق فتقيدهما أقوى **ورابعًا** ان المنطوق مقدم على المفهوم بالذات مضافًا إلى أن المنطوق هنا معتضد بالأخبار

والآيات المتقدمة وعمل الأصحاب فيكون ضميمتنا أقوى **وأما الطريق الثالث** فظاهر من أن الأمر هو الالزام سواء كان الالزام على الترك

أو على الفعل فيكون قولنا اترك أمرًا ولا يصح أن يقال ما أمر به الترك والنهي هو المنع سواء كان منعًا عن الفعل أو منعًا عن الترك فيكون لا تترك نهيًا

ولا يصح أن يقال انه ما نهي عن الترك **فنقول** ان ترك الاستبراء وترك الدعاء عند رؤية الهلال ونحوهما مما لم يرد فيه نهي فهو مطلق

للرواية ومما ذكر ظهر صحة التمسك بتلك الرواية بجميع طرقها في الشبهة الوجوبية أيضًا وحق في الطريق الأخر وإن توهم الاختصاص بالشبهة التحريمية

على هذا الطريق وسند والأخبار بهذا المضمون كثيرة تم أدلة الظن خبر إنما من الأدلة ضعف بحجية أصل البراءة في المقام الاجماع على

يمكن بعض منها معتضد للتمسك مستقلًا ولو سلمنا عدم نحو القطع فلا أقل من الظن بحجية أصل البراءة وهو هنا حجة لأن المسألة فرعية **فإن قلت**

ان ما [illegible] على حجية أصل البراءة كلها كانت تعليقية كالأصليين وسائر العقلاء ومدلول بعضها تعليقية كالعقل والكتاب والسنة واتّضح حجية

والاضمار

مع ان المراد من قوله اذا جائكم ما لا تعلمون ان كان ما لا تعلمون حكمه الظاهري والواقعي معاً او حكمه مطلقاً واقعياً ام ظاهرياً فمشكوك الوجوب لدى كل احد حكمه الظاهري معلوم بادلة البرائة او حكمه الواقعي

فقط فان كان المراد الوقف بحسب الواقع فنحن نقول به ويجب التوقف ايضا فلا نقول به انما لا نقول به مع ان الرواية ضعيفة غير مجبورة ومعارضة بما هو اقوى منها مع ان ما تمسك الخصم يقول علي ايضا فاحفظ لدينك

بما شئت ففيه انه بعد ملاحظة دلالته على التخيير في الاحتياط ما لكونه خلاف الاجماع محمول على حسن الاحتياط بل نحن نقول بالاحتياط في الشبهة الوجوبية لقصد دوران الامر بين المتباينين فقد عملنا بها

الخبر في الجملة لانه يرجع بحسب الحكم الى الجواب الاخير في الخبر السابق او باعتبار انك ان تأخذ بالجزم والحائط لدينك هو الجزم هو الاحتياط فيما اذا وجد الاخير في شيء منها انه يدل على جواز الاحتياط او جوازه وبقوله دع ما يريبك

الى ما لا يريبك ونحن نرجح الاحتياط في الشبهة فلا نضايقه فيه وبما سبق من اخبار الاحتياط الا الاطلاق منها الدليل على البرائة لكن لا تقاوم ادلتها مع كون جملة منها مخصصين عنها فالاصح البرائة للطلقة بتاتا

البرائة موقوفة على عدم القوي على الدليل على الخلاف وهو منفي ومما هو يجوز في الاخبار **ومنها** ما رواه الفاضل النراقي عن محمد بن حكيم عن ابي الحسن اذا جائكم

ما تعلمون فقولوا به اذا جائكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فمه **فقلت** لم ذاك فقال لان النبي اتى الناس بما اكتفوا به في عهده ولا يجد دلالة

الرواية على لزوم التوقف والاحتياط فيما لم يعلم حكمه بعلمنا هذا الخبر ونحوه من الاخبار الاتية كلها غير كافية اما الاتية فستعرفها واما بطلان التمسك بهذا

الخبر على الاحتياط **اما اولا** فلان ملك الرواية حكم بالوقف عند الافتاء حتى يعلم لا عند العمل حتى يعلم ومحل الكلام هو العمل لا الافتاء كما

يتمسك بالنهي انما هو عن الافتاء قوله فقولوا به الا ان يقال لا قائل بالفصل بين الافتاء والعمل فكل من اوجب الاحتياط في الافتاء اوجبه في

مقام العمل ايضا **وفيه** انه يمكن للخصم ان نقول لا يجب الاحتياط عند العمل لما مر من الادلة فلا يجب عند الافتاء ايضا بالاجماع المركب مضمنا الى

لكثرة معتضداً بقول لا قائل بالفصل فيرجع الى الحكم الفعلي وقد عرفت انه البرائة **واما ثانيا** فلان الرواية تدل على وجوب الوقف قبل الفحص كما يشهد

اليه التعليل بقوله لان النبي صلى الله عليه وآله لم يمت حتى لا يبقى للرواية ومالم يدعى لا نقول بالبرائة بعد الفحص لا قبله فلا تعارض بين الرواية وبين ما يدل

على حجية البرائة سلمنا عدم ظهور الرواية فيما ذكرنا من ارادة الوقف قبل الفحص فلا اقل من احتمال ذلك فيسقط الاستدلال بها للاجمال **واما**

ثالثاً فلان مشكوك الوجوب ليس مما لا يعلم حكمه في صغريه ما لا يعلم حكمه حتى يكون اللازم الوقف والاحتياط اذ بعد قيام الادلة على البرائة حصل العلم

بالحكم الظاهري فخرج عن تحت تلك الرواية **واما رابعا** فلان قوله اذا جائكم ما لا تعلمون فيها يحتمل احتمالات ثلثة ما لا يعلم حكمه الظاهري

والواقعي معا وما لا يعلم حكمه مطلقا سواء كان ظاهريا ام واقعيا وما لا يعلم حكمه الواقعي فقط والاحتمال الاول لا ينفع لان مشكوك الوجوب حكمه الظاهري

معلوم بعد ادلة البرائة واما الاحتمال الاخير فكان المراد بالوقف حينئذ الوقف بحسب الواقع فقط فلا ينفع ايضا انا نحن نحكم بالبرائة في الظاهر ونتوقف في

حكم الواقع عملا بمضمون الرواية وان كان المراد الوقف مطلقا فهو مضر لكنه يخالف الاجماع حيث يكون مقتضاه الوقف بحسب الظاهر مع ان الفريقين يحكمان

على خلافه بل لا بد في مرحلة الظاهر من العمل بالبرائة او الاحتياط **واما خامسا** فهو ضعيفة والوصف منها غير حاصل لان ما المعلم على خلافها

سلمنا حجيتها ايضا لكن هي معارضة لا قوى منها وهو ما مر من ادلة البرائة **ومنها** ما ذكروه عن الوضا انه قال لابن الكميل اخوك دينك ساحل بالخوف

واحفظ لدينك بما شئت **ومنها** قوله ان لك ان تأخذ بالجزم والحائط لدينك بالجزم هو الاحتياط ففيهما ما نظر لما في الاول منها فلان

الرواية بعد ملاحظة دلالتها على التخيير في الاحتياط بحسب الكمية وكون هذه الدلالة خلاف الاجماع لم يستفد منها الاحسن الاحتياط واستحبابه فقط

لا ما نحن فيه الاحتياط فيما شك في الواجب لو دار الامر بين المتباينين وقطع بثبوت التكليف في الجملة لا فيما شك في الوجوب ودار لاجل عدم المعلوم

الرواية اعني التخيير كم الاحتياط على انه يجمعها **الجواب الخامس** عن الرواية السابقة واما الثانية فلان المفهوم من الرواية عرفا هو جواز

الاحتياط والترغيب فيه لا الاستحباب فضلا عن الوجوب مضافا الى ما سبق من الوجه الاخير في الرواية السابقة **ومنها** قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك

ومنها الاخبار الغالبة الحاكمة بالاحتياط فيما تعارض فيه النصان عند فقد المرجح كقوله خذ بالحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط

ومنها قوله خذ بالحائط لدينك ما تجد اليه سبيلا ولعل ان لا متنا ان ذلك لو كان الا الاولى منها وارد على ما دل على اصل البرائة

الا انها ضعيفة غير مجبورة في المقام بعمل الاصحاب فان الاكثر على الخلاف نعم ما قبل في خصوص المقام من انه كلما ازداد الاحتياط ازداد مقابله

ازداد ضعفا **واما المقام الثاني** اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاستحباب فنحتمل مع ذلك الاباحة فحال فيه هو الحال في المقام

الاول اعني ما دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة فقط فيحكم بالبرائة ايضا نعم لا باس من الحكم باستحباب المشكوك فيه في هذا القسم والقسم الثاني

استحبابا ظاهريا من باب التسامح وحسن الاحتياط وان لم يحتمل الثالث بان دار الامر بين الوجوب والاستحباب وقطعنا بانه لا ثالث البين وانما نشأ

كل الاحتمالات من تعارض النصين او من قول المفتي اوجب احدهما من احدهما والاخر من الاخر فاختلفوا فيه على اقوال منها الوجوب وهو المحكي عن

وبنهم من قال بالاصل البرائة في القسمين السابقين وانما قال بالوجوب هنا للفرق بينهما بما لم يرسمه لا لاحتمال الدال على لزوم الاحتياط الا المحرز

عن المضر للتحمل لان مقتضاهما هو الوجوب في القسمين السابقين ايضا والمفروض انهم لم يقولوا به ومنها الفرق بين احتمال الا ان الامر مشكل والفرق بكل

امر مشكل ومنها الرجوع الى الاحتمال بين والترجيح الى الاصل اذا حققت الثابت عن تلك لا ذمة بين الظاهر والواقع تماما فيما علم الواقع تفصيلا لا اجمالا كما

نحن فيه ومنها التخيير كما عن بعض الاخباريين وعن السيد المحوم على شدة مقامه فيهم فلذلك التسلك الواقع في الاحكام عرفي قسمين احدهما الشك

في متعلق الطلب كالوثلد الامر بين الوجوب والحرمة والاخر الشك في كيفية الطلب كالذي دار الامر فيما نحن فيه بين الوجوب والاستحباب وفي كلا القسمين

حكما بالتخيير الحد والتسلك الاول موضح وما في التاني فلما المستدل انه لا ريب في كون احد الامرين اعني الوجوب والاستحباب مطابقا للواقع بالفرض فالحاصل

انه بني بعد على الرجحان ورجع الى الاصل لزم طرح المقطوع وان بني على القرعة لرواية القرعة لكل امر مشكل ففيه ان المستفاد من الرواية في خصوص المقام

بمقتضى الفهم والتسليم ثبوت القرعة في الموضوعات لا الاحكام وان استفدت لفظ الكل العموم لا الاستقراء مع ضعف الرواية والاخبار هاهنا بني على

الوجوب لزم الترجيح بلا مرجح لان المرجح التخيير الاعتبار الاحتياط مع لا التنافي ولا اعتبار لما ذكرنا من لزوم دفع الضرر المحتمل بلا دليل على الزيف مقدر وانكاره

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والندب او الاباحة فالحال ما سبق في الاصل السابق من البرائة فلا باس من الحكم بالندب للتسامح او بين الوجوب والندب بحيث قطعنا بعدم الثالث ففي الحكم بالوجوب كما عن طائفة ومنهم من قال بالبرائة فيما سبق او الرجوع الى الاصل بعد طرح الاحتمالين او التخيير البدوي اقوال والاقوى الندب الظاهري لنا على نفي الوجوب الظاهري ذهاب المعظم وظاهر الاجماع وغلبة عدم الوجوب في المطلوبات الشرعية عكس المطلوبات العرفية ولذا بنى العقلاء فيها على الوجوب في التكليف والايات والاخبار المتقدمة النافية للتكليف عند عدم العلم او خبر العلاج الحاكم بالتخيير بين النصين المتعارضين عند فقد المرجح وتوهم ان شهرة القول بالندب هنا مرجحة للامر به باخذ ما اشتهر **تتميم**

العقل فهو غير معلوم فظهر فقد ان المرجحات وان بنى على الاستصحاب لزم الترجيح بلا مرجح ايضا لان لمرجحانيات الشاهد الدليل على الوجوب فهو معارض باستصحاب الدليل على الاستحباب ايضا فان اجري الاصل فيهما معا لزم طرح المقطوع وان اجري في احدهما دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح وانكار المرجح اصالة بقاء الحالة السابقة الوجودية فلا ريب في ارتفاعها بعد القطع بالطلب لان الحالة السابقة هي المساواة وقد ارتفعت قطعا وان كان المرجح اصالة بقاء الحالة العدمية السابقة بمعنى ان الوجوب لم يكن في السابق فنستصحب فهو معارض باستصحاب عدم الاستحباب الذي كان في السابق او بقاء المنع من الترك لم يكن سابقا فنستصحب وتبقى الاستصحاب بعد القطع بالطلب لانا نقول ان التمسك بالاصول في نفي الصفة غير صحيح عند المحقق الشريف انه معارض بالمثل اذ كما يمكن ان يقال الاصل عدم المنع من الترك كذا يمكن ان يقال الاصل عدم الاذن في الترك لان جواز الترك الذي كان سابقا في ضمن الاباحة قد ارتفع قطعا بارتفاع الاباحة وتحقق اصل الطلب وهو يحتمل ان يكون هو المنع عن الترك ويحتمل ان يكون الاذن في الترك **فان قلت** ان الدليل النقلي الرافع للتكليف قبل البيان ينفي الوجوب **قلنا** انما المراد من البيان هو الاجمالي فهو حاصل هنا وانكار المراد من البيان الذي هو لازم البيان التفصيلي بحيث لو لا ارتفع التكليف فهو لك كما يقتضي نفي الوجوب كذا يقتضي نفي الاستحباب ايضا لانه تكليف ايضا مع انه لا يمكن نفيهما معا لما عرفت **واما الدليل** العقلي الرافع للتكليف بلا بيان فالقدر الثابت منه ما اذا لم يكن بيان حتى اجمالا وهو هنا موجود اجمالا وعلى فرض التسليم فمقتضاه نفي الاستحباب ايضا لا يقال ان مطلق الرجحان ثابت بمعلومية الامارتين ومقتضى احد الامارتين منفي بحكم العقل فتعين الاستحباب لانه المتيقن لانا نقول ان القدر المتيقن هو ثبوت الرجحان مع كون كل من المحتملين محتملا واما مع انتفاء احد المحتملين فثبوت الرجحان غير متيقن اذ لعله كان في ضمن الاحتمال المنفي وبانتفائه انتفى فظهر بطلان جميع الاحتمالات فتعين التخيير **ومنها القول** بالاستصحاب الظاهري وهو الاقوى وتفصيل الكلام يقتضي رسم مرحلتين الاولى في نفي الوجوب المنافي لجميع الاحتمالات السابقة والدليل عليه وجوه **الاول** ذهاب المعظم الى نفي الوجوب المقيد للظن الذي هو معتبر في هذه المسئلة الفرعية **الثاني** اطلاق الاجماعات المنقولة على نفي الوجوب عند الشك فيه فانه شامل لدوران الامر بين الوجوب والاباحة وبين الوجوب والاستحباب كما نحن فيه بل يمكن دعوى انصراف الاطلاق الى الثاني لكثرة موارده **الثالث** ان المطلوبات الشرعية على اقسام معلوم الوجوب ومعلوم الاستحباب ومشكوك الحال كما نحن فيه والقسم الثاني اكثر فيلحق به الثالث للظن **الرابع** حكم القوة العاقلة بقبح التكليف من غير بيان كحكمها بقبح الطلب بلا بيان والتفصيل قد مضى في الوجه السابع على نفي الوجوب في القسم السابق الذي دار الامر فيه بين الوجوب والاباحة **فان قلت** ان البيان موجود هنا وهو بناء العقلاء على الوجوب اذا دار امرهم في اوامر مواليهم بين الوجوب والاستحباب **قلنا** ذلك البناء في اوامرهم العرفية مسلم لا في الاوامر الشرعية والوجه فيه غلبة الاستحباب في الاوامر العرفية وغلبة الاوامر الوجوبية فيها فيلحق المشكوك فيه بالغالب والاوامر الشرعية حالها بالعكس فيلحق المشكوك فيه بالاغلب ايضا فالقياس مع الفارق **الخامس** الايات النافية للعقاب بلا بيان كقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ووجه دلالتهما واضح وكقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه تعالى نفى التكليف الذي هو حقيقة في الحتم والالزام عرفا عند عدم الاتيان بعلامة دالة عليه فظهر بطلان توهم ان الاية لو نفت الوجوب نفت الاستحباب ايضا وذلك لما عرفت من ان التكليف حقيقة في الحتم والالزام ايجابا او تحريما وان اطلاقه على غيرهما انما هو اصطلاح اهل الاصول لا معناه العرفي **السادس** الاخبار النافية للتكليف بلا بيان كرواية رفع التسعة عن الامة ورواية الحجب **فان قلت** الاخبار العلاجية الحاكمة بالتخيير بين الروايتين المتعارضتين عند فقد المرجحات التعبدية كما فيما نحن فيه فان توهم احد ان المرجح التعبدي هنا موجود وهو ذهاب المعظم الى الاستحباب فلا يمكن الحكم بالتخيير لاشتراط فقد المرجحات التعبدية باعترافه فندفعه اولا بان الرواية لم تدل الا على لزوم الاخذ باشهر المتعارضين وهو انما يتحقق في الشهرة الموجودة في الرواية لا الفتوى لا يقال العبرة بعموم اللفظ لانا نقول هذا تخصيص العموم بالمحل لا تخصيص العموم بالمحل وثانيا ان سلمنا دلالة الرواية على الاخذ بالمشهور وانها كانت الشهرة فتوائية لكن نقول انه لا ربط للرواية بالمقام لان في خصوص ما نحن فيه لم يثبت الشهرة على الاستحباب لا رواية ولا فتوى فليس مورد اللرواية فظهر انه لا بد من الحكم بالتخيير للخبر العلاجي **قلنا اولا** ان الرواية اخص من المدعى لحكمها بالتخيير في تعارض النصين محل الكلام اعم منه ومما لا نص فيه ونحوه فان اقتصر في الحكم بالتخيير على صورة تعارض النصين فهو خرق للاجماع المركب وان تعدت لما لا نص فيه بالاجماع المركب فهو معلوب بنحو ان يقال نثبت عدم الوجوب فيما لا نص فيه ونحوه بما مر من الاية والخبر الاخر في تعارض النصين بالاجماع المركب لا ان نقول ان الاجماع المركب الاول اقوى لكون ضميمة هي الاخبار العلاجية ادلة الاجتهادية في مقابل ضميمة الاجماع المركب الاخر لان ضميمته في الثاني للوجوب فيما لا نص فيه ونحوه دليل فقاهي وانكار الكتاب والسنة لانه كالاصول والادلة التي في تقدم الدليل الاجتهادي على الفقاهي سلمنا تعارض الاجماعين وتساقطهما فالمرجع هو الاصل وهو التخيير بحكم العقل كما مر وفيه انه مجرد التمسك بواحد من الدليل الاجتهادي لا يوجب التقديم لان المرجح الدال على نفي الوجوب فيما لا نص فيه من الاية والخبر موجود اعني فتوى المعظم او اطلاق الاجماع المنقول بل قد عرفت انكار ما هنا وايضا مجرد التعارض لا يوجب التساقط بل لا بد من التكافؤ ولا تكافؤ لما عرفت من المرجح **وثانيا** ان الاخبار العلاجية



معاضة

مدفوع بان مورده شهرة الرواية لا الفتوى ولا عموم فيه مع ان في كل دلالته لم يثبت الشهرة على الندب لا رواية ولا فتوى قلنا ان الرواية اخص من المدعى لانها لا تشمل ما لا نص فيه وان تمسك بعموم
الاجماع امكن قلبه معارضا الى ان النسبة بينها وبين ما نفى التكليف عند عدم البيان عموم من وجه يفترقان فيما لا نص فيه وفيما تعارض فيه نصان احدهما بامر والآخر بنهي ومادة الاجتماع ما نحن فيه
اذا تعارض فيه نصان وبعض المرجحات المتقدمة معنا والى ان التخيير بين الدليلين مسئلة اصولية لا يعمل فيها بالاخبار مع عدم حصول الظن منها لكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية وفي المنع
انصرافها الى نصين يحكم احدهما بالوجوب والآخر بالندب نتايج

معارضة مع الاخبار النافية للتكليف عند عدم البيان والنسبة بينهما اعم من وجه مادة الاجتماع تعارض نصين دل احدهما على الوجوب والآخر على الاستحباب
فالاخبار العلاجية تثبت التخيير والاخبار النافية تنفي الوجوب ومادة الافتراق من جانب الاخبار العلاجية تعارض نصين احدهما بالامر والآخر
بالنهي وقطعنا بنفي الثالث في الواقع ومادة الافتراق من الآخر تعارض قولين بلا نص احدهما بقول بالوجوب والآخر بالاستحباب واذا كانت النسبة بين المتعارضين
اعم من وجه فلا بد من الرجوع الى المرجحات في مادة الاجتماع وهي معاني التكليف نظرا الى الشهرة والاجماع المنقول المطلق **وثالثا** ان
التخيير بين الدليلين مسئلة اصولية لا يعتبر فيها الخبر العلاجي لاشتراط القطع بسنده **ورابعا** سلمنا حجية الظن ايضا في تلك المسئلة
لكن لا يحصل الظن بالخبر العلاجي بكثرة الخلاف بين الاخبار العلاجية الموجب للتزلزل المانع عن حصول الظن **وخامسا** انا نمنع انصراف الاخبار
العلاجية الى المتعارضين اللذين يحكم احدهما بالوجوب والآخر بالاستحباب او الاباحة **المرحلة الثانية** في اثبات الاستحباب الظاهري
بعد نفي الوجوب في مقابل من طرح الاخبار ورجع الى الاصل عليه وجوه **الاول** ذهاب المعظم **الثاني** الاجماع المركب لان
الظاهر ان كل من نفى الوجوب اثبت الاستحباب **الثالث** ان بناء العقلاء على الاستحباب بعد القطع بالطلب ونفي الوجوب **الرابع** ما دل من الخبر
على ان من بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه وليس المقصود من الاستحباب الظاهري الا استحقاق الاجر عند
العمل **الخامس** الاولوية القطعية فانا بعد ما حكمنا بالاستحباب الظاهري فيما اذا كانت المطلوبية محتملة بناء على ما قرر في مسئلة التسامح
ففيما قطعنا بالمطلوبية نحكم بالاستحباب الظاهري بطريق اولى **السادس** ان المطلوبية متيقنة من تعارض الامارتين والمنع عن الترك منتف
لنفي المنع من الترك فلا ثبات في المطلوبية مع جواز الترك لان الطلب يتحقق بالفصل فاذا انتفى احد الفصلين اعني المنع من الترك تحقق
الفصل الآخر وهو جواز الترك المتحقق في ضمنه الطلب وهو الاستحباب **فان قلت** ان ثبوت الاستحباب بعد القطع بانتفاء احد الفصلين موقوف
على القطع بثبوت المطلوبية في ذلك الحين ولكن القطع بثبوت المطلوبية انما هو فيما اذا كان تحصيلها في ضمن كل من الفصلين محتملا واما
القطع بعد تحصيلها في ضمن احد الفصلين من القطع بالتحصيل فهو مشكوك اذ لعله يكون في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفى قلنا ما
الكلام مبني على ان كلا من القطعين اعني القطع بالطلب والقطع بانتفاء الفصل المعين وهو المنع من الترك ظاهريا او واقعيا واما اذا كان احد القطعين
واقعيا وهو القطع بالطلب والآخر ظاهريا وهو القطع بنفي الوجوب فلا يمكن القطع بالمطلوبية الواقعية بغير ههنا للقطع بانتفاء احد الفصلين بحسب الظاهر
اذ القطع بانتفاء احدهما ظاهرا لا يلازم القطع بانتفائه بحسب الواقع بل يحتمله في ضمن كل من الفصلين مع القطع به وبعد تحصيله في ضمن احد الفصلين
مقطوع لكن لا ظاهرا بل واقعا ويمكن الايراد على هذا الدليل بان المستدل اما ان يثبت الاستحباب بمجرد المقدمتين السابقتين اعني القطع
بالطلب واقعا والقطع بعدم الفصل الوجوبي ظاهرا ويضم الى ذلك مقدمة اخرى وهي انه كلما ثبت انه مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري حيث يكون
المطلوبية جنسا وتحصيل الجنس بدون الفصل محال فلا بد من تحصيله في ضمن احد الفصلين من جواز الترك او المنع عنه ولما كان تحصيله
في ضمن الثاني مقطوع العدم فتعين الآخر ومعه يثبت الاستحباب الظاهري ان كان الاول ففيه ان مجرد المقدمتين السابقتين لا يوجب اثبات
الاستحباب الظاهري اذ لا ضير في كون الشيء مطلوبا واقعا لا ظاهرا بان يكون في الظاهر مباحا او غير محكوم بحكم من الاحكام وان كان الثاني ففيه
انه مبني على ان نتيجة هذا القياس اعني قولك هذا مطلوب واقعي وكل مطلوب واقعي فهو مطلوب ظاهري فهل حصل لك القطع بالمطلوبية الظاهرية من تعارض
الامارتين بمعنى انه حصل لك القطع من تعارضهما بكون مفهوم احدهما مطابقا للحكم الظاهري ام لا يحصل لك هذا القطع ان قلت بالثاني فلا حاجة
لوضوح حصول هذا القطع بعد ترتيب القياس المذكور **وان قلت** بالاول فنقول ان القطع بالمطلوبية الظاهرية المسبب من تعارض الامارتين
انما هو مع بقائهما على حالهما واما مع القطع بانتفاء ما دل عليه احدهما وبعد كونه حكما ظاهريا فيكون المطلوبية الظاهرية مشكوكة لاحتمال
كونها في ضمن الفصل المنفي وبانتفائه انتفى فمن اين ثبت الاستحباب الظاهري مع كون المطلوبية مشكوكة ويمكن دفع هذا الاشكال وتتميم
الوجه السادس بلا بان يقال بمنع شبهة في مقابلة البداهة لانا نقطع بالمطلوبية الظاهرية بعد ما قطعنا بالمطلوبية الواقعية وثبوت التلازم
بين الواقع والظاهر وان قطعنا بنفي احد الفصلين في الظاهر الا ترى انه لو فرضنا ان المعصوم اخبر بكون الشيء الفلاني مطلوبا واقعا ثم اخبر بان
كل مطلوب واقعي مطلوب ظاهري ثم قال ان الوجوب الظاهري منفي عنه هل نعلم بحصول القطع بالاستحباب الظاهري وان كان العقلاء مطبقون
عليه ثانيها ان القطع بالمطلوبية الظاهرية انما حصل من انها لا من تعارض الامارتين حتى يمكن القول بمشكوكيتها بعد القطع بانتفاء
احدهما نعم هذا القطع مجامع القطع الحاصل من تعارض الامارتين كما عرفت ولا ينفك عنه كما لو فرض حصول القطع بالمطلوبية الواقعية
ثالثها ان حصول القطع بان كل مطلوب في نفس الامر مطلوب في الظاهر ثالثا ان المطلوبية الظاهرية هنا مقطوعة ولم ينشأ ذلك القطع بمجامع القطع
من تعارض الامارتين حتى يتامل الوجه **السابع** ان المطلوبية الواقعية ثابتة من تعارض الامارتين فما لم يطرح الامارتين ظاهر انه في العاقبة
العمل او يترك فهو خال عن المستند كما مر فهو فرع المهملة الى الاستحباب او يحكم بالمحبوبية فهو ما ابطلنا

الى اثبات الندب الظاهري بعد نفي الوجوب ذهاب المعظم وبناء العقلاء وخبر التسامح بل الاولوية بالنسبة الى التسامح في محتمل الندب ان لم يكن بعض وان المطلوبية ثابتة من اتفاق الامارتين
والمنع من الترك منتف بحسب الظاهر فتعين تحقق الطلب منه وحصل الندب الظاهري بعد ضم مقدمة ثالثة وهي ان كل مطلوب وليس فيه مطلوب فالمرخص فيه ندب اذا علمنا في الشبهة الوجوبية باجمال
اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكانا ارتباطيين وكان الشبهة حكمية وكان اتيان الاكثر قد امتنعنا في الاصل يعمل فيه بالبراءة وقيل بوجوب الاحتياط والظاهر ان كلامهم يشمل ما اذا
كان المشكوك فيه مما يعلم انه على فرض الوجوب جزء غير ركن او جزء ركني او يشك فيه من وجهين وعليه يحصل التناقض بين كلامهم هنا وفتاويهم في بحث الصحيح والاعم على انه لو شك في ركنية شيء للصلوة
مثلا كان الاصل مقتضاه الركنية الا ان يكون النزاع هناك مختصا بالمحتاطين في هذه المسألة لكن لا نعلم لا يقول احد من المتعبدين بالبراءة مع ان القول بوجوب علاحظة ضم الشهرتين انه من الشك

هنا ان القول بالصحة ينتج

للرجوع فتعين الاستصحاب ظاهر اتمم الكلام في المقام الثاني من المقامين المرسومين اولا في الشبهة الوجوبية لكن كان للكلام عقد العلم الاجمالي بالتكليف اصلا واما اذا علم بالشبهة الوجوبية بالتكليف اجمالا فان كان العلم الاجمالي الحاصل بالتكليف كلا في واقعة خاصة بل بين المتشبهات الكثيرة فالتحقيق فيه هو التحقيق في المقام بين الشبهة الذي لم يكن فيهما علم اجمالي اصلا فالامر فيهما فهو جار هنا ايضا بجميع الاحكام والمختار او في الجميع لعبرته انك خبير بان القسم الاول الذي لا علم اجمالي فيه اصلا ولو بين المتشبهات لا يمكن اجتماعه مع مجتهد واحد مع القسم الذي فيه العلم الاجمالي بين المتشبهات ايضا معا عقلا بل الاول يمكن على من يقول بانفتاح باب العلم والثاني على من ذهب من منكري الاسد الاغلبي كما هو المختار فعليه نقول ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين المتشبهات الكثيرة بناء على المختار من الانسداد الاغلبي انما هو قبل حجية الظن واما بعد حجية الظن نفيا واثباتا فلا علم اجمالي بين المشكوكات التي لا ظن فيها لقلتها فيرجع الى القسم الاول على فرض وجود لا عبرة به فيعمل بالاصل البراءة ايضا واما ان كان العلم الاجمالي في الشبهة الوجوبية في الواقعة الخاصة فهل يعمل بالبراءة او الاحتياط فيه اشكال والتحقيق في الكلام فيه يقتضي رسم مقامات **الاول** في الشبهة الوجوبية المرددة التي يعلم فيها بالتكليف في الواقعة الخاصة اجمالا مع دوران الامر بين الاقل والاكثر مع عدم كفاية الاقل اصلا لو كان المطلوب بنحو الاكثر في الواقع كما لو شك في وجوب السورة في الصلوة فاختلفوا فيه في لزوم الاحتياط والرجوع الى البراءة على قولين ولنقدم قبل الشروع في المقام ارتباط القائلين بالبراءة هنا وهو ان العلماء اختلفوا في بحث الصحيح والاعم على ما حكي عنهم على انه لو شك في ركنية شيء للصلوة مثلا كان الاصل مقتضاه الركنية وفي هذه المسألة اختلفوا في الشك في جزئية شيء للعبادة مثلا على قولين الاحتياط نظرا الى قاعدة الاشتغال والبراءة نظرا الى ما من الدليل وكلامهم هنا اعم من الجزء الركني وغيره فحيث ان بعضنا كلامهم واختلافهم هنا على اطلاقه فيشمل كلام من قال بالبراءة هنا الجزء الركني ايضا فيلزم التناقض بين هذا الخلاف وبين الوفاق في بحث الصحيح والاعم وان خرجنا عن ظاهره وقلنا ان محل الخلاف هنا ايضا هو الجزء الغير الركني وغيره فان دليل من يقول بالبراءة في الجزء الغير الركني جار في الجزء الركني ايضا وكذا دليل من يقول بالاحتياط جار في الركني وغيره فما وجه الفرق فلا بد اما من منع الوفاق في الجزء الركني ايضا واما من خطأ الفارق وقد يجاب عنه بان الشك في الركنية انكان بعد ثبوت الجزئية فهو محل دعوى الوفاق على الاحتياط واما الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا بمعنى انا لا ندري انه جزء ام لا وعلى فرض الجزئية ركن ام لا فهو محل الخلاف وكلام من يقول بالبراءة اعم من هذا الجزء المشكوك الركنية بهذا النحو والوجه فيما ذكر من اختصاص محل الوفاق بالقسم الاول من الشك في الركنية لا غيرها التصريح واما ان كلام من يدعي الوفاق مطلق ينصرف الى هذا القسم فيندفع التناقض ومنه ان التناقض على هذا وان كان مندفعا الا ان الفارق غير معلوم كما لا يخفى اذ الفارق ان الشك في الركنية بعد القطع بالجزئية شك في المكلف به فمقتضى القواعد الاحتياط واما الشك في الركنية مع الشك في الجزئية ايضا فيرجع الى الشك في التكليف فمقتضى القاعدة البراءة لانا نقول ان الشك ايضا شك في المكلف به بعد القطع بمطلوبية المركب كما لو شككنا في جزئية السورة للصلوة وفي ركنيتها بعد فرض الجزئية فلا فرق ايضا وقد يجاب بان متعلق الشك اما الحكم التكليفي كما لو شككنا في وجوبه في الصلوة مثلا بطريق الجزئية وعدم وجوبه فان متعلق الشك هو الحكم التكليفي واما متعلق الشك الحكم الوضعي كما لو شك في كون الشيء الفلاني تركه مفسد للصلوة حالة السهو ام لا بمعنى انه ركن ام لا فان متعلق الشك الحكم الوضعي ومحل الوفاق هو القسم الاخير ومحل الخلاف هو القسم الاول فلا تناقض وفيه ان المتفق عليه وان كان من الاحكام الوضعية الا ان حكم التكليفي من لوازم الحكم بالفساد ملزوم للحكم بوجوب القضاء والاعادة فالاتفاق على الحكم الوضعي ليس في الحقيقة الا اتفاقا على الحكم التكليفي ومعه يلزم المحذور وقد يجاب عنه بان النزاع في هذه المسألة صغروي لا كبروي بمعنى ان الاجماع من الفريقين منعقد على لزوم الاحتياط ان كان الشك في المكلف به وعلى البراءة انكان الشك في التكليف وانما النزاع في ان الشك المتعلق بالشيء الفلاني شك في المكلف به حتى يلزم الاحتياط او شك في التكليف حتى يرجع الى البراءة فعليه نقول ان الفريقين لما اتفقوا على ان الشك في الركنية يرجع الى الشك في المكلف به فاتفقوا على الاحتياط واما الشك في الجزء الغير الركني لما اختلفوا في ان مرجع الشك الى التكليف او المكلف به فاختلفوا في لزوم الاحتياط والبراءة **فان قلت** ما الفارق بين الشك في الركنية والشك في الجزء الغير الركني حتى يكون احدهما وفاقيا في كون الشك فيه شكا في المكلف به والاخر خلافيا من تلك الجهة فما يتفقوا فيهما على الشك في المكلف به او التكليف او يختلفوا فيهما **قلت** الفارق ان الركن مقوم للشيء فالشك فيه يرجع الى الشك في تحقق الماهية وصدق اللفظ فيكون شكا في المكلف به فلا ندري ان الصلوة بدونه صلوة ام لا بخلاف ما لو كان متعلق الشك الجزء الغير الركني فان الصدق مع عدمه مقطوع ايضا لانه المفروض فهو الفارق وفي هذا الجواب ايضا نظر لان لازم ذلك ان لا يرجع الصحيحي الى البراءة اصلا لان الشك له شك في الصدق دائما فان اللفظ عنده مجمل سواء كان المشكوك الركن او غيره بل كل عنده مقوم في الصدق لا لازم الاحتياط دائما على ما هو صريح الجوامع ان جماعة من الصحيحي الى اصل البراءة هنا وذلك لان المشهور في مسألة الصحيح والاعم هو الصحيح على ما نقل عن المحقق الطباطبائي في شرح الوافية وعن معظم الاخبار من ان ابقى على القول بان الالفاظ اسامي للصحيح والمعظم في هذه المسألة على البراءة ولازم هاتين الشهرتين بعض

مجيبي

هنا الشيء هو القول بالجزء الاخير قلت الا ان يكون المشهور هنا الشرعي المثانه مبني هنا لا كل العمل التحج لكان منع الوفاق هنا على الركنية بل الظاهر وفاقهم على عكس جواز لمعنى الركنية من الملاك لاحتمال القطع عند الفريقين لا عدم جريان الاصل العملي فما يجاب بجواز اخر ليس تحصيلها بشيء ثم مقتضى القواعد في القسم الاول القول بالاحتياط الاستصحاب لاجل الامر لو لم يأت بالاكثر وان
اتى بالاقل ولو قلنا في رفع جريان الاستصحاب المستصحب ان كان هو الاكثر لو الامر النفس الامري فلا يقين بتعلق التكليف بمتعلق في زمان حتى يستصحب او الاقل فقد انقضى قطعاً في رفع جبر بان الشك في المقتضي ثم
فيه العارض ولم يدل الاستصحاب فيه حجة وفي رفع سلامته عن المعارض من معارضته باستصحاب عدم الجزء المشكوك قلنا ان لسترا كما مع الحاضر حتى قطعاً علم المأمور به اجمالاً معلوم ولا اقل من الشك في الاتيان
الا دليل على عدمه ايضاً بل بقاء الامر بالاقل ايضاً مشكوك لمكان الارتباط فيستصحب وان لا استصحاب حجة سواء كان الشك في المقتضي او المانع باقسامه كما سبق اثره وان لا اصل في الجزء المشكوك كون الشك في
الصحيح على اصل البرائة **فالاحسن في الجواب** ان يقال ان العلماء اختلفوا او لا في بحث اصالة البرائة ومع جمع الاصالة البرائة مطلقا سواء كان الشك في الركن او الجزء وجمع الى اصالة الاحتياط ثم الخاطئون عنونوا مسئلة الصحيح الاعم فذهب بعضهم الى الاول ولو بقي الاصل الاولي لعضدوم الاحتياط لها من ان الدليل الوارد لاجمال اللفظ واما الاعمي فلا بد ان يكون اطلاق اللفظ دليلا لجهادتها او ردا على الاصل الاولي لعضد الاحتياط او الشك في الركن فقد اتفق الصحيحي والاعمي على الاحتياط لسلامة الاصل الاولي عن المعارض والنسبة الى الركن على القولين من الصحيحي والاعمي الحاصل ان النزاع في بحث الصحيح والاعم وكذا الاتفاق على الاحتياط في الركن مختص بالخاطئين واما القائلون بالبرائة هنا فلا يفرقون بين الجزء والركن ولا يحتاجون الى عنوان الصحيح والاعم انه مكان اللفظ مع ما مؤيد للاصل الاولي المقتضي للبرائة وانكا مجملا كما الاصل الاولي ايضا بحاله بخلاف الخاطئين فيحتاجون الى هذا العنوان لما قلنا فلا تنافض وفيه ايضاً ان لازم هذا الجواب ان لا يقول احد من الصحيحي بالبرائة مع ان منهم من يقول بالبرائة كما مر اذا عرفت **ذلك فاعلم** ان الكلام في المقام الاول يقع في اربعة مواضع **الموضع الاول** ما اذا علمنا بان الشيء المشكوك للوجوب لو كان واجبا لكان جزء من العبادة او شرطا لا ركنا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلاة ونحو ذلك الاظهر لزوم الاحتياط تبعا الجماعة من المحققين خلافا لجمع من الاسلام فقال بالبرائة حيث تمسك في جواز القنوت بالفارسية في الصلاة بقوله كل شيء مطلق الخ وهو ظاهر كالمحقق **الخوانساري** وصاحب البرائة والفاضل الخ لنا وجوه **الاول** انه لو بني على الاقل كالصلاة بلا سورة شك في ارتفاع الامر وبقائه والاستصحاب يقتضي البقاء **فان قلت** المستصحب اما هو الامر بالاقل فهو غلط لان الاقل قد اتى به المكلف بالفرض فارتفع به قطعا واما هو الامر بالاكثر فهو فاسد ايضا لان الامر به لم يثبت ولا حتى يستصحب واما هو الامر النفس الامري فهو غلط ايضا لعدم الدليل على التكليف بنفس الامر ولا حتى يستصحب **قلنا** اولا ان اشتراط الغائب مع الحاضر مقطوع حتى فيما علم المأمور به اجمالا الى ان نقول ان تكليف الحاضر الاكثر ولعله الاقل ويعد الاتيان بالاقل شككنا في ارتفاع التكليف والاصل البقاء **وثانيا** انا سلمنا عدم وجود الدليل على الاشتراك فيما علم المأمور به اجمالا لا تفصيلا لكن دليل على عدم الاشتراك ايضا فيحتمل كون المأمور به الاقل الذي ثبت ويحتمل كونه الاكثر الذي تعلق الامر ويعد الاتيان بالاقل نشك في ارتفاع التكليف وبقائه والاصل البقاء **وثالثا** ان التكليف بالاقل يقيني لكن لا نعلم ان وجوب الاقل نفسي او مقدمي فمفعول لعل التكليف بالاقل مقدمي ويعد اتيان الاكثر لم يحصل الامتثال حتى بالاقل فيستصحب الامر بنفس الاقل كما التكليف في الجملة يقينيا فظهر بطلان قوله لا معنى لاستصحاب الامر بالاقل **فان قلت** الشك المحوج الى التمسك بالاستصحاب على اقسام منها سبب الشك الشك في المقتضي وارتفاعه كما لو شككنا في بقاء البيت للشك في استعداد بقائه كما يبحث بحق الى الان ام لا ومن هذا القسم ما لو ظهر في الزوجة عيب يجب لجواز الفسخ كالرتق والطلع عليه الزوج فالاجماع قائم على جواز الفسخ للزوج بمجرد الاطلاع لكن لو لم يفسخ زمانا شككنا في ارتفاع الجواز لاحتمال الفورية وبقائه لعدم الفورية كان ذلك الشك مسببا عن الشك في المقتضي للجواز هل هو مقتضى للجواز فورا ام دائما وقسم يكون الشك في المقتضي بل في عروض المانع المكون لا نعتبره بحيث لولا لكان المقتضي باقيا على اقتضائه كما لو علمنا بان البيت له استعداد البقاء الى مائة لكن شك في البقاء ايضا لاحتمال عروض ساعقة كحرق جدرانها وفي الشرع مثلما لو شك في انه بال بعد الوضوء ام لا وقسم لا يكون الشك في شيء منهما بل في نقض العارض وهذا على قسمين احدهما ان يكون الموضوع معلوما وشككنا انه ناقض ام لا كما لو خرج المذي وشككنا انه ناقض ام لا والاخر ان لا نعلم الموضوع كما لو علمنا بان البول ناقض دون المذي وخرج شيء ولم نعلم انه بول حتى يكون ناقضا او مذي حتى لا يكون ناقضا والذي يصح التمسك فيه بالاستصحاب هو القسم الثالث من الثلاثة والاخير من الاخير لان الاخر فان قوله لا ينقض اليقين ابدا يدل على عدم جواز نقض اليقين للمكلف بان يكون المكلف ناقضا وفي القسم الاول لا يكون الناقض المكلف بل الشك المكلف لا نعلم تعيين فكيف لا نقض وكيفيته وامثال الاول من الاخير فلان اليقين انما نقض باليقين خلاف التمسك فانه نقول ان المورد الذي تمسك فيه بالاستصحاب انما هو من القسم الاول والاول من الاخير فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيما هذا الكلام فاسد اما اذا جعلنا الكلام من القسم الاول فلان المراد من قوله لا ينقض اليقين انكان ما ذكرت لما صح التمسك بالاستصحاب في شيء من المواضع اذ لا موضع يكون المكلف فيه بنفسه ناقضا لليقين بل المراد كما يفهمه عرف لبيان النهي عن الانتقاض الا مع القطع بدفع صح التمسك بالاستصحاب حتى في القسم الاول واما اذا جعلنا محل الكلام من الاول من الاخير فلان المراد من قوله لا ينقض لبيان ان الاسباب انما الحكم الثابت في السابق وهيهنا ايضا الشك في الشيء المذكور **فان قلت** ان الجزء المشكوك فيه كان شيئا لم يكن واجبا ثم تعلق الامر بالمركب ويعد التعلق بالمركب شككنا في التعلق بهذا كما بالاجزاء فيستصحب عدم الامر بهذا الجزء فيكون الاستصحاب معارضا من جانب الاستصحاب **قلنا اولا** ان الشك المتعلق بالاجزاء الاخر انما شك في الحادث الذي لا ريب في الوجوب والاستصحاب كالسورة فلا يجري ابدا لمكان عدم الامر بهذا الجزء لان الامر يقيني لكن لا يعلم انه وجوب **وثانيا** يمنع تقدم هذا الاستصحاب الا ان استصحاب التجاوز ولم يثبت تقدم الاستصحاب فيهما والعدم المتيقن على الاستصحاب النفسي

في الحادث متابع

مع ان اعتبار الاستصحاب في الشبهات اول الكلام بل هذا الاستصحاب لا يكافؤ الاستصحاب السابق لانه مثبت ومتبوع والقاعدة الاشتغال اذ الشك في بقاء التكليف لا في اصله والدليل على عدم الفاصل بعد تحقق صغراها الاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة ولبناء العقلاء على الاحتياط فيما اذا شك في الجزئية ولاخبار الاحتياط المنجبرة هنا لو كانت منجبرة بما مر ولا باس بل ذات الامر فيما بين التخيير وان كان المجاز الشايع وهو الندب وكون هذا التخصيص تخصيصا للاكثر لانهم العرف تقديم الاول الذي هو من الافراد تحت العام ما بعد هذا مع امكان منع كون ذلك من تخصيص الاكثر ولما مر دفع الضرر وقاعدة المقدمة منه شيخ

وثالثا انا سلمنا جريان هذا الاستصحاب واعتباره لكن استصحابنا اقوى لوجهين الاول انه مثبت وذلك ناف والمثبت مقدم على النافي مقطوع بما قرر وان لم يقم عليه دليل لكن شهرته في السنة العلماء تكفي مرجحا الثاني ان استصحابنا في المتبوع واستصحابه في التابع والاول عند التعارض مقدم وان كان ظاهر القوم استصحابه في التابع كما ان العقلاء لو شكوا في بقاء زيد لا يستصحبون وانكاد تلك عصفورا باستصحاب عدم اكله وعكسه وهو بعد كلام مرتب نحو ذلك فان قلت بعد الدخول في الصلوة مثلا وقبل ترك السورة كانت الصلوة محكومة بالصحة فيستصحب الصحة بعد ترك السورة فهذا الاستصحاب يعارض استصحابك بعد تسليمه لو ورد عند العقلاء قلنا اما الشك المتعلق بالمشكوك فيه في الاثناء اما ان يكون في الاثناء ايضا كالمشكوك فيه واما ان يكون الشك في بدو الامر وقبل الدخول في الصلوة وانما المشكوك فيه في الاثناء كالسورة فان اجريت استصحاب الصحة في القسم الاول فهو غير نافع اولا لان المستصحب ان كان صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه فهو مسلم لكن لا يجديك نفعا اصلا وان كان صحة نفس الصلوة فنقول هذا الاستصحاب ان كان قبل الفراغ من الصلوة فلا يصح انه قبل الفراغ لا يعتد بالصلوة حتى يستصحب صحتها وانما بعد الفراغ منع ما فيه من عدم كونه مربوطا بالمقام وخلاف ما لنا من نفس الاستصحاب لا يمنع صحة الصلوة لكن نقول انه غير محتاج اليه لانعقاد الاجماع على عدم اعتبار الشك بعد الفراغ من العمل وثانيا انا سلمنا الجريان والاعتبار ايضا لكن هذا الاستصحاب ينفع في قليل من الموارد لان اكثر الموارد مما يكون الشك فيه قبل الشروع لا في الاثناء فلا يتم في اكثر الموارد ولا اجماع مركبا في البين حتى على وجوده يمكن القلب بكون اجماعنا اقوى لكثرة موارده وثالثا نمنع اعتبار الاستصحاب المذكور اذ لا دليل على العمل بالاصل قبل الفحص عما يقابل الامر وانما هذا التفصيل المنقول في الاثناء بين محذورين احدهما العمل بالاصل قبل الفحص والاخر ابطال العمل المحض ولا يمكن الجمع بينهما بل لا بد من اخذ احدهما ولا مرجح للابطال فله العمل قبل الفحص بالاصل كما ان له الابطال فانا نقول يمكن التفصي عن المحذورين بان يكون الاحتياط فعليه الاحتياط باتيان الجزء في الاثناء وهو المطلوب وان اجريت الاستصحاب في القسم الثاني اي فيما لو كان الشك قبل الشروع ففيه ان الصحة كانت مشكوكة في بدو الامر فكيف تستصحب فان قلت ان الاستصحاب المذكور معارض بما عدا الدليل على الوجوب قلنا اولا ان الشك في غالب الدوران الامر بين الوجوب والاستحباب كان وثانيا ان استصحاب شغل للوجهين السابقين لتلك اصالة الاشتغال المقتضي لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا عند الاتيان بالاكثر فان قلت ان الاشتغال الثابت انما هو بالنسبة الى الاقل فقد حصل القطع بالامتثال به بعد اتيانه وانما بالنسبة الى الاكثر والامر المنفصل لا نسلم المردد بين الاقل فلم يثبت ذيل الاشتغال ولا حتى تقتضي القطع بالامتثال قلت الجواب ما مر في الدليل السابق فان قلت ان المكلف بعد ما اتى بالاقل ما شك في التكليف وهو من القواعد المقررة الرجوع الى البرائة اذا شك في التكليف قلنا اولا بالنقض بما اذا شك المكلف في اتيان المكلف به المعلوم ثبوت التكليف بالنسبة اليه كما لو شك في انه صلى الظهر ام لا والوقت باق فمقتضى ما ذكرت ان لا يصلي لانه شك في التكليف فيرجع الى البرائة ولم يقل به احد وثانيا نقول ان الشك في التكليف على قسمين اما شك في حدوث التكليف فهذا محل البرائة واما شك في بقاء التكليف بعد القطع بحدوثه كما فيما نحن فيه فهذا محل الاشتغال فان قلت ما الدليل على لزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد حصول القطع بالاشتغال بل يكفي الظن بالمخالفة كاف وهو يحصل باتيان الاقل قلنا الدليل عليه اولا الاجماع على ذلك اي على انه لو وقع الشك في المكلف به كان اللازم العمل بقاعدة الاشتغال ومن يرجع الى البرائة مبنى على الصغرى ويمنع القطع بالاشتغال لا لانه بعد ما ثبت لا يلزم تحصيل القطع بالامتثال وثانيا بناء العقلاء وثالثا حكم القوة العاقلة بعد ذلك الثالث من الوجوه بناء العقلاء على لزوم الاحتياط في مثل محل النزاع فلو قال المولى لعبده كيل المعجون الفلاني وتتبع العبد الكتب الطبية لتشخيص اجزائه فرأى اختلافهم في خصوص جزء فيه واحدهما حاكم بلزوم ذلك الجزء بحيث لو لم يأت به لم يكن خاصية المركب بل ينافي اصلا والاخر بعدم لزومه بل هو مكمل للمعجون كان العبد ملزما بالالتزام باتيان الجزء المشكوك بحيث لو لم يأت به فانكشف ان المركب لم يتم بدون ذلك الجزء لاستحق الذم من المولى معللا بانك تعلم العمل عند احتمال الاشتمال بمدخلية ذلك الجزء وعلمت بان الاتيان به لا يضر لانه اما جزء يختفي في بدن المركب او مكمل للمركب فلم ما اتيت به مع انه لا يمكن ان يقال ان للمولى الذم والعقاب على ترك الاتيان وانا انكشف ان المشكوك فيه كان غير جزء ذكا مكملا وبالجملة من راجع الوجدان يعلم ان بناء العقلاء على ما ذكرنا الرابع جملة من الاخبار الحاكمة بلزوم الاحتياط كالنبوي المشهور دع ما يريبك الى ما لا يريبك بضميمة الدلالة على كلمة ما وهي مفيدة للعموم وان لم يكن واقعة موقع الشرط والاستفهام ومنعقد باتفاق لتقديره في جميع ما يوجب الريبة والشك ولم يدع ما يوجب الشك فنقول الاتيان بالاقل مما يوجب الشك والريبة وكلما كان كذلك وجب تركه للرواية وكقوله الدال على انه يجب على الاخذ بالاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا وقد مر وكقول الباقر في مرفوعة زرارة انه قال لم نطلب حال الايام عن الخبرين المتعارضين بايهما اخذ فقال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط قلت ان ظاهر الرواية فيهما فلا يشمل خصوص محل الكلام اي ما لا علم لهم بخصوصه قلنا وانه تشمل على العموم لا انه في الاشتغال

بعيد العموم فيشمل الحديث لمحل الكلام بخصوصيته ويدخل ما نحن فيه تحته فان قلت ان دليل الاحتياط حاكم بلزوم الاحتياط حتى في المقام السابق

الذي لا علم اجمالي فيه بالتكليف اصلا وكذا يشمل ما فيه علم اجمالي بين المشتبهات الا في خصوص الواقعة وقد مر الدليل على عدم لزوم الاحتياط

فيهما فلا بد من اخراج الروايات عن ظاهرها ومعه لا يتم الاستدلال لاختلاف الروايات بوجوب الاحتياط في جميع الاقوال المتقدمة وتفصيله انا ان قلنا باشتراك صيغة

الامر بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا او معنويا فوجه عدم دلالة الروايات على وجوب الاحتياط واضح وان قلنا بكون الصيغة حقيقة في الندب فقط

فبطريق اولى وان قلنا ان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب لكنه مجاز مشهور في الندب في اخبار الائمة عليهم السلام كما عليه صاحب المعالم والمحقق الشيرواني

فوجه عدم الدلالة على المطلوب واضح ايضا اما بناء على تقديم المجاز المشهور على الحقيقة المرجوحة او التوقف واما على القول بتقديم الحقيقة

المرجوحة فلان القرينة هنا موجودة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة لما عرفت من انه لا معنى لوجوب الاحتياط في جميع المقامات فلا بد من ارادة المجاز

المشهور او القول بان كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل كالمقامين السابقين فيكون تخصيصا كما ان الاول يكون مجازا مشهورا لكن الاول

متعين لان كل من قال بلزوم حمل اللفظ على الحقيقة المرجوحة قال بلزوم الحمل على المجاز الراجح عند اقامة القرينة على عدم ارادة الحقيقة المرجوحة وان

دار الامر بينه وبين التخصيص كما هنا وان قلنا بان الصيغة حقيقة خاصة في الوجوب وليس مجازا مشهورا في الندب ايضا كما هو ظاهر الاقوال فلا يتم

الاستدلال ايضا لان دليل القائلين السابقين على كون الندب مجازا مشهورا هو الظن بغلبة الاستعمال في الندب وان لم يبلغ حد المجاز المشهور بعد

ثبات القرينة على عدم ارادة المعنى الحقيقي دار الامر بين الحمل على هذا المجاز الغالب الاستعمال وبين التخصيص بان يقال كل احتياط واجب الا ما اخرجه الدليل

ولا مرجح للتخصيص على هذا القسم من المجاز فتصير الرواية مجملة فيسقط الاستدلال قلنا الحق هو الشق الاخير اعني كون الامر حقيقة في الوجوب

مجازا غير مشهور في الندب لا بسبب لكون المجاز مشهورا كما ان العام غالب الاستعمال في التخصيص بحيث قيل ما من عام الا وقد خص منه ومع ذلك

لا يحمل العام في الخاص مجازا مشهورا ويحمل اللفظ على العموم عند عدم القرينة على الخصوص فنقول ان كثيرا من تلك الروايات ولو بعد ملاحظة العلة

الخارجية بمقتضى فهم العرف ليس الا التخصيص بتمام المطلق مضافا الى النقض بمثل اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة حيث يكون الامر فيه دائرا بين

حمل المطلق على المقيد وترك التقييد بين حمل الامر في المقيد على الاستحباب ولا ريب ان العرف يفهم التقييد مع ان الندب غالب الاستعمال كما لا

كلام ان يتوقف هنا ايضا لعدم الدليل على ترجيح التقييد على هذا القسم من المجاز كما لا دليل على تقديم التخصيص وهو كما ترى فان قلت ان ارتكاب

التخصيص والقول بوجوب الاحتياط الا ما اخرجه الدليل مستلزم لارتكاب تخصيص الاكثر لان الاغلب في الامر المشتبه بين الاستحباب والاباحة ولا

معنى للزوم الاحتياط فيهما فاخراج ذلك عن تحت الاخبار يلزم تخصيص الاكثر ولا ريب ان تخصيص الاكثر مرجوح في جنب هذا المجاز اعني الندب بعد ما

عليه بطل الاستدلال قلنا اولا ان مورد الاحتياط الشبهة الاستحبابية ممنوع فهو خارج عن تحت اخبار الاحتياط بالكلية وثانيا سلمنا

نصيد لكنهما متباينان بالنسبة الى تلك الروايات الاخبار سلمنا لكنها مشككة بالتشكيك المعتبر الاجلي بالنسبة اليهما ومعه يتم الاستدلال فان

قلت ان ظاهر الروايات على ظاهرها بالتزام خروج ما خرج بالدليل على فرض عدم شمولها للشبهات الاستحبابية يلزم تخصيص الاكثر لشمولها

للشبهات الموضوعية التي لا يكون الاحتياط فيها واجبا قطعا فيلزم تخصيص الاكثر المرجوح بالنسبة الى المجاز قلنا اولا نمنع انصراف الاخبار الى الشبهات

الموضوعية فتدبر وثانيا نقول لو تم ذلك لتم في الروايتين الاوليين واما رواية زرارة فصريحة في الشبهة الحكمية وثالثا نقول ان بحجة المجاز

من التخصيص انما هو اذا كان التخصيص المذكور بنوعه تخرج الافراد لا الاقل فيكون الا بمجرد خروج الاكثر يكون سببا لذلك فان البناء على الكثرة

معتد بها فهنا يتعين المصير الى التخصيص ولعلنا نتكلم عليه فان قلت الروايات ضعاف ولذا لم يكن حجة في المقامين السابقين قلنا

الضعف هنا منجبر ببناء العقلاء والاصوليين السابقين على الاستحقاق واما الاشتغال فيحصل الظن بملاحظة تعدد المتون وتعددها واما

في المقامين السابقين فلم يكن انجبار لا من الاصحاب وغيرهم في تلك الاخبار هنا واما هنا فان لم يتحقق الشهرة على الاحتياط الجابرة فيتحقق

الشهرة على الحد ايضا ويكفي في الجبر ما مر من الاصل وبناء العقلاء الخامس قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل ووجه الدلالة واضح السادس

ما اخترناه في بحث مقدمة الواجب من ان ما ادركه المقدمة العقلية على ترك الحكمة المقدمة فيجب فعله كالصلاة في الثوبين المشتبهين فيجب فعل الصلوة لاحتمال

المقدمة في الواقع فان قلت ان صحة وجهين يدل على البراءة وهو البرهان المذكور من ان المكلف اما ان لا يكون مثابا على ترك السورة مثلا

فهو المطلوب وان كان معاقبا فاما ان يكون العقاب لتركه السورة او لترك الاحتياط او من عدم التحرز عن الضرر المحتمل والكل باطل

فتعين عدم العقاب قلنا اولا ان الحصر ممنوع اذ لعل العقاب على ترك الصلوة المامور بها او على ترك العمل بالاستصحاب الا ان الحصر تلك

اليها وتجري الدليل المذكور فيهما ايضا لانا نقول انما يحتمل اولا كونها في المقام مبنيا على ترك الصلوة المكلف وتحقق الامر بها وتوهم ان الامر

بالصلوة والعقاب يترتب على تركها ما لم يكن معلومة بالتفصيل يدفع لحكم العقل بقبح التكليف الاجمالي كحكمه بقبح التكليف من دون البيان التفصيلي

مدفوع بما مر من بناء العقلاء وحكمهم على حسن المؤاخذة فيما نحن فيه وهو كاشف عن عدم القبح العقلي ونجيب ثانيا ان العقاب مستند الى ترك

في مسألة الاحتياط

لزوم الاحتياط الدليل الخامس

في عدم لزوم دفع الضرر المحتمل

احتمال العقاب منتفية

او بعد تجاوز محلها كالو شك في جزئية السورة بعد تركها والانحناء الى الركوع فان كان الانحناء الى الركوع تاركا للسورة عن سهو فلا شك في الصحة يستصحب ان المفروض ان الجزء ليس ركنا او عن اعتقاد
عدم الوجوب او جهلا او تقليدا فكذلك لقاعدة الاجزاء وفي الاخيرين اشكال يشهد او بالوجوب فبطلان صلوته بنفس الانحناء او عن شك فكيف يتخطى الى الركوع وهو شك في شرعية امثلة الاحتياط حين شكه سلمه
عن المعارض فقصد بنفس الانحناء الجزئية فهو كاخبار البرائة لا تنصرف الى المعلوم بالاجمال ولو سلم الانصراف فالنسبة بينها وبين اخبار الاحتياط عموم من وجه لان اخبار البرائة تشمل ما دار الامر فيه بين المحذور
واخبار الاحتياط الشبهة الموضوعية وفي مادة الاجتماع لو لم يترجح اخبار الاحتياط للاعتضاد بما مر فلا اقل من التساقط والرجوع الى اصالة الحظر هذا نتيجة

العمل بالاستصحاب الذي هو دليل للادلة الدالة عليه وثانيا نقول ان لقاعدة مستند الى ترك الاحتياط المعلوم ووجه ما مر من الاخبار المنجبر ضعفها مسلمة
وبناء العقلاء فان قلت لو كان الاحتياط لازما لزم قصد الوجه الواقعي لاحتمال الوجوب ولو كان قصد الوجه لازما ما مر بالاحتياط الا تكرار
العبادة وهو مستلزم للعسر والحرج الشديد بين الواجبين للاختلال في نظم المعاش لوجب الاختلال ان نظم المعاد المنافي لغرض الحكيم فلا بد من رفع اليد
عن الاحتياط الكلي وذلك ان كان بطريق السلب الكلي فالمطلوب ثابت وان كان بطريق السلب الجزئي لزم الحكم لعدم وجود المرجح قلنا اولا ان الاحتياط
انما هو في محل الشك ولا شك في عدم وجوب قصد الوجه الواقعي اما على القول بالبرائة في ماهية العبادة فلان اصل البرائة لا يثبت الوجه الواقعي
بل الظاهري ثابت به فلا معنى للزوم قصد الوجه الواقعي فتم واما على القول بلزوم الاحتياط فلزوم الاختلال المذكور ينقطع بعد وجوب القصد
فيخرج عن محل الاحتياط وثانيا ان لزوم الاختلال اذا لزم قصد الوجه الواقعي ان كان على مذهب القائلين بانفتاح باب العلم في الاغلب فهو
ممنوع لقلة الشبهات او عدم وجودها وان كان على مذهب القائلين بالانسداد الاغلبي مع قولهم بحجية الظن فهو ممنوع ايضا لقلة الشبهات ايضا
وان كان على فرض الانسداد الاغلبي مع عدم القول بحجية الظن فلا لا نه مسلم يعني لزوم الاختلال لكن قد عرفت حجية الظن ح وان خلافه باطل فان
قلت انا بعد ما استقرينا في الشرعيات وجدنا معلوم الاستحباب غالبا او معلوم الوجوب نادرا فيلحق المشكوكات بالاغلب قلنا الاستقراء
ان كان في جنس المطلوبات فسلم لكنه لا يحصل منه الوصف فلا ينفع وان كان في خصوص المطلوبات التبعية فالاستقراء ممنوع مع لو لم ندع الاستقراء
على الخلاف فان قلت الاخبار النافية للتكليف فيما لا يعلم مثبت لاصل البرائة كقوله عم كل شيء مطلق فنقول هذا تمام من يدعيه مثل كلما كان
كل فهو مطلق وكذا غيره من الاخبار قلنا اولا ان معنى قوله مطلق ان كان هو المرخص فيه فالاستدلال تمام لكنه خلاف التحقيق ايضا
الاباحة ح لا يتم الاستدلال للقطع بانتفاء الاباحة الشايعة وحصول المطلوبية اما وجوبا واما استحبابا فيخرج عن مورد الرواية وعلى فرض
التسليم نقول ان الرواية محتملة من حيث ان المراد من المطلق المرخص فيه او المباح فيسقط الاستدلال ايضا وهذا الجواب يختص بهذه الرواية بعد
الجواب من الاخيرين وثانيا انا نمنع انصراف تلك الاخبار النافية للتكاليف الى صورة يستقل فيها العقل سواء كانت الاستفادة تبعية ام
استقلالية لانه لا احتياج الى البيان والروايات المذكورة تنصرف الى ما يحتاج الى البيان فنقول ان العقل فيما نحن فيه قاطع بلزوم الاتيان
بالجزء المشكوك فيه فلا تنصرف الروايات الى ما يدركه العقل ويثبت التكليف فيها الا يرى ان المقدمية اعني الجزئية هنا انما يحتاج فيه الى بيان الشارع وذلك
لان المقدمات ان لم تكن جعلية للامر بل لغيره كفى فيه الامر بالاتيان بذي المقدمة ويلزم ح الاتيان بجميع المشكوكات لتحصيل القطع بالامتثال كما لو امر
عبده باتيان المعجون الا فلاطوني واما اذا كانت المقدمات جعلية للامر كما فيما نحن فيه فاللازم عقلا على الامر بيان جميع الاجزاء والشروط الجعلية فلو لم
يبينها او بعضها بعد جعلها لم يكن التعبد منه موجبا في ترك الاتيان به ولو كون بناء العقلاء على لزوم الاتيان بما يحتمل المقدمية ح ممنوع فان قوله
كل شيء مطلق ونحوه الى غير ذلك الصور نظرا الى ان العقل مستقل في لزوم الاتيان بالمقدمات المحتملة ثم لا انا نقول الامر كما ذكرت في الحقيقة لكن يندرج
بالنسبة الى المخاطبين بمعنى انه لو لم يبين المقدمات الجعلية لهم لم يكن لازما عليهم للاجمال الذاتي واما اذا بين ذلك المولى الجاعل جميع المجهولات
للمخاطب ثم نفى الاستثناء فيها للغائبين المشتركين مع المخاطبين في التكليف وعرض الاجمال لهم للموانع الخارجية فالحال فيه هو الحال في المقدمات الغير
المجعولة للامر وما نحن فيه من هذا القبيل بالنسبة الينا وثالثا نقول ان تلك الرواية معارضة باقوى منها وهو اخبار الاحتياط المعتضد
المقام بالاصليين وبناء العقلاء فان قلت استصحاب الصحة بعد ترك جزء المشكوك فيه كالسورة يقتضي عدم وجوب السورة وكذا غيرها من الاجزاء
الشرايط قلنا ان الشك المحوج الى الاستصحاب سواء كان المشكوك فيه جزء او شرطا ينقسم الى ما يكون حاصلا قبل الشروع في العمل والى ما يكون حاصلا الشروع
وعلى التقديرين المشكوك فيه ما يكون بدويا او ثانويا فهذه اربع صور الاولى كون الشك بدويا والمشكوك فيه كما شك قبل الشروع في الصلوة
في اشتراط ستر العورة فلا يجب عدم جريان الاستصحاب ولعل ذلك ايضا ليس منظور القائل الثانية كون الشك بدويا والمشكوك فيه ثانويا
كما لو شك قبل الشروع في الصلوة في جزئية السورة او في شرطية عدم كشف العورة بين الصلوة وههنا يمكن التمسك بالاستصحاب العرضي بان يقول
لو دخلت في الصلوة كانت صحيحة فتفتتح بتكبيرة الاحرام والحمد فلو تركت السورة وركعت كنت شاكا في بقاء الصحة فاستصحبها واركع واسجد فترجع هذه
الاستصحاب الى الاستصحاب الفرضي وفيه اولا انه مستلزم للدور لان صحة التمسك باستصحاب الصحة متوقفة على تحقق الصحة في الزمان السابق
على زمان الشك وتحقق الصحة كذلك موقوف على العلم بالوجه لمنافاة اعتبار الجاهل بالوجه انحصار بعض الواقع والعلم بالوجه على الفرض موقوف على
الاستصحاب اذ بدونه لا يعلم الوجه وهذا دور مضمر بواسطة واحدة فتدبر وثانيا ان المستصحب اما صحة الصلوة وهي لم تتحقق حتى يستصحبها
في الاثناء واما صحة الاجزاء السابقة على الجزء المشكوك فيه فيقتضيه صحة الاجزاء السابقة ارتباطية ومترتبة على صحة تمام الاجزاء فنقول ان
المستصحب ان كان هو صحة الاجزاء بالصحة الواقعية فهو مشكوك لان المكلف بعد ترك السورة في البين صار شاكا في صحة الاجزاء السابقة في بدء الامر
فيكون الشك طاريا والاستصحاب انما يعتبر في الشك الطارئ لان المتبادر من قوله لا ينقض اليقين انما هو اليقين الاستدامي الباقي بعد الشك بالنسبة

في الايراد على القائلين بالاحتياط

في بيان ان المرجع في المقام

وللخصم اثبات البراءة تمسكا باصالة عدم البيان فيما دار الامر فيه بين كون المشكوك جزء واجبا او مباحا او مستحبا مفصلا او باستصحاب الصحة او الامر بالاتمام اذا كان المشكوك فيه طارا الامر فيه بين كونه جزء وكنا ام غير جزء ولا يعارضهما استصحاب الامر بالصلوة اما لكونه من الاول لانه قبل اتمام الصلوة لا شك في بقاء الامر به وعلم ظاهر حكم صورة الشك في الجزئية باقسامها الثلثة وحكم ما لو علمنا بالجزئية وشككنا في الركنية وحكم الشك في الشرطية اصل اذا علمنا بوجوب شيء في الصلوة وشككنا في نفسيته وغيريته فالاصل الاخير اما للعمل فاصالة البراءة والاشتغال اصل البراءة وسلامة الاشتغال عن المعارض ومنه يعلم الاصل فيما لو علمنا بوجوب شيء في اثناء الصلوة نفسا وشككنا في وجوب الغيري او علمنا بوجوب شيء الغيري وشككنا في وجوب النفسي

نتايج

الى الزمان السابق وانكان موضوعه صحة الاجزاء السابقة بالصحة الظاهرية فضمن الاستصحاب وان جرى وكان حاكما بالكل لا دليل على اعتبار الاستصحاب الظاهرية بالنسبة بالتخيير لو اعتبارا كما مر العدم انصراف خبر لا تنقض بالنسبة اليه بل هو مبين لعدم **وثالثا** سلمنا حجية الاستصحاب في الشك والحكم الظاهري ايضا لكن في خصوص المقام لا عبرة به لان بناء العقلاء على عدم اعتبار مثله استصحابا كما مر بل يجعلونه منافيا وان لم يكن بناء العقلاء على اعتباره لم يعتبر اليه خبر لا تنقض ونحوه من اخبار الاستصحاب **ورابعا** نقول ان اخبار الاستصحاب معارضة مع اخبار الاحتياط والنسبة بينهما اعم من وجه واخبار الاحتياط اقل مورد فيقدم على اخبار الاستصحاب مع عدم ملاحظة ما خرج عن تحت اخبار الاحتياط بالدليل والا فالنسبة اعم واخص مطلق لان اخبار الاحتياط اخص مطلق فيقدم ايضا **الصورة الثالثة** كون المشكوك فيه كليهما في الاثناء ولا يصح التمسك بالاستصحاب في ايضا لان المكلف اما قاصر او مقصر وعلى الاول يأتي التمسك بالاستصحاب الوجوه الاربعة السابقة الا الاول منها مضافا الى عدم جواز العمل بالاصل قبل الفحص على الثاني بالوجوه السابقة ايضا مضافا الى عدم اعتبار الجاهل المقصر **الصورة الرابعة** ان يكون المشكوك فيه مرددا بين ما شك في الاثناء كما ينبغي من شك في وجوب تكبيرة الاحرام على الاحتياط وكبر فدخل في الصلوة ثم شك في الاثناء في لزوم الاحتياط فنظر الشك في اصل التكبيرة ايضا ولا يصح الاستصحاب هنا ايضا لان البناء على الاحتياط من اول الامر انكان مجتهدا فيه فهو مفروغ عنه مضافا الى عدم الاحتياج الى الاستصحاب للاجماع على العمل بما اجتهد المجتهد ما لم يتبدل الرأي والظن على الخلاف وانكان غير مجتهد بل يتصور ذلك فيه من غير رأي فالفساد للوجوه السابقة ثم حيث **الموضع الثاني** في انه اذا شك في ركنية شيء للعبادة فهل الاصل ماذا والكلام فيه يقع في اقسام **القسم الاول** فيما اذا ثبت جزئيته وشك في ركنيته فقيل بان الاصل الركنية وهو الاظهر وقيل بان الاصل عدم الركنية وهو ضعيف بمكن له التمسك بوجوه منها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل المقصر اذا دخل في العبادة وسهى عن الجزء المشكوك الركنية ومضى محله **فنقول** الاجزاء المأتي بها قبل السهو كانت صحيحة فتستصحب بعد السهو والالتفات اليه واذا كانت تلك الاجزاء صحيحة مع نسيان الاجزاء الباقية للارتباط واذا ثبت صحة الصلوة ثبت عدم الركنية وهو المطلوب ثم الا بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان الدليل يرد اذا استصحاب فرع ثبوتها في الزمان السابق وثبوتها في السابق موقوف على الدخول في العبادة على الوجه الشرعي والدخول فيها كذلك موقوف على العلم بالوجه الشرعي لعدم صحة عبادة الجاهل والشك في الشرطية في المشكوك الشرطية واما العقلية فيما شك في العقلية والكفاية فلو كان العلم بالوجه موقوفا على الاستصحاب لزم الدور **وثانيا** سلمنا جريان الاستصحاب لكن نمنع اعتبار اذ الدليل على اعتبار الاستصحاب انكان بناء العقلاء فهو هنا على الاحتياط سواء كان الواجب مطلقا ام مقيدا بالكل في الوصلة بناء منهم على الاجتهاد او التقليد بافقاهة وانكان الدليل الاخبار فهي لا تنصرف الى ما لم يكن بناء العقلاء عليه ولا دليل بعينه عليه الاستصحاب سوى الامر المذكور **ومنها قاعدة الاجزاء** وهو انهم بالنسبة الى الجاهل المقصر الناسي عن الجزء المشكوك الركنية الا ان التمسك بتلك القاعدة انما هو فيما اذا كان الالتفات الى السهو بعد الفراغ من العبادة فنقول انه اتى بالصلوة على الوجه الشرعي المأمور به وكلما كان كذلك فهو مجز للقضاء الامر في محلها فلا يجب الاتيان فلا يكون ركنا وفيما سوى تلك الصورة يتم الامر بالاجماع المركب **وفيه اولا** ان ذلك انما هو دوري لان الحكم بعدم الركنية موقوف على صحة القياس المذكور وصحة القياس موقوف على صحة صغراه اعني كون المأتي به على الوجه المعتبر شرعا وصحة صغراه موقوفة على الدخول فيه على الوجه الشرعي والدخول فيه كذلك موقوف على العلم بالوجه فلو كان العلم بالوجه موقوفا على القياس المذكور لزم الدور **وثانيا** سلمنا القاعدة لكنها معتبرة اذا لم يقم على خلافها دليل وفيما نحن فيه المقام دليل وارد وهو هنا موجود لما عرفت من بناء اهل العقول واخبار الاحتياط واستصحاب التكليف وقاعدة الاشتغال ومنها استصحاب الصحة بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي من الجزء المشكوك الملتفت اليه في الاثناء ونحو ذلك كالسابق وفيه منع اعتبار الاستصحاب مضافا الى لزوم العمل بالاصل قبل الفحص في بعض الصور مع كون الشك في الشك ساريا **ومنها قاعدة الاجزاء** بالنسبة الى الجاهل القاصر الساهي عن الجزء المشكوك الملتفت اليه بعد الفراغ من العبادة وتقريره كالسابق وفيه انا سلمنا القاعدة لكن المستدل يريد التصريح بالحكم بعدم الركنية على تلك الصورة فهو خرق للاجماع وان يتعدى الى غيرها بالاجماع المركب فهو مقلوب عليه لانا ننقل الكلام الى القاصر المفروض فيما اذا التفت الى السهو في اثناء العبادة ونقول انه مكلف باحد الامرين اما الاتمام كما هو مقتضى الركنية او الاعادة كما هو مقتضى من يحكم بالركنية فالتكليف ثابت بالاتفاق من الفريقين والمكلف به مشتبه فيجب فيه الاشتغال لان الشغل اليقيني يستدعي البرائة اليقينية فيحكم بلزوم الاتمام والاعادة لا بمقالة الامرين بين المجتهد ووجوب الاتمام على المذهب الاول ووجوب الاعادة على المذهب الثاني فهما متعارضان وكل منهما يحرز الاخر فلا بد من الحكم بان المكلف مخير بين الامرين اذ لو قلنا بلزوم المخالفة القطعية لا نا نقول هذه المخالفة القطعية غير مضرة بالاجماع لا نا نختار الاتمام والاعادة ثم على هذا لا يبطل قاعدة الاشتغال من الاحتياط فلهذا القائل بالركنية في الاثناء بعد السهو في تلك الصورة تم الاجماع المركب فعاد من الاجماعات المركبة ولكن فيه انه اجماعنا المركب فيما الاستصحاب المقتضي طرحه الاجماع الاخر وهي اصالة البرائة مضافا الى الكثرة موارد نقضها ولعدم اعتبار استصحاب التكليف عند العقلاء وخبر الاحتياط سلمنا التكافؤ والتساقط بقي اصالة الاشتغال

في الرابع من الصور الاربع في الشك في الركنية

في الثاني من الموضع في الركنية

في قاعدة الاجزاء

في قاعدة الاجزاء بالنسبة الى الجاهل القاصر

واما لو علمنا بان الشيء واجب غيري اي مقدمي وشككنا في انه جزء العبادة او شرط فهل هو شرط مطلقا او مقيد بدوران الامر بين الاول والثاني او بين الثالث فهل هنا اصل يرجع في مقام التمييز لا اصل في البين لان الاصل يختلف بحسب المقامات وجودا وعدما نظير الثمرة في مسئلة الصحيح والاعم ويعتبر النفسية والاشتغال على الوجه المباح ونحو ذلك والغالب حصول التمييز باحد العرف فتتبع .

سليمة عن المعارض ويظهر مما ذكرنا ان الاصل الركنية لما مر من بناء العقلاء وخبر الاحتياط واستصحاب التكليف في هذه المسئلة الى الركنية وفي مسئلة الاجزاء الى الاجزاء ولازم الاول الاعادة اذا سهى عن ذلك الجزء وعدم الاعادة وان صح الاشتغال ايضا لو سهى عن ذلك الجزء المشكوك وتدارك في الاثناء بعد فوات الابطال والاعادة وحرمة الاتمام مع ان مقدار اصالة الركنية هو قاعدة الاشتغال لا دليلها والاعادة فما وجه حكمهم بقاعدة الاشتغال في اثبات الركنية وفي اثبات لزوم الاتمام في الصورة المفروضة او لا يمنع ذهاب المعظم الى اصالة الركنية وثانيا بانهم وان حكموا باقتضاء اتيان المامور به على وجه الاجزاء وذلك لا ينافي تعيين حكمهم بالاجزاء في خصوص مورد دلالة الدليل وارد كما فيما نحن فيه اعني الشك في الركنية لا الاشتغال ولو كان ذلك لدليل وارد على قاعدة الاجزاء لم يبق مورد للقاعدة اذ قاعدة الاشتغال الاجزاء فلا بد من دفع البدعة في قاعدة الاجزاء كلية ولا يقول به القائل لانا نقول هنا البين مختصرا في بناء العقلاء ونجاة الاحتياط ومن الاشكال الثالث بان القائلين بلزوم الابطال وحرمة الاتمام من باب قاعدة الاشتغال بل قائلون لهما من باب الدليل الاجتهادي ومعه لا محذور **القسم الثاني** في انه على فرض الجزئية كان بعرض لاختلاف العلماء في الركوع على قولين قول بانه جزء ركني وقول بانه ام لا اما ان قلنا بالركنية **في القسم الاول** فلو جهلنا احدهما ان ذلك الشيء مما شك في جزئيته الاول واذا ثبت الجزئية ثبت الركنية بالاجماع المركب ثانيهما ان الشيء مما شك في ركنيته وكلما شك في واما ان لم نقل بالركنية في القسم الاول بل قلنا باصالة عدم الركنية فيه فنقول هنا ان مقتضى القاعدة ركنيته مع قطع النظر عن الاجماع المركب لما الاول فلما مر من اصالة الجزئية فيما شك في جزئيته **واما** شك في ركنيته لكن ومقابلة هذين الاصلين خرق للاجماع المركب فلا بد من دفع البدع اما عن اصالة الجزئية باصالة الجزئية رفعنا البدع عن اصالة عدم الركنية بالاجماع المركب فان علمنا باصالة الجزئية رفعنا البدع عن الاصلين لضميمة الاجماع المركب لكن الاجماع الذي ضم مع اصالة الجزئية مقدم على الاجماع الذي ضميمة الاولى قاعدة الاشتغال ومادة الضميمة الثانية اصل البراءة وهو نفي الحجية بالنسبة الى قاعدة فهدم ويثبت الجزئية والركنية معا **فان قلت** الحكم بالجزئية وعدم الركنية وخالفه للاصلين غير قادح ظاهر انه في الواقع نقطع بالعمل بالاصلين لا يمكن القطع بالانتفاء بحسب الواقع لا يلازم القطع بالانتفاء على رعاية الواقع في جميع الاحوال الا اذا دار مرهم بين محذورين كالوجوب والحرمة فيحكمون بالتخيير **القسم الثالث** لو شك في جزئية شيء وعدمها مع الشك في الركنية على فرض الجزئية فالاصل فيه مشكوك الجزئية وقد مر ان الاصل فيه ذلك اما الركنية فلانه مشكوك الركنية ومر ان الاصل فيه ذلك عند الشك فيهما ولما اذا قلنا باصالة الجزئية ولاصالة عدم الركنية نحكم هنا بالجزئية لا غير واذا قلنا به والركنية **الموضع الثالث** في انه لو ثبت وجوب شيء في العبادة وشك في نفسيته وغيريته بالمعنى الا ماذا الاظهر الحكم بالوجوب الغيري اعني المقدمي لا لقاعدة استصحاب الفقهاء على ان ذلك الشيء مستقلا كما الاشتغال بالنسبة الى الشيء الذي شككنا في كون ذلك الشيء مقدمة لما مر واجبا كالمجد غير مرتبط به المشكوك فيه عند الاتيان بالمامور به المستقل النفسي الذي شككنا في مقدمية ذلك الشيء له لقاعدة وللاستقراء فان الواجب المعلوم غيريته اكثر من الواجب المعلوم نفسيته فيلحق المشكوك بالاغلب ثم اعلم انه نفسها سواء كان اصليا بان جعل الشارع اتيانه مخصوصا باثناء العبادة ام اتفاقيا كما في رد السلام النفوسي في اثناء العبادة والاشتغال باتمام العبادة مفسد للعبادة ام لا الحق لا سواء كان ونحو ذلك الواجب مطلوبها ام مرددا بين التوسعة والفور وبين مضيق الفور او غير ذلك سواء كان المامور به مضلا كالتسبيح بعد التسبيح في الركعتين الاخيرتين مثلا والشرعي عدا الفقهاء ان المسئلة راجحة الى ان الامر بشيء هل يقتضي النهي عن ضده ام لا فلا احدهما على الاخر كما هو المحقق الاشتغال بينهما اذا ترك رد السلام المامور به المضيق في اثناء الصلوة واشتغل فانها موسعة بقصد السلام على الفرض دائما على القولين الاخيرين فحكم بفساد العبادة اما اللذين عن الجزاء

تكليف وقاعدة الاشتغال واعلم ان المعظم ذهبوا الى اصالة الركنية في المشكوك الركنية وقد ذكر بعد التفريع ولازم المحل فقد حكم المعظم القائلون بالركنية على مقتضى الاتمام ثم الاعادة لا الابطال بعد **ويمكن الجواب** عن الاشكال الاول بان ما لكون حكمهم بذلك انما هو من باب القاعدة بقابلة الدليل على الركنية هنا وهو عدم لجارية في كل مورد يجري فيه قاعدة برأيها قاعدة الاشتغال الماء فسروا الاستصحاب تمام لشمول القائلين باصالة الركنية لو شك في جزئية شيء مع القطع بالركنية ليس بجزء اصلا فهل الاصل الركنية بعد وكلما كان كذلك فهو جزء لما مر في الموضع في ركنيته فهو ركن لما مر في القسم الاول عدم الحكم بجزئية الشيء المشكوك وعدم **الثاني** فلفرض اصالة عدم الركنية فيما نحن فيه واما عن اصالة عدم الركنية فان علمنا باصالة الجزئية بالاجماع المركب فتعارض ضميمته اصالة عدم الركنية لان مدرك الاشتغال فضميمته احد الاجماعين يوجب الدفع في مرحلة الظاهر لعدم القطع بانتفائها بحسب **قلنا** نعم الا ان العمل مطابق ظاهرا مع القطع بخلافه في الواقع الحكم بانه جزء وركن اما الجزئية فلانه ابتناء على المختار من اصالة الجزئية باصالة عدمها فلا نحكم هنا الشيء من الجزئية ثم الشامل للشرطية والجزئية فهل الاصل هو لازم كون وجوبه نفسيا او اصالة **فنقول** لا يبعد من الاتيان بذلك الشيء الاشتغال لعلة هذا الا الوجوب الغيري اذا علمنا بوجوب شيء بين العبادة وما بين الصلوة فهل يكون نزول ذلك الواجب النفسي موسعا ام فوريا بالفعلية ام ليس كذلك تبيع في القرائة مثلا او قولا كالاشتغال عن ضد الموسع او عدم الامر فيه اقتضى نقيض الموسع بالقبيح اعني الصلوة بجزئها الذي يترتب عليه رد السلام اولا

الاصل لو علمنا بالتكليف في الواقعة اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر وكان الشبهة مرادية سواء حصلت الشبهة من تعارض الدليلين كما يتفق في متروحات المترشحا
على وجوب الشيء فيه او من اجمال الدليل كالامر باخراج صاع للفطرة مع عدم العلم انه بصاع الحال ام سنة او من تعارض صورته والاقل والاكثر معنى فهل الاصل الاحتياط ام البراءة وجهان اقويهما الاخير
الاصل عدم تعلق التكليف بالزائد مضافا الى جملة مما ذكرنا من الادلة واما المقتضي للاحتياط فتامل

لان جزء ... في بيان ان الاصل في ... لو شك في عبادة بعد القطع ... نفسه

الامر على التقديرين ثبت لفسا **الموضع الرابع** لو شك في جزئية شيء في عبادة بعد القطع بنفسية الاصل الحكم بالغيرية لما عرفت من ان الغير
عند الشك فيها لفعل لهذا الشيء ولجنس وعبرى ثم وانه لو علم بكون شيء موقوفا عليه لعبادة لكن لم يعلم انه جزء للعبادة ام شرط لها فهل الاصل الشرطية
ام الجزئية وتظهر الثمرة في مواضع منها وجوب النية فيه لو حكمنا بجزئيته فيثبت المكلف بنية المركبة من هذا الجزء وسائر الاجزاء التي عبادة ايضا
ومطلق العبادة عبادة بشرط فيه لنية واما لو جعلناه شرطا فلا يحتاج الى النية لان الغرض محض التوصل وهو يحصل بلا نية ومنها لزوم
المباشرة ان جعلناه جزءا فلا يجزي مباشرة الغير واما ان جعلناه شرطا فلا حاجة الى المباشرة لان الغرض التوصل وهو يحصل بفعل الغير وفيها لزوم
الاتيان على الوجه المباح على الجزئية بخلاف الشرط فيحصل الغرض اعني التوصل وان اتى به على الوجه المحرم كالغسل بالمغصوب **وتظهر ثمرة** اخرى
بين الاقاصيل وهي لزوم تحصيل العلم بالمسألة على فرض الجزئية دون الشرطية فلو كان جزءا داخلا بعمدا او سهوا او عمدا فقط كان موجبا للاخلال
بالمهية او صحتها **وفيه** ان ذلك التفصيل بين الجزء والشرط ان كان مستندا الى دليل اجتهادي اصلي فلا بد منهما وان كان الدليل فقاهتا حاكما بلزوم تحصيل
العلم بالمسألة في الاجزاء وهو عند الاشتغال فلا ريب في انهما مقتضيه لذلك في الشرائط ايضا وبالجملة الدليل الاجتهادي مفقود والعمل متسا
الوارد بين الجزء والشرط فلا وجه للتفصيل الا ان يقال ان الاصل الاولي يقتضي عدم لزوم تحصيل العلم بالمسألة اصلا لا في الاجزاء ولا في الشرائط
خرجنا عن مقتضى ذلك الاصل في الاجزاء لاطباق العلماء على اللزوم فيها وبقي الشرط بحسب **الاصل الاولي** لعدم الدليل الوارد فيه نظرا الى ان بناء
العلماء على لزوم تحصيل العلم بالمسألة مطلقا اي في الاجزاء والشرائط ولا يفرقون بينهما الا ترى انهم حكموا بان المصلي في المكان المغصوب عالما
بالموضوع جاهلا بالحكم التكليفي او الوضعي ام كليهما مستحق للقضاء وعليه فاسد مع ان عدم غصبية المكان من الشرائط فلو لم يكن بناؤهم على
تحصيل العلم بالمسألة في الشرط لم يحكموا بالفساد وانهم حكموا بفساد صلاة من صلى مع الثوب النجس عالما بالموضوع وجاهلا بالحكم وفي لواحق
مع ان طهارة الثوب والبدن شرط **فان قلت** فرق بين المعاملة والعبادات ان المعاملة في حقها ليس الا ما هو المطابق للواقع فلا مدخلية
للعلم والجهل فيها اصلا واما العبادات فلا بد فيها العلم والجهل لا المطابقة والسبب المطابق من العبادة مسند الى العلم وغير المطابق منها صحيح مع العلم
فليتقول ان حكم العلماء بفساد عبادة الجاهل بالحكم العالم بالموضوع في الموارد التي استشهد بها وحكمهم بلزوم تحصيل العلم بالمسألة فيها ليس
عدم العلم بالمسألة بل هو من باب عدم المطابقة وعدم المطابقة متوقف على ان المعاملة الغير المطابقة غير صحيحة **قلنا** الكلام معها ان كان العلم
المسلم من المذكور للمعاملة انما هو في المعاملة التي لا مدخل لها في العبادات بوجه من الوجوه واما في الشرائط المعاملة التي لها مدخلية في العبادات
كما في الموارد التي استشهدنا بها فلا نسلم ان المعتبر مجرد المطابقة ولا مطابقة وعدم العلم يكفي وكيف كان فهل الاصل الشرطية ام الجزئية فنقول
الاقوى اصالة الجزئية لان في مقام الاشتغال يقتضي اتيان المأمور به اليقيني على وجه يقطع معه بالامتثال والقطع بالامتثال انما يحصل اذا اتى
بنفسه بذلك المشكوك على الوجه المباح مع النية بمعنى ان قاعدة الاشتغال يقتضي النية والمباشرة والاتيان على الوجه المباح واذا لزم ذلك الثلثة
كونه جزءا لانه لو كان شرطا لم يلزم هذه الامور **وفيه اولا** ان نفس النية مما اختلف في جزئيتها وشرطيتها كما يشعر به قول الشهيد وهي بالشرط
فاذا كان نفس النية محل النزاع فلا بد لهذا الفاضل من اثبات جزئية النية باصل الاشتغال وحكمه بلزوم الامور الثلثة منها مع ان وجوب النية
للنية يستلزم التسلسل وهو باطل **وثانيا** ان شرط العبادة منها ما هو معلوم انه شرط عبادي كالوضوء ومنها ما هو معلوم انه شرط معاملي كالستر
ما هو مردد بين الامرين ومشكوك **فنقول** ان الشك في شرطيته وجزئيته اما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا عباديا فيشترط فيه الامور الثلثة
من المباشرة والاتيان على الوجه المباح والنية واما يعلم انه لو كان شرطا لكان شرطا معامليا فلا يشترط فيه شيء من الثلثة واما لا يعلم انه على فرض الشرطية
هل هو من شرائط العبادة ام المعاملة ولا يخفى ان التمسك بقاعدة الاشتغال واثبات لزوم الامور الثلثة حتى يثبت الجزئية لا يتم الا فيما علمنا بانه
لو كان شرطا لكان شرطا معامليا لا عباديا واما اذا علمنا بانه لو كان شرطا عباديا فلا يتم لا شتراط الامور الثلثة على التقديرين الشرطية والجزئية وفيما
اذا شك في كونه على فرض الشرطية عبادة او معاملة فغاية ما يحصل من قاعدة الاشتغال كونه شرطا معامليا ولا يلزم من ذلك الجزئية كما لا
وثالثا ان ذلك لا يتم فيما لو ثبت المكلف اعتقادا بمهلة التي بجزء من العبادة فيشك في جزئيته وشرطيته فان اصالة البرائة ح يقتضي الشرطية
ولا لزوم كون لما هو متعلقا به التكليف والاصل عدمه فالحق ان يقال ان الاصل يختلف باختلاف الموارد فقد يكون الاصل الشرطية كما
وقد يكون الاصل الجزئية كما لو ثبت في المثال المذكور اعتقاد المكلف بشرط العبادة فيشك في انه شرط او جزء فهنا الاصل الجزئية لمثبتا
اصل البرائة **ثم اعلم** ان التميز بين الاجزاء والشرائط وبعدها او ان شئت فتلطف في قول المولى للعبيد ركب المعجون الفلاني ولكن استعمل فيه
فعلم انه يتوقف على الاول اليا قوت للمعجون والثاني كون المعجون بالحديد والثالث الرجا المعجون والرابع كونه في الليل الخامس الزمان السادس
كونه من المبغوض لو اجتنب علينا ان نعامل معاملة الاول والثالث والخامس جامعا لها في شرائط وشروطها ما لو ارشد الشارع بالفعل فعلم
انها متوقفة على الركوع والسجود والقبلة وكون المصلي على الزائد فاوجد الحاكم بجزئية الاول وشرطية الاخير **المقام الثاني** فيما لو

فان كان الاشتغال فتعيينه انه ان اريد الاشتغال بالاقل فقد اتى به وامتثل او بالاكثر او الامر النفسى الاصلى فلم يثبت من الادلة والاستصحاب فكذلك او بناء العقلاء فهو غير ثابت او لم يكن على الظن

او لحسن الاحتياط فلا اجابة لها هنا اصل اذا علمنا بالتكليف فى الواقعة اجمالا ودار الامر بين المتباينين وكانت الشبهة موضوعية وكان الجمع محصلا للامتثال قطعا فهل الاصل الاحتياط بالجمع كما لو دار

الامر بين القصر والتمام او الظهر والجمعة مثلا ام البرائة بالتخيير بينهما ان شاء وجهان اما احتمال الفرعية وطرح الامرين وتعيين احدهما بلا معين فبين الفساد واظهر الوجهين وجوب الاحتياط

بالجمع للاستصحاب واصل الشغل وبناء العقلاء ولزوم دفع الضرر المحتمل ولحسن الاحتياط المنجبر هنا بذهاب الاكثر وغير ما ذكر مضافا الى لزوم المخالفة القطعية على الاخير اعنى التخيير من حيث الحكم الواقعى ومن

حيث العمل ايضا ان قلنا بالتخيير الاستمرارى نتايج

الامر بين الاقل والاكثر مع كون الاقل موجبا للامتثال نفسه وان كان الاكثر مطلوبا فى الواقع فهل الاصل بعد العلم الاجمالى بالتكليف فى الواقعة البرائة

او الاحتياط فاعلم ان ههنا مواضع الاول فيما اذا كان الدوران بين الاقل والاكثر هنا ناشيا عن تعارض الدليلين اما صريحا او ما ادى الظهور هنا

البرائة لانتفاء المقتضى للاحتياط ووجود المقتضى للبرائة اما الاول فلان المقتضى للاحتياط انما هو قاعدة الاشتغال فيه انه ان اريد الاشتغال

بالنسبة الى الاقل فالمفروض ان المكلف اتى به وحصل الامتثال وان اريد الاشتغال بالنسبة الى الاكثر او الامر النفسى الاصلى المردد بين الامرين

فالاشتغال ممنوع لاحتمال الغائب مشاركا مع الحاضر ويحتمل كون تكليف الحاضر الاكثر فيكون تكليف الغائب ايضا الاكثر ويحتمل كون تكليف الحاضر

الاقل فيكون الشاك المكلف به فيجرى فيه قاعدة الاشتغال وايضا الشك انما هو فى نفس التكليف اذ نفاه والاصل البقاء لانا نقول لعدم الذى

حصل العلم بكونه امتثالا فهو مكلفا به هو الاقل واما الاكثر فمشكوك فيه فيدفع بالاصل ومشاركة الغائب مع الحاضر حتى فيما ابتلى بالتكليف به معلوما

ولو بالاجمال غير ثابت وانما المقتضى للاحتياط الاستصحاب فلاستصحاب التكليف بالاقل قد حصل واما بالاكثر او الامر النفسى الاصلى فيهما لم يثبت

اولا حتى يستصحب او ان كان المقتضى للاحتياط بناء العقلاء فهو غير ثابت هنا ولم يكن على الخلاف وانما المقتضى للاحتياط الاخبار المذكورة

سابقا فهى ضعيفة لاجابها هنا واما المقتضى للبرائة فهو اكثر الوجوه السابقة من مساعدة الدليل على مطلوبية الزائد واستصحاب عدم

وجوبه ولم يكن الامر دائرا بين الوجود والاستحباب والا فهما معاضدا بالمثل ومن بين ما الاكثر واطلاق الاجماعات المنقولة والرواية العقل وبناء

العقلاء والاخبار والآيات الموضع الثانى فيما لو كان العدد بين الاقل والاكثر ناشيا عن اجمال الدليل كما فى قوله زكوة الفطرة صاع

من الغلات لو كان تفسير الصاع خلافيا ومرددا بين تسعة ارطال او ستة ارطال والاظهر هنا ايضا البرائة لما مر فى الموضع السابق وانما الحكم

بالبرائة ههنا ابوا سهل من هذا الموضع الموضع الثالث فيما لو كان التردد بين الاقل والاكثر ناشيا عن تعارض الدليلين اللذين

يكون مرجعهما فى المآل الى الاقل والاكثر وفى الطرفين المتباينين مع العلم بعدم مدخلية الخصوصية كما فى قوله ان ظاهرت فتصدق بمثقال ذهب

وان ظاهرت فتصدق بمثقال من الفضة مع فرض علمنا بانه لا مدخلية لخصوصية الذهب او الفضة بل يكفى قيمتهما والاظهر هنا ايضا البرائة لما مر

المقام الثالث فيما لو دار الامر فيه بين المتباينين لتعارض الدليلين كالظهر والجمعة يوم الجمعة والاظهر فيه لزوم الاحتياط بالجمع بينهما

لان طرح الدليلين خلاف الاجماع وطريقة اهل العقول والرجوع الى الفرعية ايضا فاسد لان من يقول بها على فرض وجود القول بها فانما

يسلم ان المكلف به هو الامر الواقعى لكنه يقول انه مهمل وسيلة لتعيين الواقع وهى الفرعية ولا بد ان يقول بوجود الفرعية وجوبا شرعيا بمعنى

المكلف لو اراد الاقتصار على احدهما لزم عليه الفرعية لا وجوبا بنفسها بان يكون اثما فى ترك الفرعية فهذا ما عرفنا انه يسلم الاشتغال بالواقع فلا بد

الاحتياط لقاعدة الاشتغال ما لم يرد دليل وارد فى الفرعية خلاف الاصل محتاج الى دليل يدل عليها وهو يدعى وجود ذلك الدليل ونحن

ننكره ونقول ان الدليل على الفرعية انما ورد فى قطعة الغنم فيه اولا اختصاصها بالموضوعات لا الاحكام وثانيا انها خاصة بمورد

الغنم لا عموم فيها والتعدى يحتاج الى الدليل وانما الدليل قوله الفرعية لكل امر مشكل فيه اولا انه لا اشكال هنا للزوم الاحتياط فيه وثانيا

انها منصرفة الى الموضوعات وثالثا انها ضعيفة لا جابر لها فانحصر الامر فى الاحتياط بالجمع او البرائة بالتخيير بينهما لكن الاول متعين هنا لوجوه

الاول اصالة الاشتغال فان قلت ان الاشتغال انكان بالنسبة الى الامر النفسى الاصلى فهو ممنوع لعدم الدليل عليه وانما يجب اللطف فيه

ان القدر المتيقن موجود وهو لزوم الاتيان باحدهما والزائد الاصل عدمه قلنا اولا ان التكليف بالواقع ثابت هنا لقاعدة الاشتراك

مع الحاضر الثابتة فى صورة كون المكلف به معلوما بالاجمال كما انا سلمنا ان قاعدة الاشتغال فى مثل المقام غير ما لم يكن معلوما بالتفصيل

ثابتة لكن نفيها ايضا غير ثابتة فيحتاج كون المكلف به الواحد المعين نفس الامر المقتضى للزوم الاحتياط ويحتمل ان يكون المكلف به الواحد المبهم

الكلى المقتضى للتخيير فيجرى قاعدة الاشتغال ويتم المطلوب سلمنا عدم جريان قاعدة الاشتغال لكن نقول بعد الاحتمالين المذكورين فى المكلف به

انكان الاول فالمطلوب ثابت وانكان الثانى فهو مستلزم لاعتقاد كون الشئ فى الظاهر مع القطع بعدم وجوبه فى الواقع لانه انما امر به الواقعى هو واحد معين

فيهما لا الواحد الكلى فهذا مخالفة قطعية بحسب الاعتقاد ومستلزم للمخالفة القطعية بحسب العمل ايضا اذا اتى باحدهما فى جمعة وبالاخر فى اخرى

واما على الاحتياط فلا يلزم شئ من المخالفتين القطعيتين الا ان يقول الخصم بالتخيير البدوى فيندفع المخالفة الثانية اعنى المخالفة فى مقام

العمل لكن يرد عليه ح المخالفة الاولى مضافا الى انه خلاف الظاهر من التخيير وانه مستلزم لكون المامور به واحدا معينا فى الواقع فتقتضى الاشتغال

الاحتياط ويتم المطلوب ولا يكون معنى للتخيير لانه عند التخيير عدم امكان الاحتياط وهو هنا ممكن الا ان يدعى عدم امكان الاحتياط هنا لانه مستلزم

للعسر الموجب للاختلال الغير ملاحظة وجوب الاحتياط فى المقام السابق اعنى ما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر كما مر فيحصل من الهيئة التركيبية

العسر والحرج لكن يدفعه ان ذلك فرع كثرة الشبهات وهى غير كثيرة على من يدعى فتح باب العلم او سد مع حجية الظن كما هو المختار الا عسر مع

استصحاب الحال الغير بر مواضع ولو اورد الخصم لو ورد على قاعدة الاشتغال فالجواب ما مر الثالث حكم القوة العاقلة بالتحرز عن الضرر المحتمل

فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر من جهة تعارض الدليلين

حكم القوة العاقلة بالتحرز عن الضرر المحتمل

المقتضى

واما نحن فلا نقول بوجوبهما معاً اصالة بل بوجوب الواحد المجمل الواقعي المستلزم للجمع من باب المقدمة ولو لم يتمكن المكلف الا من احد الفردين في تمام الوقت فعلى المختار لا شيء عليه للبرائة وعلى البرائة الى
ما لم يمكن ولو تمسك الخصم باخبار البرائة او اخبار التخيير في تعارض النصين فالجواب عنهما ظاهر مما حققناه ولا فرق فيما ذكرنا بين حصول الشبهة من تعارض الدليلين او اجمال الدليل فتأمل

فيبطل القول بالتخيير في المقام

المقتضي للاحتياط في المقام بالجمع بين الامرين الرابع بناء اهل العقول الخامس الاخبار الدالة على لزوم الاحتياط المنجبرة ببناء العقلاء والقول بها
بل بناء الاكثر فلا يضر ضعفها **فان قلت** ان مقتضى اصالة البرائة عدم الدليل وشمولها عدم الوجود دعوى العقل والاجماعات المنقولة وبناء
العقلاء والقوة العاقلة والآيات والاخبار البرائة والتخيير **قلنا** اما الاولى فهما معارضان بالمثل **واما الثالث** ففيه ما عرفت من نهاية
العقل الى الاحتياط بل قد عرفت ان الاحتياط مما يعترف من لم يقل به في دوران الامر بين الاقل والاكثر والاجماعات المنقولة لا تنصرف الى مثل هذا وبناء العقلاء
وعلى الاحتياط **اقول** لا تتخلف حكم القوة العاقلة عن حكم العقلاء ايضاً واما الاخبار والآيات فلا بالقلب بحيث اذ كما للخصم ان يقول ان الواحد
المعين لنفس الامر مما لم يرد به امر معلوم وهو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم يمكن لنا ان نقول ان الامر الواحد الكلي
عالم ورد به امر معلوم وهو مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ومطلق فيما هو مجهول به فهو جواب لنا **وثانيا** بان الايات والاخبار مقتضيها
نفي التكليف عن كل من المتباينين لان شيئاً منهما لم يعلم بورود الامر به وهو محجوب عن العباد فلا بد من نفي التكليف عن كل من المتباينين بمقتضى
ظواهر الايات والاخبار وهو خلاف الاجماع فلا بد من تخصيصهما بما ورد في المقام ومعه لا يبقى دلالة **فان قلت** كما يمكن تخصيصهما بالنوع
الموضوع راساً عن تحتهما كذلك يمكن التقييد فيهما بالقول بان كل شيء مطلق على سبيل الاطلاق اعم من ان يكون مع البدل او بعينه الا الشيء
الذي نحن بصدده كالظهر مثلاً فانه مطلق ويجوز تركه لكن مع البدل وهو الجمعة وبالعكس لا ان يبقى الفقيهان لعدم التخصيص لا يوجب لخروج
الموضوع راساً بل الخروج بعض احواله فيتم المطلوب **قلنا** هيهنا امور الظهر والجمعة واحدهما المبهم واحدهما المجمل ونترك الكل والاخر مقتضى
دليل البرائة لكنه خلاف الاجماع فلا بد اما من الحمل والتخصيص بالواحد المبهم او من الحمل والتخصيص بالواحد المجمل ولو لم يكن الاخير راجح المقتضي
للاحتياط لم يكن للاول رجحان فيصير مجملاً ويسقط الاستدلال لحصول التخصيص بالمجمل في المقام الموجب لعدم حجيته **وثالثاً** ان تلك الاخبار
من الايات والاخبار معارضة باخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد بما مر سلمنا التساوي والتساقط فيبقى عدم الاشتغال سليماً عن المعارض **فان**
قلت مقتضى الاخبار العلاجية التخيير فيما تعارض فيه النصان **قلنا اولاً** نمنع اختصاصها بما نحن فيه وسيما وان مورد بعضها هو تعارض
احدهما بالامر والاخر بالنهي وما نحن فيه ليس كذلك **وثانياً** ان الظاهر من التخيير في تلك الاخبار التخيير الابتدائي وهو فيما نحن فيه خلاف الاجماع فلا بد من
صرفها عن ظاهرها بالحمل على التخيير الاستمراري حتى ينطبق بالمقام وهو مع انه خلاف الظاهر لا دليل عليه مستلزم للمخالفة القطعية في مقام
العمل اذ اتى في كل جمعة مثلاً بواحد منهما **وثالثاً** انه لا يحصل من تلك الاخبار الوصف للاختلاف بينها لان مفاد بعضها التخيير وبعضها
الوقف وبعضها الاحتياط فلا يحصل منها الظن فلا يكون حجة **ورابعاً** انها معارضة مع اخبار الاحتياط وهي اقوى للاعتضاد بما المذكور سابقاً
بالامور المذكورة **وخامساً** سلمنا التساوي والتساقط فيبقى عدم الاشتغال سليماً عن المعارض ثم بعد ما عرفت ان الحق هو لزوم الاحتياط
والجمع هنا فهل التارك لاحد الامرين يستحق العقاب مطلقاً او يتوقف استحقاق العقاب على كشف ان المتروك كان هو الواجب الواقعي المعين
الامري والافلا عقاب ويظهر الثمرة في الفسق والعدالة كما مر في بحث مقدمة الواجب الاظهر الاول لما مر في مقدمة الواجب من استحقاق العقاب
على ترك المقدمة وان كان ترك الحكم بالاحتياط وهو هنا حاصل بترك احد المحتملين اي احد الامرين ولانه خالف قوله م الا تنقض اليقين الا بيقين
اليقين بغير اليقين المخالف للنهي ثم ولانه خالف الامر بالاحتياط فهو اثم ثم ان ما ذكرنا من لزوم الاحتياط انما هو اذا كان المكلف متمكناً عن كل من
الامرين من اول الوقت الى اخره اولى ان ينقضي زماناً تمكن من الاتيان ثم طرء عدم الامكان من احدهما فيجب عليه الاتيان بالممكن منهما ولما اذا لم يتمكن
من احدهما من اول الوقت مثلاً فلا يجب عليه شيء حتى الفرد الممكن وذلك لرجوع الشك الى التكليف لعدم الاحتياط لكون المكلف به الواحد
المجمل المعين في نفس الامر وكان الفرد الغير الممكن فيه هو ذلك الواحد فلا يكون مكلفاً في الواقع لعدم القدرة عليه فاذا كان الشك في التكليف فيرجع الى
البرائة ثم ان ما مر انما هو حكم تعارض الدليلين الراجعين الى المتباينين ظاهراً واما اذا كان التعدد بين المتباينين ناشئاً عن اجمال الدليل المجمل من
المتعارضين الراجعين الى المتباينين ظاهراً والى الاقل والاكثر واما الاستواء كما سمع لقطع ما يخليه الخصوصية او مع عدم القطع بعد المراجعة فالحكم
ايضاً هو الاحتياط الماذكر ثم حاد ثم الكلام الى هنا انما كان في المجمل العرضي المراد واما المجمل العرضي المسبب الى الشبهة الوجوبية مع العلم الاجمالي بالتكليف
فالكلام فيه يقع ايضاً في مقامين **المقام الاول** فيما دار الامر فيه بين الاقل والاكثر وذلك سببه ثم تارة يناط الى اي يحصل الامتثال بالاقل
اصلاً لو كان المطلوب في الواقع الاكثر فلا ريب في الحكم فيه الاحتياط لكن لم يجعله لنا مثالاً لان الشبهة في الشبهة العرضية المصداقية واما اسفل
اي يحصل الامتثال بما اتى به من المصداق وان كان الواجب في الواقع الاكثر كالواشتبه الفائت في عدد معين والدين كذلك واما اتمام النزاع
باشتباه الخروج مثل الزوال والظهر والجمعة فلا ربط له بالمقام لان الامر فيها دائر بين الواجب والحرام ومحل الكلام ما دار الامر فيه بين الواجب
وغير الحرام وكيف كان الا اظهر في المقام ان يقال ان المحتملات ثلاثة **الاول** لزوم الاحتياط والاتيان بما يحصل معه اليقين بالبرائة **الثاني** البرائة الا اذا ثبت
بالنحو المذكور وما لم يحصل الظن بالبرائة وبعد حصول الظن بالبرائة يجب على الظن **الثالث** الرجوع الى البرائة الا بالاتيان على ما يتيقن باشتغاله

فيما اذا دار الامر بين الاقل والاكثر

اصل اذا علمنا بالتكليف اجمالا ودار الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين في الشبهة المصداقية كما لو علم ان عليه فوائت لا يعلم مقدارها فهل يرجع الى الفرض كتبها او علية دين لا يعلم مقداره فهل يرجع الى القرعة او الى الشغل فيلحق بالمشكوك الى ان يعلم البرائة او يظن بها ان قلنا بحجية الظن في الموضوع الصرف او الى البرائة فيلحق بالمتيقن لا بالمشكوك مطلقا او ما لم يظن بالاشتغال او يفصل بين الشك البدوي والطاري وجوه بيت رح

في دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين في الشبهة المصداقية

الذمة به لا غير الرابع الى الرجوع الى البرائة في نفي الزائد الا اذا حصل الظن بالاشتغال به بناء على حجية الظن في الموضوع الصرف الخامس ما يحكى عن صاحب الرياض في الشك البدوي بالحكم بالبرائة وفي الشك الطاري على الاحتياط للاستصحاب وهذا الكلام يحتمل احتمالات ثلاثة احدها الزام الاحتياط في الشك الطاري ما لم يحصل القطع بالبرائة وكذا في الشك البدوي البرائة ما لم يحصل القطع بالاشتغال وثانيها اعتبار الظن في المقامين في ظن بما كانت الاولى فيه على لزوم الاحتياط او الظن بالخلاف كان في الثاني فيه على جواز العمل بالبرائة وثالثها اعتبار الظن في الشك الطاري لا البدوي وربما بالعكس السادس القرعة اذا عرفت ذلك فنقول يمكن الحكم بالاحتياط الى زمان تيقن البرائة اعني الاحتمال الاول لوجوه الاول ان الالفاظ اسامي للامور النفس الامرية ومنصرفة اليها ايضا عند الاطلاق فيكون مقتضى قوله ع اقض ما فات واد الدين وجوب قضاء الفائت النفس الامرية وان لم يكن معلوما وكذا الدين الواقعي وان كان مجهولا ولازم ذلك لزوم الاحتياط حتى في الشك البدوي للقضاء والدين لكن خرج بالاجماع وبقي صورة الشك في المقدار مندرجا تحت الكلام فنقول ان التكليف بنفس الامر في القضاء والدين ثابت وبعد الاتيان بالاقل نشك في صورة سقوط الامر والاصل بقاؤه فيكون المستصحب هو الامر النفس الامري المردد بين الاقل والاكثر لا خصوص الامر بالاقل او الاكثر هذا مضافا الى قاعدة الاشتغال لان الاشتغال ثابت والمكلف به مشتبه فلا بد من تحصيل اليقين بالبرائة وان قلت بما قلت في السابق من ان الاشتغال بالنسبة الى الاقل والاكثر والامر المردد فقد مر جوابا عنه مضافا الى ان تارك الاكثر وان اتى بالاقل تارك للذي للمقدمة حكما فهو مستحق للعقاب فالدليل الاول وهو الاستصحاب مؤيد بهذين الامرين اللذين كل منهما متمم للمقصود بعد الفرض المذكور فان قلت ما ذكرت من انصراف الالفاظ الى الامور النفس الامرية ينافي ما قلت سابقا من انصرافها الى المعلوم في رد من قال بعدم حجية خبر مجهول الحال لعموم قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا بناء على ان الفاسق اسم للفاسق النفس الامري فلا بد من الفحص عن خبر مجهول الحال لاحتمال فسقه في نفس الامر فقد اجبت عنه سابقا بان الفاسق منصرف الى المعلوم الفسق فلا يتم الدليل فهذا الجواب ينافي كلامك هيهنا بالانصراف الى نفس الامر قلنا ان المعلوم اما اجمالي او تفصيلي والذي ندعيه هناك من الانصراف الى نفس الامر انما هو بالنسبة الى المعلوم بالتفصيل بمعنى انه لا يحتاج الى العلم التفصيلي في الانصراف بل يكفي العلم الاجمالي فيه مثل ما نحن فيه كقوله مثلا اقض ما فات كما فات وادّ الدين اذا علمنا بفوات بعضه واشتغال الذمة ببعض في الجملة وان لم يعلم المقدار فلا بد من الاتيان بنفس الامر بعد تحقق العلم الاجمالي ولا يشترط العلم التفصيلي والذي منعنا في السابق انما هو على اشتراط العلم اصلا حتى اجمالا بمعنى انه يجب الاتيان بنفس الامر وان لم يكن علم اجمالي بالاشتغال كما لو شك بدوا في فوات فريضة وجبت او دين علم اجمالي بتحققها في الجملة فهنا نقول لا ينصرف اللفظ الى نفس الامر بل لا بد من العلم ولو اجمالا فلا يجب الفحص عن خبر مجهول الحال اذا لم يعلم حتى اجمالا لوجود الفاسق بين المخبرين لكنا بناء اصل العقلاء فلو قال المولى لعبده اسكن داري في شهر رجب فسكنها العبد الى يوم التاسع والعشرين فشك في يوم الآتي من هذا الشهر ام لا لكان بنائه على الاحتياط وكان ملتزما به والفرق بين هذين الدليلين وسابقيه ان هذا انتقال من اللازم الى الملزوم فيكشف بنائهم عن ان المراد الاتيان بالامر النفس الامري واما الدليل الاول فهو تمسك بنفس الملزوم اولا فان قلت لعل بنائهم على ما ذكرت من الاحتياط في المثال المذكور ولعله لاجل استصحاب عدم دخول الشهر الآتي لا لاجل الاحتياط قلنا لا معنى للتمسك بالاستصحاب في الزمانيات بمعنى اجزاء الزمان وان اشتهر بينهم اجراء الاستصحاب فيها كتمسكهم باستصحاب النهار في صورة الشك في دخول زمان الافطار وباستصحاب الليل عند الشك في طلوع الفجر ونحو ذلك لان المستصحب انما هو الاجزاء السابقة على زمان الشك عند دخول وقت الفجر مثلا لكان الاول فحين ان الجزء السابق من الزمان قد انعدم بعد ان الاحتمال لانه غير قار الذات وان كان التالف ان الشك في الحادث لا ما انقطع في الآن المشكوك فيه بتحقق زمان لكن لا نعلم انه من اليوم او من الليل ثم الثالث الاجماع الاحتياط المنجبر ضعفها ببناء العقلاء ولقوة العاقلة بل وعمل الاصحاب فان قلت ان لازم ما اخترته هنا من لزوم الاحتياط هو ان نحتاط فيما قلت في قال المولى لعبده اكرم العلماء فصار عشرون منهم معلوما بالتفصيل للعبد وشك في الباقي انه عالم ام لا فيلزم عليه الاحتياط هنا باكرام من احتمل كونه عالما مع ان بناء العقلاء على اصل البرائة في الباقي المشكوك لرجوع الشك الى الشك في التكليف قلنا فرق بين ما نحن فيه وبين هذا المثال ولا يلزم من الاحتياط فيما نحن فيه الاحتياط فيما ذكرت من المثال ووجه الفرق ان التكليف في قولنا اكرم العلماء متعدد بحسبهم في العرف فاكرام كل عالم تكليف فيكون الشك في الزائد شكا في التكليف الصرف فيرجع الى البرائة واما فيما نحن فيه فلم يتحقق لا متعدد فان المتبادر من قوله ادّ الدين واقض ما فات ليس الا تكليف واحد شيء الذي هو الدين النفس الامري الفائت والواقعي فالشك في المكلف به فلا بد من الاحتياط الا ان يقال ان الشك في زيادة الدين والفائت ايضا يرجع الى الشك في زيادة الحادث وعدمها ولا ريب ان الاصل عدمها لانا نقول ان الشك في الفائت شك في انه اتى بالفريضة في وقتها ام لا ولا ريب ان الاصل عدم الاتيان بها فالاصل الفوات فان ظاهر حال المسلم ان لا يفوت في الفريضة في الوقت قلنا نعم لكن ح يعارض الاصل والظاهر والاصل مقدم على الظاهر مضافا الى ان كلامنا في مثل الدين غير صحيح على اطلاقه ايضا وصورتهم فيما شك في العدد الاستقراضي مع اتحاده او قلته وكثرته بان لا يعلم انه استقرض عشر مرات او عشرين مرة واما اذا علم انه استقرض مرة ولا يعلم كم القرض في هذه المرة فلا يعلم انه كان درهما او دينارا ولكن هذا التحقيق الذي بعينه الذي

فيه تحقيق وتدقيق

ولا يصح انه لا شك في الرجوع الى البراءة مطلقا في مثل ما لو استقرض من زيد دينارا في الوقت المعلوم ثم شك انه استقرض منه دينارا آخر في وقت آخر ام لا وفي وجوب الاحتياط اذا علم بانه كان مديونا لزيد بعشرة وادى بعضا ولا يدري مقداره للاستصحاب واما في مثل ما لو استقرض من زيد مبلغا في عقد واحد لا يدري مقداره وهو محفوظ في دفتره من امثلة ما نحن فيه فالاظهر البراءة مطلقا لان الاقل والاكثر موضوعان متغايران في نفس الامر لكنها لا تنصرف الى المشكوك البدوي فتأمل

[illegible]

بالبراءة على الاطلاق من جهة القاعدة في مقامنا هذا وان الوجوه الثلثة للاحتياط لا تتم نعم قد يقتضي المرجع الخارجي خصوص مقام الحكم بالبراءة او
قلنا ان القاعدة الاحتياط وقد يقتضي المرجع الخارجي في خصوص المقام الاحتياط **وان قلنا** بالبراءة من جهة القاعدة في تمثيل او بعض الامثلة بخصوص
المقامات الموجود فيها الدليل الخاص على البراءة او الاحتياط ثم شرع في بيان ان القاعدة هي البراءة ثم فنقول اما المقام الذي يحكم فيه بالبراءة للمرجع الخارجي فكما لو علم
بانه استقرض من زيد اول الشهر كذا وشك في انه هل استقرض منه وسط الشهر ايضا كذا ام لا فنقول لنا اصالة عدم الاستقراض ثانيا واصالة عدم اشتغال الذمة الى المستقرض
على فرض الاستقراض يقتضيان الاقتصار بالاقل واما المقام الذي يحكم بالاحتياط للمرجع الخارجي فكما اذا علم بالبراءة فعندئذ كما لو شك ان الفائت منه اربع
فرائض او خمسة **فنقول** يجب عليه اتيان الزائد المشكوك فيه للاصلين الاول لبن اصالة عدم الاتيان به فيكون المشكوك فيه فائتا بحكم الاصل وكلما كان
فائتا وجب الاتيان به لقوله اقض ما فات ولا يمكن ان يقال ان القضاء انما يجب بقولنا هذا فائت اذ ثبت بالاصل فلا دليل على قضائه وذلك لان موضوعه الاصل
موضوع يترتب عليه الاحكام ومن جملة الاحكام لزوم القضاء **الثاني** استصحاب الامر المتعلق بالمشكوك فيه وفيه متصورة بقاء الامر بعد مضي الوقت وبقاء ان المكلف
ما اتى بالمأمور به حتى يرتفع الامر بالاستصحاب **فان قلت** لا معنى لاستصحاب الامر لان الامر الاول تعلق بطبيعة الصلوة بها في الوقت الخاص فلما انقضى الوقت
انتفى بانتفاء القيد فيقتضي في نفي الامر بعينه استصحاب نعم لو قلنا بان قوله صل من اول الشمس الى الغروب يدل على تعدد المطلوب ثم الاستصحاب لكنه خلاف
وخلاف التحقيق **قلنا اولا** ان الامر بالقضاء وباتيان الطبيعة خارج الوقت يكشف عن كون الطبيعة من حيث هي مطلوبة بعد خروج الوقت فنقول
الطبيعة المطلقة الثابتة مطلوبة بها في اول الزمان الى الغروب لا يخ اما ان يكون مطلوبيتها في الزمان السابق على ذلك الزمان هو الجزء الاخير من اليوم ايضا
يكون كذلك فكان الاول ثبت تعدد المطلوب والثاني لزم بعد الا موجب في حق العالم بالفوات **وثانيا** انا لو اغمضنا عن ذلك يحصل من الزوال الى الغروب مثلا
وقوله اقض ما فات الى الغروب فيه موجب تعدد المطلوب قطعا فكان الامر بالقضاء كاشفا عن مطلوبية الطبيعة من حيث هي في كل وقت بعد دخول اول الوقت ولكن
نرجع الى المولى من اهل العرف بقول العبد اشتر اليوم منا اللحم فلم يشتر ثم بعد خروج الوقت امره بالاشتراء ايضا يحصل الكشف للعبد ان اللحم
انما كان اتيان الطبيعة ولكن كان الامر والنهي المصلحة لغرض غير مصلحة نفس الطبيعة **فان قلت** لا نم فهم العرف كان ملزم يحتمل كون الامر الثاني من المولى
بالاشتراء الثاني لتجدد المصلحة ولا دليل على نفي هذا الاحتمال **قلنا** نعم لكن ذلك الاحتمال لا يجري في حق العالم بالعواقب وانما يمكن في حق غيره فتأمل
وثالثا انه لا يجب ان الامر بالقضاء امر امتثال مقيد بالصفة الحسنة المقتضية لتعلق الامر بها بعد الوقت فنقول ان ذلك الماهية المطلقة
اما كانت متصفة بتلك الصفة بخصوصها في الوقت ايضا ام لا فان كان الاول مطلوب ثابتة مطلوبية الطبيعة المطلقة في الزمان السابق وان كان
الثاني لزم تبدل صفة الطبيعة وخلاف الاصل **فان قلت** ان الاصلين المذكورين لو تم لزم الاحتياط في الشك في وجوب القضاء
في الذمة وان لم يكن في البين مطلوب العنوان اصلا لجريانهما هنا ايضا وانت لا تقول به قلت **قلنا** مقتضى الاصلين ذلك لكنه خرج منه الشك
بالاجماع ثم اعلم ان الاصلين المذكورين انما هما اصالة عدم الاتيان بالمشكوك واستصحاب بقاء الامر انما يجريان في الشك في وجوب القضاء في الذمة اذا كان
شكه في تعلق الامر مسببا عن احتمال عدم الاتيان بالفريضة في الوقت واما اذا كان في الفريضة في الوقت ولكن يحتمل عدم الاتيان بها
على الوجه الشرعي فيجب ايضا لما ثبت الاصل **الثاني** اعني استصحاب الامر واما الاصل الاول فلا يجري ثم ان من جملة الامثلة على لزوم الاحتياط
بالدليل الخارجي صوم يوم شك انه من رمضان او اول شوال فهنا الفرع على السؤال الذي ان العبد لو شك في ذلك بعد قول المولى له اسكن في الدار
تمام شهر رمضان لكان بناء على السكون في اليوم المشكوك فيه لعدم المرجح بناء تمام هو الشاعد عدم دخول الشهر الآتي وما قلنا من عدم جريان
الاستصحاب في امثال تلك المقامات فهو خلاف الانصاف وخلاف طريقة اهل العقول فيتم استصحاب عدم دخول الشهر الآتي واستصحاب عدم دخول الليل
اذا شك في وقت الافطار واستصحاب عدم طلوع الفجر اذا شك في الصبح لكنهم قد يعبرون عن الاستصحابين الاخيرين بالاستصحاب الوجودي ومرادهم استصحاب
اليوم والليل وهو كما ترى فان الاستصحاب الوجودي وهو موضوعية ذلك المستصحب ولا بد ان يكون مرادهم ما ذكرنا من استصحاب العدم وكيف كان
فالاستصحاب صحيح للقول بان الشك في الحادث خلط بل الشك في الكل انما هو في الحد فيه ما اتيان الشهر فلان تمام الشهر في مسببه العرضية للرجوع الى
عشرة الاصل الآخر تمام صيرورة الى الملك اما النهار فلان اجزاء الزمان وان كان مقدرة بالذات الا انها متى يحكي بحصول او جدها الا بحلول الثانية منه الا بعد
الجزء الاول فلبثه يقول لطلوع ما خوذ الحادث فيقتضي عدم كون الجزء المشكوك فيه اول جزء الليل لانه اوتي اوتي الجزء من الليل لكان اللازم حصول الحادث
المقطوع الحدوث بما اذا والحال انه جزء من النهار فمن اللازم لثبوت حكمه الحادث لا ريب انما هو الحادث فيقتضي عدم ملكه الليل وكلمة النهار اذا
عرفت ذلك فلترجع الى بيان ان القاعدة من حيث مع قطع النظر عن الامور الخارجية هي البراءة فنقول لا تقتضي الاحتياط هنا الا ما مر من الوجوه الثلثة
وهو غير تامة اما الاول فلانا نقول ان قوله اقض ما فات انما يتحقق لنا من نحو ما يحتمل بحسب انتهاء الفرض المعلوم **الاول** انه عين طلب
نفس القائت المحتمل ما لم يكن انما كان علمنا بالفوات ثم لا وعلى هذا يكون تخرج صورة الشك النفي وهذا الا ان تقول من ان النهي يشمل الرواية
بالملاك انها مما نحن فيه بل صدق الامر من الاقل والاكثر في الشبهة المحصورة المستقلة فيجب الاحتياط **الثاني** ان الشك في المكلف والعلم التفصيلي

[illegible]

واما مضمر منها المعلوم بالتفصيل او بالاجمال وما نحن فيه معلوم في الجملة لا معلوما اجمالا او المعلوم في الجملة ينحل الى معلوم تفصيلي ومشكوك تفصيلي فيعمل في كل على مقتضاه وليس الاحتياط ما يعتمد عليه اقول لا نزعة بعد ارتفاع الشبهة بالاصل والظن في الموضوع الصرف ليس بحجة اصلا اذا دار الامر بين المتباينين بعد العلم الاجمالي في الشبهة المصداقية وكان الشك في المكلف به نفسيا كما لو علم الفائتة بين كونها صبحا ام ظهرا او غيرها كاشتباه جهة القبلة فطرح الامرين وارتكاب المخالفة القطعية مخالف للاجماع ولا نصرف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا الاحكام العرفية والشرعية لا دليل عليها في مثل المقام والتخيير بين المشتبهين يحتاج الى بناء العقلاء واخبار الاحتياط وما من الاخبار ان المعلوم ولو اجمالا او التمسك باخبار البراءة مدفوع بالقلب بالتخصيص بالمجمل نحو ما يجري في المراد في مثل الظهر والجمعة وبمعارضة اخبار الاحتياط ولزوم الجمع على نهج وحدة العقاب

بناء على ما مر في مقدمة الواجب

قضاء لا غير وعلى هذا لا يجب القضاء في الفائت المعلوم اجمالا المردد بين صلوات مثلا الثالث الامر المعلوم ولو اجمالا لا يكون الملغى اقصى ما علمت فوائته ولو اجمالا او لا لزم ذلك وجوب القضاء فيما علم بفوات فريضة وشك في الزائد مثلا نحن فيه فلا يجب الزائد الرابع ان الامر المعلوم في الجملة من الفائت يجب اتيانه فمعناه يجب الاتيان بالفائت النفس الامرية ان كنت عالما بالفوات في الجملة فيخرج الشكوك البدوية ويندرج في الرواية المعلوم التفصيلي والاجمالي ومقامنا هذا ايضا فيجب الاحتياط متى علم الفوات في الجملة وبالاجمال على الاحتمال الاول والاخير يجب الاحتياط فيما نحن فيه بالاتيان بالاكثر وعلى الاحتمال الثاني والثالث لا يجب فيما نحن فيه الاحتياط فلا بد من تحقيق ان ايا من المحتملات مفهوم من الرواية وعن هما عرفت ان الاظهر هو الاحتمال الثالث بحسب فهم العرف ولو سلمنا عدم الظهور في ذلك فلا يتم الظهور في غيره ايضا فتصير مجملة ويسقط الاستدلال بها ويرجع الى الاصل وهو البراءة بالنسبة الى ما زاد عن الفائت المتيقن فان قلت بعد تسليم عدم الظهور في الثالث والشك فيما هو المراد من الرواية لا مناص عن الاحتياط الدائر بين ان الامر بين كون المطلق متواطيا او مشككا والاصل التواطي بالنسبة الى جميع افراده ولا نم ذلك التخصيص اما حجية الاصل في الالفاظ مدارها حصول الوصف ولا دليل على حجيتها فيهما من باب التعبد الا ان الدليل ان كان هو العقل فهو ساكت عن هذا البناء وان كان السيرة اعني اخبار الاستصحاب فهي غير منصرفة الى الالفاظ وان كان الاجماع فهو غير ثابت وان كان العقل فهو ساكت وان كان بناء العقلاء فغير معلوم فلا دليل على الحجية من باب السببية المحضة بالوصف فهو غير حاصل هنا واما الثاني اعني بناء العقلاء فلان بناءهم في المثال المفروض وان كان على اتيان الزائد المشكوك ولكن لعل ذلك لا لاجل الاحتياط من حيث هو بل من باب خصوصية الشهر او لاستصحاب عدم دخول الشهر الآتي واذا احتمل كون الاتيان بالزائد لغير جهة الاحتياط ما تم الدليل بل يكون ذلك اعم من المدعى وهو لزوم الاحتياط من حيث هو احتياط واما الثالث اعني الاخبار فهي ضعيفة لا جابر لها في المقام لعدم ثبوت الشهرة وبناء العقلاء هنا على الاحتياط حتى يجبر ضعف الاخبار بهما فظهر ان المقتضي للاحتياط مفقود واما المقتضي للبراءة فهو الاخبار والايات النافية للتكليف عند عدم العلم فمقول الزائد المشكوك فيه ما لم يعلم بوجوبه الامر فيه وكلما كان كذلك فهو مطلق فان قلت ان تلك الايات والاخبار منصرفة الى ما هو شأن الشارع بيانه ولا ريب ان مسئلتنا هذه من الموضوعات وليس شأن الشارع بيانها قلنا لا مانع في خصوص موضوع حتى يقتضي بناء الموضوعي الذي من شأن الشارع بل الكلام انما هو في الكلي بجميع افراده واما الامر بين الاقل والاكثر في الشبهة المصداقية فهل الحكم فيه البراءة او الاحتياط ولا ريب ان بيان هذا الكلي من شأن الشارع فينصرف اليه الاخبار والايات ومن جملة المقتضي للبراءة ايضا البرهان العقلي السابق من ان المكلف بالزائد ما لم يعاقب تركه لم لا ان كان الثالث فهو المطلوب وان كان الاول فاستحقاق العقاب اما ان يكون مستندا الى ترك الفعل او الى ترك الاحتياط او الى عدم دفع الضرر المحتمل الى آخر ما مر فانك عرفت في صدر المقال ان الاحتمالات ستة الاول الاحتياط مطلقا الثاني الاحتياط مقيدا بعدم الظن بالبراءة الثالث البراءة مطلقا الرابع البراءة مقيدا بعدم الظن بالبراءة لاشتغال الخامس التفصيل بين الشك البدوي والطارئ السادس الفرق وعلمت ان الحق هو الاحتمال الثالث لنفي البرهان اما الاول فلعدم المقتضي للاحتياط مضافا الى انه لو سلم وجود المقتضي للاحتياط فرفع اليد عنه للظن بالبراءة فرع حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف الحق واما الرابع فلانه مبني ايضا على حجية الظن في الموضوع الصرف وهو خلاف التحقيق كما عرفت واما الخامس فلانه مبني ايضا على حجية الظن في الموضوع الصرف وان دار في الشك البدوي من العمل بالبراءة لكن نحالف في الشك الطاري لليقين في محله وان كان استحقاق التكليف بالنسبة الى الامر المعلوم في السابق المشتبه في الحال صحيح لكن بناء العقلاء على عدم هذا التفصيل بل بناؤهم اما على الاحتياط في البدوي والطاري معا او على البراءة كذلك واما السادس فلعدم دليل معتبر عليه المقام **الثاني** فيما دار الامر فيه بين المتباينين في الشبهة المصداقية وتحرير الكلام فيه يقع في موضعين الاول فيما كان الشك في المكلف به سواء كان المكلف به المشتبه نفسيا كما لو دار الامر في الفائتة بين كونها ظهرا او صبحا او غيرها كاشتباه القبلة والاظهر في المقامين اعني النفسي والغيري معا لزوم الاحتياط اما في النفسي فلانا اذا طرحنا الاحتمالين معا ولم نأت بشيء من المشتبهين بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم بالتفصيل فهو مخالف للاجماع مضافا الى ما عرفت من ان اللفظ منصرف الى المعلوم اعم من العلم الاجمالي كما نحن فيه ومن التفصيلي وان رجعنا الى القرعة لخبر وطيعة الغنم او الخبر المشهور فقد عرفت فساد دليل القرعة وتقدم الجواب مفصلا فان الخبر الاول مختص بمورده والتعدي يحتاج الى الدليل سلمنا لكنه في الشبهة التحريمية ومحل الكلام الشبهة الوجوبية سلمنا لكنه ضعيف واما الثاني فهو ايضا ضعيف وان قلنا بالتخيير بين المشتبهين فهو فرع عدم وجود المقتضي للاحتياط او وجود المانع عنه وكلاهما مفقود لان المقتضي للاحتياط عرفته سابقا من التبادر العرفي وبناء العقلاء واخبار الاحتياط وليس الا الايات والاخبار النافية للتكليف لكن قد عرفت فسادها بالنقض اولا وتخصيصها بالمجمل ثانيا ومعارضتها لاخبار الاحتياط ثالثا وان قلنا بلزوم الجمع بين المشتبهين لكن على نهج اتحاد العقاب بان لا يكون في اتيان احدهما واتيان الآخر عقاب اذا كان الملاقي به الواجب الواقعي فهو ايضا فاسد لما عرفت في بحث مقدمة الواجب من ان الترك الحكمي كالحقيقي وللدليل على الاستحقاق ومن جملة الاحتياط المقتضي كل تلك الادلة لا استحقاق العقاب بترك احدهما وان كان الآخر الملاقي به الواجب الواقعي متعين لجلد بكلا الاحتمالات عليه اذا كانت الجهة معلومة بالصفة التفصيلية بناء على انصراف الالفاظ الى المعلوم التفصيلي

من ان الترك الحكمي كالحقيقي فتعين وجوب الجمع من باب المقدمة الشرعية الموجب للعقاب اذا اتى احدهما وترك الآخر ثم انكشف بعد الوقت كون الملاقي به هو الواجب الواقعي منه

فيما دار الامر فيه بين المتباينين في الشبهة المصداقية

ولكنه لم يدل على انه لو لم يكن معلومة بالتفصيل وكان مشتبهة لا يشترط الاستقبال بل هو ساقط مع فجواز اشتراط القبلة بقيم ويحتمل اختصاص اشتراطها
بغير تلك الصورة فيرجع الى الشك في شرطية شيء للعبادة وقد مر ان الاصل عدم الاشتراط **الموضع الثاني** في بيان حكم المشتبهين مع كون الاشتباه
في متعلق التكليف لا المكلف به كواجدي المني في الثوب المشترك فانه يشتبه الجنب منهما وكما في الخنثى وهو وطى امرأة ووطئه رجل بلا انزال فنعلم انه
في الواقع لعدم الواسطة واقعا او للحصر الخارجي اما رجل او امرأة وان اشتبه علينا فعلى هذا نعلم ان حكم احدهما اما الرجولية او الانوثية فنعلم
انه يلزم الغسل اما على الرجل الواطئ او على المرأة الموطوءة له لانه ان كان رجلا فقد وطئ المرأة فوجب على المرأة الغسل لا على الرجل لكون الثقب زائدا
ولا يوجب ايلاج الذكر فيه الغسل وان كان امرأة فقد وطئها الرجل فوجب الغسل على الرجل لا على المرأة لكون الآلة زائدة فيه ولا يوجب ايلاجها في
المرأة الغسل فيحصل العلم الاجمالي بان احد من الواطئ والموطوءة جنب فاشتبها واما الخنثى فالغسل عليه لازم يقينا وبلا شبهة لانه ان كان رجلا فقد
وطئ المرأة وان كان انثى فقد وطئها الرجل بهذا واضح وهذا هو مراد من اوجب الغسل على الخنثى فيما اذا دخل الرجل بالخنثى والخنثى بالانثى
الغسل على الخنثى دون الرجل والانثى اذ لظهر في ذلك علم ان الذي يظهر من الاصحاب اصالة البراءة والذي يقتضيه ما ادى اليه الرأي هو الاحتياط وان كان
عدم وجوب الغسل هو الوجه فيه وذلك لوجوه **الاول** استصحاب الامر بالصلوة والتسبب منها للمكلفين الى ان يحصل لهما اليقين بالارتفاع وهو لا
يحصل الا بالاحتياط وهو الغسل مع الوضوء **الثاني** استصحاب الامر بالطهارة الى ان يحصل اليقين بحصولها وهو يحصل اذ لا يجمع بين الغسل والوضوء
لا بالغسل وحده ولا بالوضوء وحده **الثالث** اصالة الاشتغال بالصلوة المقتضية لتحصيل القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بالجمع بين الامرين
الغسل والوضوء **الرابع** اصالة الاشتغال بالطهارة **الخامس** استصحاب الحالة السابقة المانعة عن الدخول في الصلوة الى ان يغتسل ويتوضأ **فان**
قلت هذا يتم في كليات حالة المكلف قبل هذه الحالة الحدث المانعة عن الصلوة واما اذا كانت حالة الطهارة ثم تنكب تلك الفعل فالاستصحاب يقتضي جواز
الدخول بدون الاحتياط **قلنا** ان لم يكن اجماع مركب في الصورتين يعمل في كل منهما على الاصل الموجود فيه وان كان اجماع مركب في البين فيتم تلك الصورة التي
باجماع المركب وتوهم انه يمكن القلب فيقول فيتقوى اجماعا بكونه يشهد انا وذلك يلغيها والمثبت مقدم لانه من المرجحات والدليل المرجح الاية او الشهرة او
العموم وهو كما **السادس** استصحاب المنع عن الدخول في العبادة قبل الاحتياط والفرق بين هذا وما مر ان المستصحب هنا الحكم وفيما سبق الموضوع فالدليل
مختلفا **وان قلت** هنا يتم مثل ما قلت في الدليل السابق من انه اخص من المدعى لا يتم الا في بعض الصور فيجاب بما مر ثم اعلم ان الذي يقتضيه النظر الدقيق هو
بالبراءة سواء كان المكلف قبل ذلك على حالة الطهارة ام الحدث لا لاستصحاب عدم التكليف بالغسل لان هذا الشخص مكلف قطعا اما بالوضوء او الغسل فلا يجري
بقاء الاصل بعدم التكليف بالغسل لا للشك في الحدث ولا لاستصحاب عدم حدوث سبب الغسل اذ الشك في الحادث لانا نعلم بتحقق حادث من الشخص وهو الايلاج
لكن لا نعلم انه سبب للغسل ام لا فكما يصح ان يقال الاصل عدم كون ذلك الحادث سببا للغسل كذا يصح ان يقال الاصل عدم كونه غير سبب للغسل كما لو شك الحدث وشك في
علة الجنابة القطع بحدوث سبب الاسباب ويكون ذلك الحادث من المكلف سببا لكن لا نعلم انه من الجنابة او غيرها فكما يصح ان يقال الاصل ان لا يكون
اثر الجنابة كذا يصح ان يقال الاصل ان لا يكون اثر غير الجنابة فالاصلان متعارضان فلا يجري واحد منهما كما في الشك في الحادث ومن اجراهما فمقتضاها
طرح المقطوع واجراء العدم فيهما ترجيح بلا مرجح بل لاصالة الطهارة فيهم كما نعلم ان للمتطهر او لا فالاصل الطهارة فمن كان كذلك فهو محدث ولذلك الكلام
انما هو في الحدث بالاصغر او الاكبر من المحدث بالاكبر يجب عليه الغسل والمحدث بالاصغر يجب عليه الوضوء ولذلك الفصل نفل الموجب لشيئه واذا كان حال الكلام المحدث بالحدث فنقول
ناقض الوضوء الصادر من المكلف قبل ذلك الفعل الموجب للاشتباه انما كان موجبا للوضوء فقط وكان الوضوء لازما عليه لا الغسل ولا الوضوء
مع الغسل فنقول بعد الفعل المشتبه يستصحب وجوب الوضوء ويستصحب كفاية الوضوء في صحة العبادة واباحة الدخول فيها ويستصحب عدم تحريم الغسل ولو منع من
الاستصحاب باستصحاب عدم الوجوب لكان الوصل القطع باشتغال الذمة بحرمة الاجماع على حكم لكنا والحج فيهم كفاية الغسل ويمكن ان يتمسك بالاصل الموضوع الا
وهو استصحاب الحالة السابقة الغير المقتضية للغسل **فان قلت** ثبات العقلاء على الالتزام بالاحتياط في غير ذلك الاصول لا تكليف
الاستصحاب القوا هو ثبات العقلاء وقد عرفت انه على الخلاف والاحتياط في انها تصرف الى ما علم طريقة اهل الفتوى **قلنا اولا** نمنع كون ثبات
على الاحتياط بل هو على البراءة فلو اخبر عبد السيد بانه يجب عليك اكرام زيد ولم يخبر بعض آخر عبد السيد بالمولى بانه يجب عليه اكرام زيد او عمرو
فيبدأ بالاكرام يجب احدهما لا يعبر كما كان منهما على البراءة الى ان يظهر خصوص المكلف به **وثانيا** سلمنا ان ثبات العقلاء على الاحتياط لكن حجيته
مشكوكة متعلقة على عدم وجود الدليل على الخلاف وقد وجد الدليل وهو اخبار الاستصحاب وتلك النهاية مخصص كلية ثبات العقلاء **قلنا** نعم الامر كذلك
لو كان دلالة الدليل من باب الاطلاق او العموم ومن ثبات النص كما في اخبار الاستصحاب بالنسبة الى استصحاب الطهارة بعد كثرة تخصيص العلماء فلا يتبع
مع دعوى الانصراف لا بد من طرح ثبات العقلاء فيما نحن فيه لعدم استصحاب الطهارة **فان قلت** المتصف في عدم اعتبار الاستصحاب من اكرم الطهور
التي توجبها ثبات العقلاء يجب ان لا يحصل القطع بامتثال الذي عرفت هنا العقد ثبات العقلاء فعلى هذا الاستصحاب بل بنائهم على الاحتياط فكيف
يجب الاستصحاب ما قلنا بعينها ثبت حقيقة عدم الاستصحاب مما لا اثبات فيما يكون بنائهم عليه لاجله انكم الطهور فيما البرهانية عليه

في بيان حكم المشتبهين

اصل اذا دار الامر بين حرام وغير الواجب وكان الشك في التكليف بعد العلم الاجمالي فالاصل البرائة لا كثرة ما مر في الشبهة البدوية ومن الاخبار بين الاحتياط وغيره ونصف الاخبار فهو
بكون الاشياء المحرمة في بعض الموارد ولا المختار حينئذ كالحم المطرح ولد حيوان من حيوانين احدهما طاهر حلال كالغنم والآخر نجس محرم كالكلب اما ما لم يرد من احد ابويه ولا من الخارج فالاصل الطهارة
ملاعلى ان كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر ولا استصحاب الطهارة ملاقيه ولا اصالة عدم التذكية وغيره من الاجتناب بعنوان حرمته لا على كل حرمته ولا الاحتياط الاحتياط مثل ولبنا العقلاء اقول واما المسألة استصحاب
نجاسته حال الحيوة وحال الولادة ملاقات بدن الكلب نحو لا او باستصحاب الطهارة حال الحيوة فنطور ومنه ان اكثر ما مر في الشبهة الوجوبية جار في الشبهة التحريمية بعلم حالها ماسبق نتيجة

بالاجماع المركب اذ لا قائل بالفرق بين الموارد ثم الكلام المعنا انما كان في المقام الاول من المقامات الثلثة المرتبة في صدر مسئلة الشبهة واما
المقام الثاني اعني الشبهة التحريمية فقط بمعنى دوران الامر بين الحرام وغير الواجب فهو ايضا ينقسم كالسابق الى ما لا علم اجمالي به بالتكليف
اعني الجزئية اصلا حتى بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالي بالحرام لكن بين المشتبهات والى ما فيه علم اجمالي بالحرام في خصوص الواقعة والقسم الاخير
من الثلثة اما الاشتباه فيه كثير واما محصور وابحثها هنا كالسابق في عدم امكان اجتماع الاول من الثلثة مع الثاني منها لابتناء الاول على قلة
الشبهات كما على مذهب المدعين للانفتاح وابتناء الثاني على كثرة الشبهات المناسب لمذهب مدعي الانسداد ايضا الثالث كالسابق يرجع الى الاول
في قلة الشبهات وعدم العلم الاجمالي بالتكليف في البين بعد فتح باب الظن وابتناء النزاع هنا كالسابق على ما لا نص فيه وما فيه نص لا يعتبر وما تعارض
النصان بالمعنى الاعم من تعارض النصين في القولين والملفقين وانما النزاع هنا ليس كالنزاع في اصل الاباحة بخصوص ما فيه امارة منقولة معتبرة من الافعال
بل يشمل جميع الانواع الاربعة الماضية في اصل الاباحة **اذا ظهر ذلك فنقول** ان هنا مواضع **الموضع الاول** في شك التحريم بلا
علم اجمالي بالتكليف اصلا حتى في المشتبهات وبينها ولذا اختلفوا في لزوم الاحتياط هنا والرجوع الى البرائة على قولين ثانيهما عن المجتهدين وثانيهما
عليه الا ان منهم من قال بالحظر في بحث اصل الاباحة نظرا الى ما حكي ويلزم منهم هنا الحظر بطريق اولى اذ القول بالحظر قبل ورود الشرع مع كونه مما تثبت
على القائل الضرر لكثرة المشتبهات يقتضي القول به بعد الشرع بالاولوية القطعية لقلة المشتبهات والحاصل ان كل من قال بالحظر في اصل الاباحة
فعليه ان يقول به هنا ايضا بالاولوية القطعية وعن الاخباريين هنا القول بالحظر لكن المنقول عنهم في الجملة وان اختلفوا على اقوال شتى فيها والحق
للمجتهدين سواء كان النزاع قبل ورود الشرع او بعده اما على الاول فلحكم القوة العاقلة التي يكشف عنها بناء العقلاء حيث لا يقتصرون على القدر
الضروري من التعيش ولو كان اللازم الاحتياط لكان الواجب عليهم الاقتصار على الضروريات كما في اصل الاباحة وما يتوهم من استقرار بنائهم على
عدم التصرف في مال الغير بغير اذنه فهو مسلم فيما امكن الاستيذان واما فيما لا يمكن فلا بل لا يبعد دعوى كون بنائهم على التصرف لا سيما اذا كان
العبد مطلعا على اذن مولاه واما على الثاني فلوجوه **الاول** ان ما يقطع العقل بحسن العقاب عليه هو الوصف الذي هو جهة هنا الا ان المسئلة نوعية **الثاني** الدليل
نبا ان المشكوك فيه مما لم يتبين حرمته للشارعين وكلما لم يتبين حرمته لهم فهو غير حرام عليهم اما الكبرى فلحكم القوة العاقلة بقبح التكليف
بلا بيان واما الصغرى فلان البيان امر حادث والاصل عدمه **فان قلت** ان تشك الحادث المعدود لان الله تعالى جعل لكل واقعة حكما وبينه لنبيه
وهو سفيره فلا بيان بعينه وانما الشك في ان المبين هل هو التحريم ام غيره فلا يجري الاصل **قلنا** سلمنا البيان في الجملة حتى للشارعين لكن البيان
اما بيان بطريق العموم واما بيان بطريق الخصوص والذي يقطع بحدوثه انما هو بيان العام الذي هو قوله كل شيء مطلق واما البيان الخاص فنفس
حدوثه مشكوك والاصل عدمه **فان قلت** انا نقطع بحدوث بيان خاص في بين المشتبهات التحريمية فيصير الشك ايضا شكا في الحادث ولا يجري
الاصل **قلنا** اولا نمنع هذا العلم الاجمالي لقلة المشتبهات وثانيا لو سلمنا كثرة المشتبهات وحصول العلم الاجمالي في البين فنقول ان هذا العلم الاجمالي
بين المشتبهات الكثيرة لا عبرة به لا يضر باجراء الاصل كما في المشتبهات الغير المحصورة **فان قلت** نحن نقطع اجمالا بوجود محرم بين المشتبهات التحريمية
فلا يجري الاصل **قلنا** الجواب الوجهين السابقين **فان قلت** غاية ما يثبت من الاصل المذكور انتفاء الحرمة وحصول الاباحة الظاهرية
الواقعية **قلنا** الغرض ليس بدون ذلك فاذا ظهر عدم البيان للشارعين بما ذكر فنقول هذا مما لم يكن محرما على المخاطبين وكلما لم يكن محرما
عليهم لم يحرم على الغائبين لادلة الاشتراك **الثالث** استصحاب عدم الحرمة ويقرر على وجهين احدهما ان المشكوك فيه كشرب التتن قبل وقوع
الشك في حرمته كان مباحا ولم يكن محرما وبعده وقوع الشك فيه يستصحب الحكم المذكور ان اقتضى الاباحة وعدم الحرمة وثانيهما بالنسبة الى قبل البلوغ
ونقريره يظهر من سابقه **الرابع** بناء العقلاء **الخامس** ان ارتكاب محتمل الحرمة ان لم يكن مطابقا للمطلوب فان كان مطابقا فلتعقا اما على فعل
الحرام او على ترك الاحتياط او على عدم دفع الضرر المحتمل الى اخر ما مر **السادس** لا احتياط الثابتة للتكليف عند عدم العلم **السابع** الايات التي
مر جملة منها في بحث اصل الاباحة من الاول الاصل ويمكن تقريره بوجهين احدهما ان ارتكاب المشكوك فيه محتمل الضرر وتحرز عنه لازم بحكم
فيكون ارتكابه حراما ومنه منع الصغرى لا سيما بعد ملاحظة ما مر من الدليل وثانيهما ان ارتكاب المشكوك فيه تصرف في مال الغير بغير اذن
في مال الغير بلا اذن منه حرام وفيه منع الكبرى اولا ونمنعه ثانيا مسلم فيما امكن الاستيذان والا فلا يحرم كما يكشف عنه بناء اهل العقول
وثانيها سلمنا حكم العقل بذلك لكنه تعليقي معلق على عدم الدليل الوارد وقد عرفنا الادلة الواردة الثلثة في الاقدام على المشكوك فيه على
بما لا يعلم حرام للادلة على حرمة العمل بغير العلم وفيه انه بعد ملاحظة ما ذكرنا من الدليل يصير الاقدام عملا بالعلم لا بغيره **الثالث**
ان الاقدام على المشكوك فيه ترجيح لما فيه الريبة على ما لا ريبة فيه لاقتضاء الاحتياط وهذا الترجيح حرام لقوله عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك
من لا احتياط التي مر ذكرها وفيه انه لا ريبة فيه بعد ملاحظة ما مر من الدليل على الاباحة مضافا الى ما فيه سلمنا لكن اخبار الاحتياط تنفعه
خاصة مع انها متعارضة باقوى منها عموما ذكرنا من الادلة على الاباحة **الرابع** اخبار التوقف عند الشبهة المسلم للاجتناب عند العمل

في تعارض الاخبار وحكم المتعارضين

في الشبهة التحريمية

كه ث

اصل آ اذا دار الامر بين الحرام وغير الواحد كانت الشبهة موضوعية والامر دائرا بين المتباينين فان كانت الشبهة غير محصورة لكون المشتبهات متعددة او الاطلاعة او متعسرة ولو لاجل المشقة الاجتنابية
كحو انزال الظلمة او نكون لتشتت الفلة كالمعدوم بين المشتبهات بحيث يحتمل في حسابها او استقر سجيّة العقلاء على عدم الترتيب عليها لم يجب الاجتناب عنها لعقد المقتضي في القسمين الاولين فان الخطاب الى متعذر
منهما مضافا الى الاجماع والادلة نفي العسر في القسم الثالث يجري الدليل الاخير وفي الاخير تعسر ولو لبعض الاشخاص بعد كون البعض في اشخاص المكلفين منفيا بالاجماع فتامل نتايج

في دوران الامر بين المتباينين والشبهة موضوعية

كحديث التثليث المشهور بين العامة والخاصة قال ابو عبد الله ع قال رسول الله ص حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات
ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وكقوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به واذا جائكم ما لا تعلمون فها واومى الى فيه الى غير ذلك من المشكوك
فيه مما يكون معلوما للادلة السابقة فلا بد ان يقيد بقوله ع اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به مضافا الى ان الظاهر من تلك الروايات الاحتياط في مقام الافتاء
فلا بد لهما لحجة على تمام المدعى وهو لزوم الاحتياط عملا ودعوى الا ان يتمسك بالاجماع المركب بانه يقول كل من احتاط في الافتاء احتاط في العمل ايضا ولكن
نقل عليه المولى المحقق في مبنيا البراءة علاوة بما مر من الادلة وتمام المط وهو البراءة في الاول بالاجماع المركب واجماعنا اقوى لقوة مستنده
من الادلة القوية والتراميمن المحكمة مضافا الى ان الرواية دليل لنا لا علينا لان مقتضاها لزوم الاحتياط ولزوم التهيئة غير مكلف فيكون داخلا في قوله
واذا جائكم ما لا تعلمون فيجب فيه الوقف قبل الفحص لا سيما بملاحظة تعليله ع لو فيه ذيل الرواية بان النبي ص الى الناس بما اكتفوا به فلا بد ان يكون الرواية
على الوقف بعد الفحص فالادلة على البراءة بعد الفحص سليمة عن المعارض مضافا الى انها معارضة باقوى منها وهو ما مر من الادلة ثم اعلم ان ما
ذكرنا من الرجوع الى البراءة في مشتبه الحرمة هل يشمل اللحوم ام لا فيه اشكال يظهر من الشهيد الثاني ان الاصل في اللحوم الحرمة فقال في كتاب الطهارة
من الروضة ان الحيوان المولد من الحيوانين اللذين احدهما طاهر حلال والاخر نجس حرام لا يخ اما ان يكون مما ثلا في الخارج ولو من غير نوعه فلحوق به
في الحكم لدوران الاحكام مدار الاسماء والا يكون له مما ثل في الخارج حكم بتبعيتها الحل وحرمة اللحم للاصل فيهما وتبعه السيد المرحوم صاحب
الرياض في العمل بالاصل عند فقدان المماثل معللا ظهارة الحلال بانجاسة يستلزم لزوم الاجتناب عنه والاصل عدمه وبقوله ع كل شيء طاهر حتى
تعلم انه قذر وحرمة اللحم بقوله تعالى حرمت عليكم الميتة لان الميتة لغة حقيقة فيما زهق روحه باي وجه اتفق فنقول ان هذا الحيوان الذي لا
مماثل له في الخارج بعد التذكية ميتة فهو حرام للاية هذا وفي التمسك بتلك الاية لهذا المدعى نظر لان الميتة وان كانت لغة حقيقة في مطلق
ما زهق روحه الا ان المتبادر منه تبادرا وضعيا في عرف المتشرعة هو ما زهق روحه بما عدا التذكية الشرعية فلا يصح التمسك لحرمة هذا
الحيوان بعد التذكية الشرعية بتلك الاية الكريمة الا ان يقول كون لفظ الميتة في عرف المتشرعة حقيقة فيما ذكر مسلم لكن كونه حقيقة في عرف الشارع
زمن الصدور في ذلك المعنى ممنوع ولعله صار حقيقة في ذلك المعنى في عرف المتاخرين فيقتضي عدمه فيتم الاستدلال بالاية لحملها على المعنى اللغوي وفيه اما اولا فثبوت الحقيقة الشرعية فلا اشكال
في بطلان الاستدلال وان قلنا بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم الاستدلال ايضا وان سلمنا ان الميتة لغة هو ما ذكره المستدل وان الشرع كاللغة
وذلك لان الميتة مطلق يشترط في حمله على العموم التواطي وعدم وجود الكلام في مقام حكم اخر والشرط الاول هنا مفقود لانصراف الميتة الى غير المذكى
شرعا والحاصل ان الاية محل تشكيك بوجوه الاول ان ذلك مبني على كون الميتة لغة لمطلق ما زهق روحه وهو ممنوع بل الظاهر انها موضوعة لما يقابل
المذكى كما قيل الثاني انا سلمنا ان ذلك لكن في عرف المتشرعة صار حقيقة فيما يقابل المذكى وح ان قلنا الحقيقة الشرعية ثابتة كالشرع ايضا
كالمتشرعة وان نقل بثبوتها فنقول ان اللفظ مطلق ينصرف الى الفرد الكامل وهو ما يقابل المذكى الثالث ان الاية مخصصة بقوله تعالى الا ما ذكيتم
ومع لا عبرة بالعام المخصص لان العام المخصص غير حجة مطلقا هذا ويمكن تاسيس اصالة الحرمة بوجوه اخر الاول ان المعلوم اصالة الحرمة في اللحوم
منه الثاني ان الحيوان المشكوك الحال قبل التذكية حرام قطعا وبعد التذكية يستصحب الحرمة الثالث ان الحيوان الغير المأكول اللحم اكثر مما يؤكل لحمه
شرعا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب الرابع الاخبار الحاكمة بالاحتياط كقوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك ولا يذهب عليك ان هذا اللحم ترجع لما فيه الريبة
على ما لا ريبة فيه فيجب فيه ويمكن القول باصالة الحلية لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان الاية تدل على الحلية الذاتية والتذكية
ترفع الحرمة العرضية فلا تلازم المنافية من كون الاصل الحلية فان قلت ان تمامية الاستدلال بالاية فرع عمومها وهو ممنوع لاحتمال ان العموم انما
هو لبيان الحكمة وهي ان المنفعة التي خلق الاشياء لاجلها لا تستوفيها الكل لا تكون في الجميع لطيفة مثلا والحاصل البعض من المنافع المعين عند الله بانها حلال
الله بين وان كانت في البعض المعين عنده تعالى الغير المعين عندنا فهو مناف للامتنان الذي هو الغرض من الاية لكون هذه المنفعة الغير المعينة وجودها كعدمها
لانا نقول ان البعض معين عند الله غير معين عندنا ومع ذلك لا ينافي الامتنان لان المنافع اجمالية وفيه نحو العقوبة معها الا انها اجمالا
والجهل في بعضها اصلا نعم الاخبار بها منها كما ذكره من توقف استيفائها على العلم مع كون العلم مفقودا لكن المراد من الاية المنافع المعتبرة في
سبيل المنافاة لما ذكر مع الامتنان قلنا انه لا يتوقف اثبات المطلق على افادة الاية العموم لما ترى في ذيل بحث اصل الاباحة ان كل ما لا مانع
دماغية بالعقل او الشرع والازم انكر في الاية الشريفة فلا بد من وجود منفعة في الشيء وان لم نعلمها بخصوصها فيه ان نعلمها المنفعة تفصيلا
او الحكم بالمنفعة اجمالا وان علمنا تفصيلا بمنفعة فانكانت متحدة فتلك المنفعة فلا بد من اباحتها له من حيث وجودها والا يكن متعددة
وكان بعضها الظاهر فهو مباح فقط والا فالمعين غير الاظهر لسنا لا لاجل الا باحة ايضا وان كان الكل مساويا او لم يكن التساوي اطهر كل مساو في نسبة
من المنفعة الظاهرة في الحيوان اكل لحمه وسعوده ينصره الحلية من حرم او خرج وبقي ما بقي تحت العموم الاصلية في اللحوم الا ما خرج بالدليل لا ريب
المذكور الا ان ماله الاثر في اللحم مخصوص بما بالسر فلا دلالة لا دلالة الا بعد من حاصلها لحاجة لا به فان قلت الا ان

في بيان اصالة الحلية في اللحوم

او محصورة وكانت الشبهة غير محصورة كالاناء الطاهر المشتبه بالنجس والمال الحلال المشتبه بالحرام فمن جهة الحكم الوضعي مترتبة لا ثمرة فيه كنجاسة الملاقي او نجاسة ارتفاعا بعد العلم ولو الحاقا بالملاقات والارتكاب فاما من جهة الحكم التكليفي فيحتمل جواز ارتكاب الكل دفعة او تدريجا والقرعة ووجوب ابقاء مقدار الحرام واجتناب الكل من باب المقدمة العقلية او من باب المقدمة الشرعية بحيث يعد عقلا في العقاب على حسب الارتكاب وان انكشف ان ما ارتكبه لم يكن المحرم الواقعي والاخير اظهر اما بطلان الاولين فللاجماع وانصراف الخطاب الى المعلوم ولو اجمالا انتهى

ايضا لا يحصل منها الظن بعد قيام الشهرة على الحرمة **قلنا** نعم لكن حجية الاية من باب السببية المطلقة لا انها من الظنون المخصوصة واما الاستصحاب فلاستصحاب المستصحب لان المستصحب لو كان هو الحرمة العرضية فقد انتقض بالتذكية يقينا وان كان هو الحرمة الذاتية فمن الاول كان مشكوكا فلا يجري الاستصحاب اصلا الى انه بعد ملاحظة الاية نحن نقضنا اليقين باليقين فمع تسليم جريان الاستصحاب ايضا نقول انه هنا الدليل الوارد هو الاية وادخل ما نحن فيه في المستثنى اي قوله الا بيقين سلمنا ان الاية غير وارد على خبر لا تنقض اليقين بالشك بل معاضد معها لكنها اقوى فيقدم عليه اما الاستقراء فهو كالشهرة في الجواز اي لا يحصل منه الظن بعد ملاحظة اية الشريفة بل يمكن ان يقال لا يحصل هنا منه الوصف بالذات لعدا تحت المشكوك فيه مع المستقر فيه حكم واما الاخبار فهي معاضدة مع الاية الشريفة والنسبة بينها اعم من وجه فما افترق الاخبار الشبهة الوجوبية ومادة افتراق الاية ما يعلم حليته واباحته مادة الاجتماع الشبهة التحريمية واذا كان النسبة بعد التعارض اعم من وجه فلا بد من الاخذ بالارجح في محل التعارض والاية اقوى كما لا يخفى وان قلت الاخبار وان كانت ضعيفة لكنها منجبرة بالشهرة وهي مرجحة **قلنا** الضعيف اذا انجبر بالشهرة صار كالصحيح ونحن نقدم الكتاب على الخبر الصحيح كذا نقدم على الضعيف المنجبر كذلك الاخبار **فان قلت** ان الاية تتعلق بالوضع للموجودات التي ان الاشياء التي كانت موجودة في زمن الصدور وما بعدها مخلوقة لاجل انتفاع العباد واما ما وجد في الزمان المتاخر كما فرضنا في الحيوان المتولد من الحيوانين المتغايرين نوعا ولم يكن له مماثل في الخارج فلا تدل الاية على اباحته فلا يتم الغرض لا يقال لو صح كلامكم ما صح التمسك بالاية لاثبات اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان لعدم وجودها في زمن الصدور مع ان العلماء تمسكوا ظاهرا على التمسك بها في زماننا لانا نقول هذا الكلام صحيح لو قلنا باستفادة اباحة الاشياء الموجودة زمن الصدور باشخاصها ونحن لا نقول به بل نقول ان الاية دلت على حلية الانواع الموجودة زمن الصدور ولا خبر في اباحة شيء من الاشياء الموجودة في هذا الزمان التي كان نوعها موجودا زمن الصدور وشملها الاية الشريفة بخلاف فرد النوع المتاخر وجودا فانه لا يصح اباحته شخصه ولا نوعه بالاية كما في الحيوان المفروض **قلنا** الظاهر من الاية اباحة الاشياء من بدو الامر الى اخره للعباد كون هذا المعنى خارجا عن الحقيقة مسلم ولكن لا يضر بعد الظهور فيما ذكرنا فان خلاف الحقيقة هنا الا ترى **فان قلت** الاية دلت على جواز الاكل وهو مستلزم لجواز الذبح والذبح ظلم على الحيوان قبيح بمقتضى القوة العاقلة فلا بد من ترك الذبح لحرمته ومن حرمة الذبح يلزم حرمة الاكل بالاجماع المركب فان قلت نحن نثبت جواز الاكل بالاية وجواز الذبح بالاجماع المركب قلنا ان الاجماع المركب الاول اقوى لان شطره البرهان العقلي وشطر الاجماع المركب الثاني الدليل اللفظي وهو لا يتعارض الدليل العقلي لا يقال ان الذبح كيف يكون ظلما مع تجويز الشارع في الموارد الخاصة كشف عن خطاء العقل في هذا الصغرى المجوز من الشرع ولا يلزم منه الخطاء في كل موضع **قلنا** اولا ان العقل بعد ملاحظة ان كل الحيوان انما هو لاجل نظام تعيش العباد وان الشارع جوز في موارد كثيرة حصل له الشك في صغرى الظلم والشك عنه يستلزم الشك في الكبرى وثانيا ان الحكم بحرمة الذبح مستلزم للحكم بنجاسة الجلد مع ان محل النظر هنا اللحم الا ان يقال الموت نجاسته ايضا بعد التذكية ايضا هذا واعلم ان الانصاف ان الاية المذكورة لا تفي باثبات الحلية هنا لوجوه **الاول** ما عرفت في بحث اصل الاباحة ان الظاهر من قوله خلق آه هو خلق ما في الارض للانتفاع في الجملة ويكفي فيه الانتفاع الظاهري والحاصل انه نعم لكن معنا حكم الاشياء عن نعم لكن معنا حكم الاشياء بل غرضه تعالى محض بيان ان في الاشياء لكم منفعة وان كانت ظاهرية نعم لو قال ابيح لكم ما في الارض ثم المطلب الثاني ان الموصول للمذكور وان كان من ادات العموم لكن ينصرف الى ما فيه امارة منفعة ليس فيه امارة مفسدة فيما نحن فيه امارة المفسدة موجودة **الثالث** ان الاية منسوخ بقوله تعالى متشابهة بحسب الاحوال وهو موجب للوهن في الاطلاق الموجب في التمسك **الرابع** انها خصصت في المجمل وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة الا بقي هذه الاية ايضا مجملة لانا نقول نعم لكنها مخصصة بقوله تعالى الا ما ذكيتم وتلك تجعل منها في الاجمال الا في الجميع **فان قلت** هذا الايراد مبني على عدم ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الميتة وهو خلاف التحقيق **قلنا** ذلك الايراد وارد سواء قلنا بالحقيقة الشرعية فيها ام لا بل واعلم يثبت الحقيقة التي هي في الاعم ايضا لان الاستثناء بقوله الا ما ذكيتم يكشف عن ان المراد من الميتة الاعم من المذكى **فان قلت** لعل الاستثناء منقطع **قلنا** انه حقيقة في المتصل فيحمل عليه الى ان يجيء دليل على خلافه نظرا الى اصالة الحقيقة **فان قلت** اصالة الحقيقة انما هو باب الوصف وهو هنا غير حاصل لا سيما بعد ظهور المبتنى في المتصل بل المذكى **قلنا** نعم الا ان الظهور بدوي وبعد ملاحظة الاستثناء لو لم يتبدل الظهور على الخلاف فلا اقل من عدم الظهور فيما ذكرت ومعه يتم المطلب لو عرفت هذا فاعلم ان ادلة البراءة ايضا لا يصح التمسك بها هنا لاثبات الحلية في اللحم كالاية الشريفة اما قوله كل شيء مطلق آه فلعدم انصرافه لما نحن فيه لما مر وجه عدم نصرة الاية واما بناء العقلاء على البراءة فهو ايضا غير معلوم انه لم يدع العلم بان بناءهم على الاحتياط واما قاعدة استصحاب الدليل على الحرمة فمعارض باستصحاب عدم الدليل على الاباحة **فان قلت** دليل الاباحة قد بلغ وهو قوله كل شيء مطلق **قلنا** انه قد عرفت عدم انصرافه الى ما نحن فيه والحاصل ان شيئا من ادلة البراءة غير جارية هنا واما مقتضى الاحتياط فهو موجود اما اولا فبالاستقراء الحاكم بحرمة غالب اللحوم فيلحق عليه المشكوك واما ثانيا فلاخبار الاحتياط واما ثالثا فلبناء العقلاء هذا هو تمام الكلام في اثبات الحرمة واما طهارة الجلد قبل التذكية فلقوله كل شيء طاهر آه وللاخبار الدالة على البراءة عن لزوم الاجتناب الذي هو

[illegible]

[illegible]

[illegible]

في جملة

وقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه معارض مع حديث التثليث فيخصص الاول على فرض دلالته بغير المحصور تم او نقول مضافا الى الاستقراء واما الفرعية
فيدفعها الاصل فيما يمكن فيه الاحتياط كما هنا مع ضعف دلالتها لو صح سندها لو تم دلالتها معارضة باخبار الاحتياط في مثل ما نحن فيه واما الرابع فيدفعه الاستصحاب قاعدة الاشتغال والادلة اللفظية
واخبار الاحتياط وخصوص حديث التثليث المعروف بين الخاصة والعامة حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث

لا يعلم نتايج

للنجاسة كقوله كل شيء مطلق الخ ولا يستصحب طهارتها الملاقي فظهر الجواب عن هذه الوجوه الثلثة بقيد الطهارة قبل التذكية واما الطهارة بعد التذكية
فيمكن التمسك فيه باستصحاب الطهارة الحاصلة قبل الجواب الثابتة بالادلة الثلثة المتقدمة الا انه لا يستصحب الا بعد الاحتمال فيهم وفيه انه التذكية
ما يستفاد منه حال الجواب من يجوز على الموارد الخاصة التي ورد فيها جواز التذكية وظاهر فيه دليل بالخصوص فيكون بعد جواز التذكية كالجواب
ظاهر فلو عملوا بذلك لا يستصحب لكن اللازم عليهم الحكم بالجواز الا ان الوجه الدليل ولم يفعلوا كذلك ثم اعلم ان الكلام في الفروع مما يناسب البحث في
ان الشبهة التحريمية في الفروع ان كان من قبيل العرضيات كالشك في تحقق الرضاع بالمشتق لاصل البرائة وان كان من قبيل الذاتيات فالاصل الحرمة هذا
تمام الكلام في الشبهة التحريمية التي لا علم اجمالي فيها بين بكلا قسميه **الموضع الثاني** في الشبهة التحريمية مع العلم الاجمالي بالتكليف في خصوص
الواقعة **فنقول** ان ذلك كالشبهة الوجوبية اما مردد فيه واما متعدد فيه والمردد فيه منها ينقسم الى الاقسام السابقة في الشبهة الوجوبية وحكمها حكمها
فلنخرجها والمتعدد فيه منها اما مادة تردد بين الاقل والاكثر وحكمها ايضا كما في الشبهة الوجوبية وما دار بين المتباينين والشبهة في الحقيقة
اذا دار الامر بين المتباينين اما بين الامور المحصورة وبين الامور الغير المحصورة فلنبسط الكلام في موضعين الموضع الاول في الشبهة المحصورة والموضع الثاني
في الشبهة الغير المحصورة **اما الموضع الاول** فنقول فيه ان الشبهة المحصورة اما مزجية كالخبز المطبوخ من الدقيق الحلال والحرام ولما غير مزجية
يمكن ان يشار فيه من الحرام والحلال كالاناءين المشتبهين بالمنجس او النجس والاخر حلال وطاهر فنقول في كلا القسمين من انه هل يجوز فيه ان يحتمل
ان لا يكون تكليف سواء ارتكب فيه ام تدريجا ويحتمل جواز الارتكاب الا دفعة كما يخلط احد الاناءين بالاخر ويشرب فانه مباح ويحتمل
وجوب القرعة وجواز باشر لها الا بقدر ما يلزم العقاب او ترك الجميع لم يرد الاستعمال بل ذا راد الاستعمال وجب القرعة ويحتمل وجوب الاجتناب
عن ترك الحرام وجواز ارتكاب الباقي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع تحصيلا لترك الحرام الواقعي من باب المقدمة العقلية المحضة فلا يكون معاقبا الا ارتكب
البعض الا اذا انكشف ان الذي ارتكبه كان هو الحرام الواقعي ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية فلو ارتكب احدا من المشتبهات كان عليه
العقاب وان لم يكن هو الحرام الواقعي فيحكم بفسقه بمجرد ارتكاب البعض لان الاجتناب كان واجبا عليه وتركه فلو ارتكب بعض الواحد الخوف منه
المشتبهات ايضا كان العقاب احتى لو ارتكب الجميع تدريجا عوقب بعدد الارتكابات ولو ارتكب الجميع كان له عقاب واحد ايضا لا زيد ثم ان هذا الاحتمال
السابع انما كان من جهة الحكم التكليفي واما من جهة الحكم الوضعي اي ترتب الاثر من الضمان او النجاسة فيحتمل وفاق بعد ما حصل الكشف باستعمال الغير ما
الغير وان كان جائزا وكذا جاهلا اذا ظهر ذلك لا طهارة في النص هو الاحتمال الاخير وما سواه مسدد اما الاول فلانا القائل به لو وجد انما يقول
به لعدم المقتضي لتنجز لزوم الاجتناب فلا ريب ان المقتضي موجود وهو الاجماع على عدم جواز ارتكاب الجميع الجهلة والادلة اللفظية كقوله اجتنب عن الخمر
او لا تشرب في ما الغير فانها ناصة في عدم جواز الارتكاب دفعة واحدة بطريق المزج سواء قلنا بانصراف اللفظ الى نفس الامر او الى المعلوم بالتفصيل
او الى المعلوم ولو اجمالا لا او الى المعلوم في الجملة وانما يقول به لوجود مانع من الاجتناب فيه فيها **فان قلت** ان المانع قوله كل شيء حلال وحرام
فهو حلال لك حتى تعرف الحرام بعينه **قلنا** مضاد عليك لا علينا واما الثاني فلوجوه **الاول** هو ما مر في الاحتمال الاول من الاجماع
والثاني هو ما مر في الاول ايضا من الادلة اللفظية بناء على التحقيق من انصرافها الى الاعم من الاجمالي والتفصيلي **والثالث** قوله حلال بين المعلوم
وحرام بين الخ **فان قلت** ان تلك الرواية معارضة بقوله كل شيء حلال حتى تعلم انه حرام بعينه **قلنا** ان المتعارضين متباينان لشمولها المحصور
وغير المحصور فعليه يقول بحمل الاخبار روايته الاولى سوى ما لاحظه التعارض قبل تخصيص الاخرى وبعد ما لاحظ الاول فلا ما فيه يعمل الاصحاب
واما على الثاني فلان روايته الاولى بعد خروج الشبهة الغير المحصورة بالاجماع على عدم لزوم التحرز عنها خاصة بخلاف الاخيرة فانها عامة والخاص مطلقا
مقدم على العام المطلق وتمام المسألة ان قلت فلان نقرر خلاف الاصل يحتاج الى الدليل وليس الا قوله القرعة لكل امر مشكل وخصوص الروايات الواردة
في خصوص الغنم والاول مدفوع وكذا بانه لا اشكال في المقام **فان قلت** انه مورد الرواية **قلنا** مورد مثل الموضوعات الخارجية كثيرة كما في الاحكام
المتواترة ولما بانه موضع لا جابر في المقام وان كان فيه له جابر لو حصل القطع بعد عمل من تمسك العلماء في الموارد الخاصة لكان جائزا بالقطع
لكن تمسكهم في الموارد الخاصة لا يفيد القطع بالمسألة وثالثا بانه معارض مع اخبار الاحتياط وهي لكثرتها معتضدة والثالثة تفهم منه وجوه الوجوب
الاخيرة في الاول لعدم المقتضي عموم فيه فيتعدد عما يحتاج الى الدليل **فان قلت** ان الاخيرة الثالثة عين ما اورد على الرواية لان تلك الرواية
من اخبار الاحتياط فهي مقدمة عليها فكيف نقول لقوله وجهين لا خبر لها ايضا لمعرفة من ان تلك من قسم الاعمية **قلنا** العام وبعد
ما تخاطر لكثرة معتضد بتمام الرابع فلوجوه **الاول** الاصل لا يفيد العالم بل قولنا بوجود تكليف هنا لكنه قول لا الكلام هو
الاجتناب عن الفرد لكلي من الحرام ويحتمل كون المكلف بخصوص الحرام الواقعي ولا ريب لا استفاد بعض الثاني الثالث انهما تخريج على ان الثاني
فيكون في هذا الامر التحرز وقد يقاطعه فيستحب يميز **الثالث** ان الدليل اللفظي كقوله لا تشرب في ما الغير فيشير الى نفس الامر او الى المعلوم
اجمالا وفي المعلوم في الجملة في المقام تحت شمول ما انصرف المعلوم بالتفصيل ضرر من جهة انه لان نقيضها انه التكليف لهنا ساد وشبيهه

المعلوم

ولا يمكن حمل الجمع المحلى فيه على العهد ذهنيا وخارجيا ولا على الاستغراق الحقيقي او الامور ثلاث فلا بد من حمله اما على الجنس المفرد فيكون المراد ان من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم او على الاستغراق بالمعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات في الواقعة الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات في الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كلها ... بالحرام

اللهم الا ان يكون دليله على التكليف هنا امرا خارجيا لا الدليل اللفظي **الرابع** حديث التثليث وهو قوله حلال بين وحرام بين الى آخره وجه الاستدلال الرواية يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان الجمع المحلى له اطلاقات خمسة العموم الاستغراقي كاكرم العلماء والعهد الخارجي كاكرم هؤلاء الرجال والعهد الذهني كقولك اكرم القوم الا الرجال اذا اردت رجالا منكرا ومن هذا القبيل قوله تعالى الا المستضعفين من الرجال اذا اريد من المستضعفين الجمع المنكر وجنس الجمع كقوله على ان لا اتزوج الثيبات بل الابكار وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء وجنس المفرد كما في لفظ الاحكام في تعريف الفقه على مذهب من يجعل التجزي فيهما وما يظهر من بعض القائلين بالتجزية من جعل المراد بالاحكام العهد الذي هو يشمل التجزي فهو فاسد لخروج من علم بحكم او حكمين مع كونه متجزيا ومن هذا الباب افعال المكلفين في تعريف الحكم حيث اريد منه الفعل والمكلف لئلا ينتقض بخواص النبي اذا عرفت ذلك فنقول يحتمل الرواية احتمالات ثلاثة **الاول** ان يكون المراد من الجمع المحلى الجنس المفرد فيكون المعنى من اخذ بالشبهة ارتكب المحرم وح يحتمل ان يكون المراد بالمحرم المحرم الظاهري ويحتمل ان يكون المراد منه المحرم الواقعي الحقيقي فيكون المعنى ان من ارتكب الشبهة ارتكب المحرم الواقعي حقيقة ويحتمل ان يكون المراد المحرم الواقعي مجازا بان يكون المعنى ان من ارتكب الشبهة فكانه ارتكب المحرم الواقعي فهذه احتمالات ثلاثة لا شبهة في فساد الثاني منها لاستلزامه الكذب لان من ارتكب شبهة ليس بلازم ان يرتكب حراما واقعيا حقيقة فيتعين الاحتمال الاخران وكل منها ثلث حرمة ارتكاب المشتبهات واستحقاق العقاب اما الاول فمنهما واضح واما الاخير فلان تشبيه شيء بشيء يحمل على الظاهر وهنا المشبه به انكار ولا يحصل الاجمال كما هو الحق وهنا الظاهر الاوصاف الحرام الواقعي الاثم فيثبت المطلب **الثاني** ان يكون المراد من الجمع المحلى العموم الاستغراقي فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات فقد ارتكب جميع المحرمات **الثالث** ان يكون المراد من الشبهات والمحرمات المعنى الاعم الذي يشمل جميع الشبهات والمحرمات في الواقعة الخاصة فالمعنى ان من اخذ جميع الشبهات مطلقا سواء كانت الشبهات جميع شبهات العالم او الواقعة الخاصة فقد ارتكب المحرمات كلها ودلالته ايضا يحتمل ان يكون المحرمات المحرمات الظاهرية او الواقعية الحقيقية او الواقعية المجازية والثاني منها فاسد لما مر فلما على الاحتمالين الاخيرين فتدل الرواية على ان من اخذ جميع الشبهات في الواقعة استحق عقابا عديدة على حسب عدد الشبهات المرتكبة واما انه لو ارتكب البعض نكل بعض فهل هو اثم نفيه ام لا فلا تدل عليه الرواية على شيء من هذه الاحتمالات الثالث **اذا عرفت ذلك فاعلم** ان المعنى الثاني للرواية غير وجيه اذ ما من احد ارتكب جميع الشبهات العالم او لجتنب عن جميعها فيكون الرواية بلا مورد واما المعنى الاول والثالث فكل منهما محتمل الا ان الاول اظهر بل هو الظاهر وقد عرفت دلالته بكلا الاحتمالين فيثبت المدعى ولو سلمنا عدم ظهوره في المعنى الاول بل اراد من الرواية فلا شبهة في ظهوره بعد ملاحظة فساد المعنى الثاني من الثلثة ولو سلمنا ان الظاهر هو المعنى الثالث لا نعجز نقول انما يتم المطلب بالاجماع المركب لان من اوجب عقابا عديدة عند ارتكاب جميع الشبهات في الواقعة بان حكم بعقاب كل مشتبه فقد اوجب العقاب كما انه اذا ارتكب البعض دون بعض فهو مستحق بعد ارتكاب البعض على حسبه **فان قلت** يمكن القلب فنقول فيما اذا ارتكب البعض لا عقاب عليه بالدليل وفيما اذا ارتكب الجميع لا تعدد للعقاب للاجماع المركب قلنا اولا ان ثبوت الحكم في احد شطري الاجماع موقوف على الدليل وليس ثانيا ان الجانب الاول اقوى لانه مثبت والمثبت مقدم وثالثا نقول تعارض الاجماعان وبقي عدم الاشتغال سليمة عن المعارض الخامس اخبار الاحتياط المعتبرة بعمل الاصحاب فظهر ان الحق الاحتياط والاجتناب عن الكل وللقائل بلزوم الاجتناب عن الكل من الحرام انكار دليله انصراف اللفظ الى المعلوم التفصيلي فهو بناء مذهبه في لزوم الاجتناب عن القدر الكلي فان ذلك مع عدم العلم بالتفصيل الا ان يكون دليله على هذا التكليف الاجماع لا اللفظ وفيه بعد ملاحظة الخلاف بين الجمعين وقع الشك في المكلف به فيرجع الى الاشتغال الا ان يدعي كون الشك في التكليف اذ القدر المتيقن في لزوم الاجتناب هو الكلي واما الخصوصية فامر زائد والاصل عدمه وفيه اولا ان الامر دائر بين المتباينين لا الاقل والاكثر لان لازم كلام هذا القائل جواز ارتكاب ما عدا قدر الحرام ولازم القائل بان المكلف به هو الاجتناب عن الحرام الواقعي عدم جواز ارتكاب شيء منها والخلاف في اللازم كاشف عن اختلاف الملزوم وثانيا انا سلمنا دوران الامر بين الاقل والاكثر لكن نقول فيما اذا ارتكب البعض وابقى قدر الحرام لعل المكلف به هو الحرام الواقعي ويكون هو نفس المرتكب وفي المرتكب فلم يحصل الامتثال اصلا ولعل المكلف التحرز عن القدر الكلي فحصل الامتثال فالقطع بالامتثال غير حاصل ولا ريب ان القطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال الذي لا يحصل الا بترك الجميع وكذا دليله ما مر من ادلة البرائة او قوله كل شيء حلال حتى تعرف انه حرام بعينه فهو نظر يظهر بعد التامل **ثم اعلم** ان الدليل على تعدد العقاب بتعدد الارتكاب الاول هو حديث التثليث الدال على المطلب بنفسه او بضميمة الاجماع المركب كما مر الثاني خبر الاشتغال الثالث خبر الاحتياط وقد مر وجه الاستدلال الرابع ما مر من ان الحكم لدى المقدمة يوجب العقاب **الموضع الثاني** في الشبهة التحريمية مع دوران الامر بين امور غير محصورة وفيه مقامات الاول في تمييز المحصور من غير المحصور فاعلم ان الشبهة الغير المحصورة تنقسم على قسمين احدهما ما يكون بنفسه غير محصور وثانيهما ما لا يكون كذلك بان يكون بالنسبة الى واحدة من الوقايع محصور وبالنسبة الى الهيئة الاجتماعية غير محصور كجوائز الظلمة فان الشبهة بالنسبة الى الكل واحد من الظلمة محصور وبالنسبة الى الجميع غير محصور لقسم الاول اعني الى اقسام ثلاثة الاول ما يعسر الاحاطة به عادة الثاني ما يعسر الاحاطة عقلا الثالث ما لا يكون ضد

وما لا يكون

في بيان اخبار التثليث

في الدليل على تعدد العقاب بتعدد الارتكاب

في الشبهة التحريمية في امور غير محصورة

لكن الاول اقرب وايضا وان كان انتقضوا فيهم على الوجهين فنقول على الاول انهما يحتمل ان يكون المراد من الحرام الظاهري او الواقعي حقيقة والاوسط كذب الاخر بملاحظة الشبهة
مسلم يتعدد العقاب كالاول ويدل على تعدد العقاب زيادة على ذلك خبر لا تنقض اليقين بالشك وخبر الاحتياط وان التزمنا الحكي كما حقق كما مر في بحث مقدمة الواجب فتنبه

وهو لا يكون سبيلا الا ان المشتبه نفسه كالمعدوم بين المشتبهات بحيث صار مضمحلا في جنبها واستقر سيرة العقلاء على عدم التحرز عنها ولو لكثيرة
ان ما يتعلق الاما طرا ويتعسر ويكون الحرام مضمحلا في المشتبهات او يكون التحرز عنه موجبا للفسق والحرج على العباد فهو غير محصور وما
وراءه محصور **المقام الثاني** اعلم انه لا يجب التحرز عن الشبهة الغير المحصورة مطلقا اما في القسمين الاولين فلوجهين **الاول** ان
المقتضي للاحتياط منتف لان الدليل اللفظي كقوله اجتنب عن الحرام لا ينصرف الى ما لا ينعقد ويتبع قاعدة الاشتغال والاستصحاب فرع ثبوت
ضعفه لاجابة هنا وكل حديث التثليث فنفيه ما يقتضي الاحتياط واما ما يقتضي البراءة من الادلة السابقة فهي ابنية هنا **الثاني** انا سلمنا ثبوت مقتضي
الاحتياط لكن المانع عنه موجود وهو الاجماع القاطع او لا ولزوم العسر التكليف بما لا يطاق ثانيا **واما القسم الثالث** فلوجهين
الاول هو الاول والثاني هو الثاني الا ان المانع الاول هنا الاجماع الظني والمانع الثاني العسر ويخرجان لزوم العسر هنا لبعض كالثاني ولان
العسر هنا انما يلزم على فرض لزوم التحرز على جميع الاشخاص بخلاف غيره والتبعيض في الشبهات تحكم وخلاف الاجماع والتبعيض في اشخاص المكلفين
خلاف الاجماع **واما القسم الرابع** فللاجماع ولزوم العسر والحرج وان كان مقتضي الاحتياط فيهما موجود لانصراف الادلة اللفظية
اليه **المقام الثالث** فيما دار الامر بين الواجب والحرام كما يمين قرين العزيمة في النافلة فالامر دائر بين وجوب السجدة وحرمتها والثالث مقطوع
الانتفاء كما يمين اشتبه له من نكن وطيها من وطي جارية على من حرم وطيها كالمطلقة ثلاثا والاجنبية دائما لتعلق نذرها او الاستصحاب
الحيثية وقت تزوجه بالتذكر كما ينسب الخروج حيضا ام لا او تسويل وبوء الطهر بيوم الحيض وفيه موضعا **الموضع الاول** في الشبهة المرادية
كما مثلنا بالسجدة فهل الاصل مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية الوجوب والحرمة معيبا الطرح والرجوع الى الاصل نظرا الى عدم الدليل على
التلازم بين الواقع والنفي وهذا هو الظاهر من بعض الاجلة في بحث الاجماع المركب لكن لا سبيل الى هذا الاحتمال لا للاجماع على ثبوت احكام ولا حرمة
او الحرمة كما حكما يلتفتا فيهن وكل ما هو حكم فهو حكمنا لا انه لا شك ان المشتبه له اما فعلا او تركا فمنتفي الاصل منوع في خصوص القطعيات
واما ظنا ويحتمل لجمع ولا يشبع لنفي الحكمين لا فعلا به ويحتمل التخيير بين الوجوب وجنس الحرمة في الواقع مع كونه هو المكلف به لنا وهو انه
بعد لا انه تكليف بما لا يطاق لعدم العلم بالمكلف به لا اصتق ذلك هو واضح ويحتمل لعدم امكان الاحتياط فيما توهم الامدي وجماعة من الاحتياط
حيث ان الاجتناب الحرمة لا ينزل الحرام دفع للمفسدة وفعل الواجب جلب للمنفعة والاول اولى من الثاني فهو فاسد لانه قد يترجح جلب المنفعة
على دفع المفسدة وقد يكون بالعكس وقد لا يترجح شيء منهما على الاخر في ان الحجة في دفع المفسدة على سبيل الاطلاق منقالا الى ان ترك الواجب
مفسدة ودفع المفسدة مشترك بين الواجب والحرام ويحتمل القرعة لكن مبناها ضعيف كما مر مع انه مخالف للاجماع على الظاهر ولم يقل به احد
المتامنقالا الى انه مخالف للاخبار العلاجية عامة وخاصة اما العامة فلانها حاكمة بالتخيير فيما تعارض فيه النصان واما الخاصة فلانها على التخيير
في تعيين احدهما يامر والاخر ينهى **فان قلت** ان تلك الاخبار نافية للقرعة فيما تعارض فيه النصان واما اذا كان الدوران بين الوجوب والحرمة لتشابه
لا من تعارض النصين فلا ينفي الاخبار المذكورة القرعة فيه **قلنا** يتم الامر فيه بالاجماع المركب ويحتمل التخيير الاستمراري لكنه فاسد لان الاصالة
الاشتغال فيما يقتضي التخيير البدوي والعمل في كل وقت بما اختاره اولا ولا يستحق الحكم الشرعي الذي اختاره اولا فانه كان ثابتا في ذمته فلا
يجد به بعد يستصحب الاستصحاب وجوب الاخذ بما اختار اولا ولا شبهة في لزوم الاخذ بما اخذه اولا في بدو الامر ما دام كونه باقيا على
الاختيار السابق وبعد ارتفاع ذلك الاختيار وحدوث اختيار الاخذ بمضمون الاخر ومع الشك في بقاء ذلك اللزوم الاولي واستصحاب الاشتغال
ولانه مخالف للاخبار الحاكمة بالتخيير فان ظاهرها التخيير البدوي **فان قلت** دعوى ظهور التخيير في البدوي ينافي ما مر مرارا من ان الحكم من
التخيير هو الاستمراري **قلنا** الذي ادعيناه الظهور في الاستمراري انما هو في غير تعارض النصين وما يأتي في بطلان التخيير الاستمراري من استلزامه
المخالفة القطعية انه لا يخالف والاخر في ذلك فهو ممنوع بان المخالفة القطعية مستلزم للواقعية المنفية لكم نتمايعنا وما يأتي في التخيير
الاستمراري من ان محل التخيير يقتضي شمول فهو مقطوع بشمول ان الدليل الدال على الوجوب يقتضي التخيير في كل زمان وكذا ما يقتضي الحرمة فيقتضيه
مطلقا في انكار الدليل الدال على التخيير مقتضيا له مطلقا وفي كل واقعة وكل زمان فثبت لا ان الدليل تم مع انه لا احتياج الى الاستصحاب ولا مرجع
لعدم الشك وانت الدليل الدال على التخيير دال على التخيير في الاستدامة الجملة فنقول ان لفظ التابعين يحتاج انما هو في المرتبة الاولى وان الثانية
الثانية فلا تغلبه المستصحب انما هو الجملة في المرتبة الاولى فهذا ينفع قطعا واما هو الجملة في المرتبة الثانية فلم يثبت ولا يتبع بما لنا الدال
على التخيير مهدد ابين المطلق وفي الجملة فيهما لكل لا يوجد لمستند الى الخارج فلا بد من حمله على الاول لانه المتيقن وعلى التقدير
عرفت عدم جريان الاستصحاب سلمنا الجريان لكنه معارض باستصحاب الحكم الاصلي كما عرفت الحق التخيير البدوي ثم ان اللازم على المجتهد على الافتاء
على التخيير عند تعارض الامارتين كما انه يتعين بالتخيير اما دام في المقلد ذاتيا لا كالمجتهد المدنى وبين ما يريد المقلد بالمدعي او نفيه
على الخيرة فيختار احدهما او لا وان لم يكن الواقعة محتاجة لنفسه ثم بعد ذلك بعدما اختار فيها شكال لا لان الاصل يقتضي اختيار المجتهد في السوق بالتخيير

الاصل فيما اذا دار الامر بين الاحتمالين من الواجب والحرام وكان منشأ الشبهة فقد الدليل كدوران الامر بين وجوب السجدة وحرمتها بعد قراءة آية العزيمة في الفريضة احتمل طرح الامرين والرجوع الى الطهارة

الجواز ودليله الاشتراك وتقديم جانب الحرمة لان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة وبعضهم في ترك الواجب مفسدة وان جلب المنفعة يترجح على دفع المفسدة فلا يتم الاطلاق والفرض وفيه

قد مر الاجماع على خلافها واخبار العلاج الدالة على التخيير في تعارض النصين والتخيير الاستمراري وهو مقتضى الشغل والاستصحاب وظهور الاجماع على عدم طرح التخيير فان ظاهر الجبار وفيه لا استمرار لامر

المخالفة القطعية الا ان يعارض بالموافقة القطعية واما التمسك باستصحاب التخيير فهو فرع جريانه ولا يجري فيه لتبين التخيير البدوي وعلى المجتهد يفتي بالتخيير كما في امارتي المقلد او بالمختار وجهان ويحتمل

تخيير بين الامرين كما هو الاصل لكن الظاهر الاول لاول السيرة العلماء وحكاية ظهور عدم الخلاف وان كانت الشبهة مصداقية فلان كان اصل يرجح جانب الحرمة كما في اشتباه آخر الحيض بالاستحاضة او جانب الوجوب كما في

او بالمختار لان طرح الفتوى رأسا خلاف الاجماع والجمع بين الفتوى بالتخيير في الفتوى بالمختار وتعيين الفتوى بالتخيير فقط والمختار فقط تكلف بلا اجماع

لانه تعيين بلا معين فيتعين ان المجتهد مخير بين فتوى الانسان هذا هو الاصل في المسئلة واما المرجح الاجتهادي فهو موجود في الطرفين فانه توسعة

على العباد فيقتضي الفتوى بالتخيير وكون التخيير بين الامارتين للمجتهد نظير تخيير العامي الراجع عليه فكما انه لا يجوز له الافتاء بالعمل الراجح من الامارتين

وكذا لا يجوز له الافتاء بالتخيير فيما يكون الامارتين متساويتين يقتضي الفتوى بالمختار ولكن الاظهر تعيين الفتوى بالتخيير نظرا الى ان ظاهر

العلماء على ذلك ولظهور عدم الخلاف لذي ايضا بعض الاجلة العصر **الموضع الثاني** فيما كانت الشبهة مصداقية كما مثلنا بالمرأة المتبهة

فهل الاصل ماذا والتحقيق ان الصور ثلثة **الاولى** ما يقتضي الاصل ترجيح جانب الحرمة كالحائض اذا اشتبهت آخر ايام حيضها بالبقية

فيستصحب الحالة المانعة عن دخول العبادة **الثانية** عكس ذلك كما لو اشتبه آخر رمضان باول الشوال فالاصل يقتضي ترجيح الوجوب لوجود الاول

بنا العقلاء كما لو قال اسكن داري هذا الجمع شهر رمضان فيسكنها الى ان يحصل اليقين بخروج الشهر الشاني استصحابا عدم دخول الشهر الاتي كما مر

الثالث قوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله فان الاشتغال بصوم رمضان قطعي فلو بني لا الاشتغال يوم الشك من الآخر لنقض اليقين بغير

اليقين وهو منهي عنه **فان قلت** ان التكليف بصوم رمضان يتعلق الى آخره عنده والاشتغال بصوم اليوم المشكوك لم يثبت من الاصل حتى يدخل

تحت الرواية **قلنا** لو الهمنا ذلك للرواية مع قوله صم شهر رمضان الى العرف لحكم بان هذا الشخص المفطر في يوم الشك من الآخر ناقض لليقين بغير اليقين

ومن هذا الباب المرأة المنطهرة والشاكة في الحيض في دخولها فيه **الثالثة** ان لا يكون اصل يرجح الوجوب والحرمة كالمرأة المنذورة المتبهة

المحرمة اذا عرفت تلك الصور الحكم في الاولين ما مر من العمل بالاصل المرجح لاحد الطرفين واما في الاخيرة فيجيء فيها الاحتمالات السابقة في الشبهة

المراتبة المصداقية والمختار الا ان الدال على بطلان الاحتمال الاول يقتضي الطرح هنا الا ان الاول هو ما مر في السابق من الاجماع القطعي **الثاني** الادلة

اللفظية المنصرفة الى ما نحن فيه سواء **قلنا** بانصرافها الى نصرة الامر او الى المعلوم تم من الاجمال والتفصيل بقي المقام امران **الاول** انه لو دار الامر بين

الوجوب والكراهة فيها احتمالات التعيين الطرح والرجوع الى البرائة والجمع وتعيين الوجوب وتعيين الكراهة والتخيير البدوي والتخيير الاستمراري و

يمكن القول بالكراهة لقبح العقاب بلا بيان وكون الطلب لعدم التشكيك بين الوجوب والكراهة يقينا وهو جنس لا يحصل بلا فصل بحيث انتفى

الفصل الوجوبي بحكم العقل القاطع تعين الفصل الآخر فتعين الامر بالكراهة والاحتمال الاخير وسابقه اعني تعيين التخيير قد ظهر فسادهما ما ذكرنا

التخيير فرع التخيير وبعد حكم العقل الاخير **واما الاحتمال الاول** فبطلانه لانه لا تنافي الدليلين على نفي الاصل ولا دلالة الاشتراك كما

واما بطلان الاحتمال الثالث فلانه تم **واما الثالث** فلانه تعيين بلا معين وتكليف بما لا يطاق **واما الرابع** فهو ففساده

مراد هذا والاظهر هنا الحكم بالاستصحاب الظاهري لان الحكم بالكراهة فرع ابطال الاحتمال الاول وهو تم ايضا ضد الدليلين على رفع

الاصل انما هو بالنسبة الى الواقع واما الاستصحاب الظاهري فلا ولا تلازم بين الواقع والظاهر على الاطلاق لعدم الدليل عليه كلية فان الاشتراك

اذا انصرف الادلة الى ما استقر بحسبه العقلاء على خلافه تم ومع تسليم الانصراف ندعي الدليل الوارد وهو امران اولهما ان فصل الوجوب منفي بحكم العقل

القاطع كما مر ولا بيان الاقدام على الفعل حسن ايضا بحكم العقل ضرورة انه يبعد ملاحظة قلة المفسدة في الفعل على فرض الكراهة وكثرة

في الترك على فرض الوجوب يحكم حكما قطعيا بحسن الاقدام تكليف هذا هو الاستصحاب الظاهري **وثانيهما** بنا اهل العرف على حسن الاقدام على

المفروض **فان قلت** ان تسميته هذا الاستصحاب الظاهري ليس بوجيه لان الحكم الظاهري انما يصح فيما كان ذلك الحكم منبئا عن الواقع وهنا ليس

كذلك **قلنا** لا بأس بالتسمية في تسمية الحكم بالظاهري ما ذكرت بل هم يسمون الحكم بالظاهري وان لم يكن منبئا عن الواقع كما انهم حكموا بالاستصحاب الظاهري

في دوران الامر بين الوجوب والاباحة وليس منبئا عن الواقع مضافا الى ان النزاع في التسمية ليس دأب العلماء **الامر الثاني** لو دار الامر بين الحرمة

والاستحباب فالكلام ما هو الكلام في الامر الاول بعينه **تذنيبات الاول** اعلم انه لا يجوز العمل باصل البرائة قبل الفحص لعدم تحقق المقتضي

للاصل ولو تحقق المانع عنه ايضا اما المانع فهو الاجماع المنعقد على لزوم الفحص مضافا الى ان العمل بالاصل قبل الفحص مستلزم للخروج عن الدين

واما عدم وجود المقتضي فلان الاجماعات المنقولة وذم العقلاء لهما فيما نحن فيه وكذا بنا العقلاء وكذا العقل غير حاكم بالاصل قبل الفحص

والعسر والحرج ايضا غير لازم والآيات والاخبار غير منصرفة الى ما نحن فيه **الثاني** اعلم ان الفعل اما غير مقدور للمكلف واما مقدور والاول

اما الاشتغال منه اصلا كالاكل والشرب الغير الضروريين من الوجود بالنسبة الى التكليف والتابعين في العدم واما منه متعسر لكن يحتمل عادة

ولا يمنع عنه كما غلب لتكاليف الشرع عليه الى اقويها الجهل مع عدم تعلم المعنى الاعم بالملكة واما منه متعسر لا يحتمل عادة على الاجبار ان يبلغ

المتعسر الى الحد توجب اختلال النظام على فرض وقوع الفعل من المكلفين كتحصيل الاجتهاد من الكل والاحتياط في العبادات لو بنيا الامر على

التكرار واما لا يبلغ الى تلك المرتبة وحكمه ايضا اما ان يكون متضمنا الى الضرر كتلف النفس وبطول البرء ونقص الاطراف ونحوها كما في الاقدام

الجهاد مع العلم بالهلاكة او الضرر كما اتفق لحبشي في دعوة تبت قبل انه قتل بسبع مرة وكما اتفق لسيد الشهداء عليه السلام بنفسه وكما لا يفضي الى

احرمنا باق من الشوال بعامل الاصل وان تحملها من الجانبين كالمنذور وطيها المشتبه بالاجنبية فتلحق الاحتمالات الثلث والمختار التخيير بعد لعلى بطلان طرح الامرين هنا انصراف الخطاب الى المعلوم دلوا كالجما وظهور الاجماع فتأمل



فيما اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة

في عدم جواز العمل باصل البراءة قبل الفحص

اصل اذا دار الامر بين الوجوب والكراهة او بين الحرمة والندب جاء فيه الاحتمالات السابقة والاظهر الاستحباب الظاهر من الاول لبنا اصل العقول في حكم العقل بحسن بيانه والكراهة الظاهر في الثاني لدوران

اصل لا عمل باصل البراءة في الاحكام الشرعية قبل الفحص عن الدليل لعدم جريان ادلته فلا مقتضى للعمل به وللاجماع ولزوم الخروج عن الدين لولاه اصل من الادلة الاستقراء عن كان قطعيا لاحظ كلام

او ظنيا الحق المشكوك بالاغلب فالمشكوك فيه اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع من جنس اما في القسم الاول فان كان في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا علم بصنفه او فرديته او وهما الحق

لغالب الصنف ولو لم يكن في النوع غالب بصنفه او فرده او ما ضاد او معارضا الحق المشكوك بالغالب بحسب الظن ولو كان في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا علم بصنفه او فرديته او وهما الحق

في عدم جواز التكليف بغير المقدور

ذلك كما في صوم الشيخ والشيخة والمرضعة القليلة اللبن في لبث المرأة للزوج المفقود مائة وعشرين سنة كما في قضية ابن ميثم مهذب التماسسة الاول

الفعل الغير المقدور ولا شك في عدم جواز التكليف به سواء كانت الاستحالة ذاتية ام عرضية نعم لو نشأ عدم القدرة من سوء اختيار المكلف فهو بحث في

مسألة ان مرجل الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ام لا ينافيه فحيثما انتفى الامر في تلك المسألة على عدم المنافاة فحكم بجواز اطلاق التكليف لاجل

حصول التفاعل الى بيعض الفعل يجوز ذلك كما في من قطع يده ولم يفعل بسببه الوضوء وكمن خل الدار غصبا باختيار فيها الا تسوحش من العقاب

المكلف لو انصرف الادلة على المجيء الى قاعدة الامكان كما اذا لم ينصرف الادلة فلا يقضي شرعا وان صح التفاصل لان العقل يجوز التفاصل

لا انه يلزمه مع عدم الانصراف لا دليل على التفاصل وان امكن عقلا ثم الدليل على عدم جواز التكليف بغير المقدور وهو العقل القاطع والاجماع

حتى من الاشعري فان قلت الاشعري يجوز التكليف بما لا يطاق فكيف جعلته من المجمعين على عدم الجواز ايضا قلنا ان الاشعري انما يقول

يجوز التكليف بما لا يطاق فيما هو مقدور على اعتقاده كالافعال الصادرة من العباد من الصلاة وغيرها فالاشعري يقول ان كل فعل غير مقدور

للمكلف فهذه التكاليف كلها تكليف بما لا يطاق ونحن نقول انها مقدورة فالتكليف ليس تكليفا بما لا يطاق فالنزاع مع الاشعري صغروي واما

فيما اذا كان الصغرى فيما بان يكون الفعل غير مقدور حتى على مذهبنا كالطيران الى السماء فالاشعري ايضا لا يجوز هنا التكليف بما لا يطاق

وما نحن فيه من الاخير الثاني ان يكون الفعل مقدورا بلا مشقة فلا ريب في جواز التكليف به للاتفاق ولا تمكن بجز التكليف بهذا القسم لا يجوز

التكليف بغير الا ما ايضا فيتسدد التكليف وهو مع التعذر الثالث ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة يتحمل عادة وهذا ايضا يجوز

التكليف كاغلب تكاليف الشرع والدليل عليه الاتفاق مضافا الى انه لولا ذلك لانسد باب التكليف ايضا في الاغلب لان اغلب الافعال الشاقة

من العبادات يكون مع المشقة وما لا مشقة فيه فهو في غاية الندرة لا يبقى القاعدة بعينه في هذا القسم عدم الجواز وما خرج فقد خرج بالدليل فما

شك فيه يبقى في القاعدة قلنا لو كان كذلك لزم تخصيص الاكثر في القاعدة وهو غلط او مرجوح الرابع ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة لا يتحمل

عادة او موجبة لاختلال النظم فلا شبهة في عدم جواز اللاجماع ولان الغرض من خلق العالم بقاء النظم وهذا التكليف لما ينافي النظم ينافي الغرض من الحكيم

وهو قبيح ولان الادلة النافية نفت العسر والحرج فينتفي ذلك ولا ترى ان الله تعالى لم يكلف بل لا قوى من المسلمين اذا بر مربع العسر يلزم نفسه ميل والثاني الخامس

السادس ان يكون الفعل مقدورا مع مشقة تتحمل عادة مقتضية لتلف العمر كالملازمة او غير مقتضية كصوم الشيخ والشيخة ولبث المرأة المدة الطويلة

فلا ريب في عدم جواز تعلق التكليف بهما ايضا لوجوه سبعة الاول الاجماع الظني على ذلك بل يمكن دعوى الاجماع القطعي على الفاعل بعنوان نفي

الاجماع على نفي التكليف فيما فيه المشقة الغير المحتملة ما لم يقم دليل اجتهادي على الثبوت فان قلت ما الفرق بين هذا الاجماع والاجماع

على اصل البراءة قلنا الفرق يحصل فيما علم فيه بالتكليف في الواقعة الخاصة فان هذا الاجماع ينفي التكليف هنا ايضا بخلاف الاجماع

المدعى في اصل البراءة الثاني الآيات كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فان من لم يرد العسر على العباد لم يأمرهم به وكقوله تعالى جعل

عليكم في الدين من حرج الحرج الضيق والعسر فان قلت ان الآيات الدالة على وجوب الصوم مثلا او الصلوات وغيرها اعم من صوم الاشخاص الى

العسر كما في الشيخ والشيخة وعدمه والآيات النافية للعسر مودا من الصوم وغيره فالنسبة بين الدليلين اعم من وجه فاتعارضهما لمحل الوجوب

فلا مرجح لصوم نفسه الدلالة نفيه فلابد من الرجوع الى المرجح وهو قد يكون مع الدليل على التكليف فكيف حكمت معها العمل بالآيات بالجملة الآيات

معارضة مع الادلة المثبتة للتكليف قلنا المرجح مع الآيات وستعرفه في الزايد الانية الثالث الاخبار المتواترة مع النافية للتكليف فيما فيه

الحرج المعللة بعضها بالآيتين السابقتين ويمكن دعوى التواتر اللفظي ايضا بمعنى القطع بصدور حديث من الروايات من المعصوم وهذا الاخبار

معارضة مع الادلة المثبتة للتكليف والنسبة عموم من وجه الرابع الاجماعات المنقولة وهي لما كانت قابلة للاطلاق والتقييد كالادلة اللفظية

معارضة مع الادلة على التكليف كما سبق الخامس العقل القاطع لان التكليف فيما فيه المشقة الغير المحتملة خلاف الغرض لان الداعي الى التكليف

في الاغلب هو الاطاعة ولا انفهام لو كلف مع العلم بالتحرز وقد التي لزم ما ذكر اقتضى نقض الغرض وهو قبيح على الحكيم على الاطلاق بل هو قبيح

فان قلت هذا الدليل يقتضي انتفاء العقل في هذا القسمين من التكليف مع ان وقوعه من الشارع في موارد كثيرة كتحمل الجرح

وهو خلاف الغرض كما في قضية سيد الشهداء واصحابه كانوا عالمين بالقتل وما اجابه الفاضل الطبرسي من ذلك الحديث ونعوذ بالله من قول في الالقاء

الى التهلكة حيث انه كان عالما ومع ذلك لا يرى نفسه الى التهلكة من انه كان طاعنا بالسلام لكان من رسول الله فهو غاية الشفوق لانه كما

عالما دائما كانوا عالمين بالقتل كما يوتيه ومن قال من حيث مصادرة لحجتهم في الجواز انهم وانما كانوا ماموذ بالقاء النفس الى التهلكة

لمصلحة حفظ بيضة الاسلام كما دل عليه الاخبار ومثله ابراهيم وصبر المرأة على زوجها الى تمام العمر لعسر في ولا نص على الادلة العقلية وغيرهم

لمن تشغله منه بالقتال كما قاله المشهور من القدماء وتوهم ان القاعدة تقتضيهما ذكر وقد خرج ما خرج بالدليل وما بقي مندرج في القاعدة

مدفوع بان العقل لا يقبل التخصيص قلنا ان الاستحالة العقلية علمه فيما لزم خلاف الغرض ولا مخالفة للغرض في وقعة سيد الشهداء

في عدم جواز القاء النفس في التهلكة

الصنف الحق المشكوك بغالب الصنف لان الظن معه مثاله المجاز المشتهر المتعارف عند الرجوع الى الحقيقة المرجوحة ان كانا متوقفين لاحتمال كون الشهرة قرينة وكما في تحديد المغرب في رواية ابن خرج وان لم يكن في الصنف غالب لا في النوع غالب او لم يكن في الصنف غالب وكان في النوع غالب وكان وجود الغلبة في النوع مشكوكا او النوع غالب فيه او كانت في الصنف غلبة مجملة ولا غالب في النوع فالوقف على الارجح لفقد الظن وان كانت في الصنف غلبة مجازية

روى في ذلك حرب بن شعبان بن ابي حمزة لان المفروض حصول الغرض كما ترى نعم في المشافه بها اشكال واما في جزء صبر لمدة المذكورة فهو تم في النهي من العلماء مل واجب عليها التربص اربع سنين بشرط الفحص عنه في تلك المدة من نجيح الاربع وكل وجوب الانفصال ثبت لعسر كونه من المتعرض من عنا الفريضة ثم ان بر معظم الفقهاء لان عهم في حكمهم بذلك هو الانفصال الا رتبي النوع على الضد وعلى الاول وهو ثانيا السادس ان التكليف في هذا القسم من مستلزم لخلاف اللطف لان اللطف عبارة عن التقرب الى الطاعة المبعد عن المعصية ولا ريب ان هذا القسمين من التكليف مع العلم بعدم تحمل الاغلب يا هما مقرب عن المعصية فهو خلاف اللطف السابع ان مثل العقول فيتوقع تسبيبه من غير مقطع بذلك واصلا لم نفسه لا افتضاء الفعل الضروري من المعيشة والتزام التكليف دائما بخبرية محده منه الا اذا بين لهم المصلحة الكامنة المامور به بيانا تفصيليا لا اجماليا فلا يكتفون في مثل تلك التكاليف بالبيان المفصل هذا والجواب في الوجه الاول امر يكونه مبنيا على انحصار الغرض من التكليف في الاطاعة وليس كذلك لجواز كون الداعي هو الابتلاء كما في تكليف الكفار والعصاة فان الغرض من تكليفهم الابتلاء في لا الاطاعة ولا لزم خلاف الغرض واما السادس فظاهر لان المراد من التقرب الى الطاعة والبعد عن المعصية المعبر عنه باللطف انما هو تطمين المكلف على هياع الفعل فلا نم ان معنى اللطف لو سلمنا ان معنى اللطف معناه وجوبه لانه لو كان كذلك لزم خلاف اللطف بالنسبة الى الكفار والعصاة وانما المراد منه ظهور المصالح والمفاسد من الملازمة ما ذكر في الوجه السادس ثم لان نعتبر التكليف مظهر المصلحة والمفسدة التبعية الاحكام للصفات فعليه يكون التكليف خلاف اللطف وانما المراد منه التكليف بالميسور وعدم التكليف بالمعسور مكان التلازم مع المصلحة بلا مصلحة فيمنع كون ذلك معنى اللطف سلمنا ان معنى اللطف لكن نقول لو كان ذلك لا لا لازم ما عليه لزم عدم تبعية الاحكام للصفات سلمنا لكن نقول لو كان اللازم عليه ترك التكليف بالمعسور وان تضمنت المصلحة وقع ذلك من الشارع كثيرا وقد وقع في قضية سيد الشهداء مع فداء وحرب حبيش وابراهيم و انما المراد منه التكليف بالمعسور لان فيه المصلحة وترك التكليف بالمعسور لخلوه عن المصلحة مع انه مقتضى اللطف لبين ذلك سلمنا لكن نقول لو كان الامر بالمعسور لاجل ما علينا لاشتماله على المصلحة لزم خلاف اللطف بالنسبة الى جميع المكلفين لانه كم من مبتول لم يؤمر به والوجه السابع فسد ايضا لان بناء العقلاء على ما ذكره مسلم في الاوامر العرفية واما في اوامر العالم بالعواقب فلا لكفاية العلم الاجمالي بمصلحة اقتضت تعلق الامر ولا فرق بين الاوامر العرفية والشرعية في كفاية تعلم الاجمالي بالمصلحة في ثبات ذو الاول عند العقلاء وهو ان الاتيان المتعهد نظر الى تحرز العقلاء عنها وعدم تحملهم بما فاتها من الفضايح الشنيعة ولا يوجب تعلم الاجمالي بالمصلحة في الاوامر العرفية احتمالا للقبح الذي لاحتمال كون الداعي الغرض من الاغراض الفاسدة او الدواعي الباطلة واما الاوامر الشرعية فهذا لبا فيه مفسدة فيكفي العلم الاجمالي بالمصلحة عند العقلاء هذا والتحقيق ان يقال ان الافعال الغير المتحملة في الاغلب منها ما يكون ذلك به مفضيا الى الاتلاف النفس من الهلاك ونقص الاطراف ومنها ما يكون المشقة فيه بالغة الى حد يعد من اعظم المشاق كالانفصال على الفقد الضروري من التعيش ومنها ما لا يكون المشقة فيه بالغة الى هذا الحد كترك بعض المرتبة الغير الطبيعي اما القسم الاول فالعقل يجوز بقبح تكليفه في حق المخلصين لا ولاة كالانبياء والاوصياء وخلص اصحابهم كيف هو واتباعهم كما في حق غيرهم من عامة المكلفين فلا يجوز عقلا لان مفسدة التكليف لعامة الناس ان كان حقيقيا فشرط العلم بالامتثال وهو منتف لعلمه بعدم تحملهم اياه وانما ابتدائيا فهو مشروط بعدم بلية المحل و بلية الحال انما ابتدائيا المعقول على عدم بلية المحل للابتلاء واما القسم الثاني فجائز ايضا بالنسبة الى المخلصين لا ولاة لاولوية بالنسبة الى القسم الاول وغير جائز بالنسبة الى المكلفين كما سابق بعينهما فيه واما القسم الثالث فلا مانع في العقل من التكليف به مطلقا الا انا ننفيه شرعا بالادلة الاربعة فان قلت حكمت بقبح التكليف بعامة الناس في القسم الاول من الثلاثة مع ما نقل من تكليف بني اسرائيل بقرض اللحم بالمقراض لو اصابها قطرة من البول فلو قوع بدل على الجواز قلنا اولا انه لم يثبت هذا التكليف على بني اسرائيل العدد ولم يتواتر وعدم حجية الاحاد ثانيا ندعي قلة بلية المحل لا يجوز ان يكون عمومهم كالانبياء في عدم الالم النفساني في قرضها بالمقراض كما قيل ثم ان ههنا فوائد الاولى ان تلك القواعد هل يقبل التخصيص او على فرضه هل هو تخصيص حقيقة ام تخصيص معنى ان الاستثناء حكمي ام موردي الاظهر ان نفي العسر والتكليف بما لا يطاق بطريق الايجاب فلا يقبل التخصيص وان كان من باب الشرع فيقبل لكن لما كان مدركه الاجماع المحقق كان الاستثناء موردا ولما كان حكما ان كان نفي العسر في بعض الفقه ما بالعقل وفي بعض المقامات الشرع فلعله لا يقبل التخصيص الشرعي يقبل وفي الاجماعي يكون تخصيصا وفي غيره تخصيصا الثانية لو دل دليل على التكليف في معسور يتعارض مع القاعدة تحقق ان النسبة بين الدليلين والقاعدة اما عموم وخصوص مطلق او من وجه وعلى الثاني اما ان يكون الدليل على نفي التكليف فقاطعيتهما كالاستثناء والاستعفاء واما ان يكون اجتهاديا كالاخبار والاخبار فعلى الثاني من لا ثانيا يعمل بالقاعدة لو ثبوا الاولى ولم يعمل بالقاعدة فيما كان متعارضها الدليل الفقاهتي لزم عدم العمل بها فيما كان التعارض لدليل اجتهادي باطريقاتية لزم من ذلك عدم القاعدة ناسبة تلك القاعدة فظاهر انما من بعد ذلك الا ويوجد بيده دليل على الحكم ولا اقل من الشهرة الرابعة التكليف فيما المعسور لدليل اجتهادي او فقاهتي على التكليف

في بيان التعارض بين الدليل الاجتهادي والقاعدة الفقهية

فيكون

وفي النوع الغالب معلوم فاما ان يكون ما وراء الوصف المفروض من الاصناف ذات غلبة في الغالب على نهج واحد حكم ظنا بان الغالب المعلوم بالاجمال على
طبق الغالب في سائر الاصناف واما ان لا يكون كذلك فالوقف لفقد الظن ولزوم الحكم في الالحاق وان كان وجود الغالب في الصنف مشكوكا وفي النوع غالب
فكالغالب الا ان الالحاق في الصورة الاولى اضعف من الصورة الثانية وان كان وجود الغالب مشكوكا في الصنف والنوع معا لوحظ الجنس فان كان فيه غالب من حيث الانواع
فيكون مثل الصورة الثالثة الثالث ان القاعدة لفظية كانت او عقلية والدليل لفظية بحجيته فيكون الاولى مقدما على الثانية وربما كانت القاعدة اخرى
واردة على الدليل اللفظي فلا يلزم من العمل بالقاعدة طرح الدليل اللفظي بخلاف العكس الثالث انه لو بنينا العمل على ذلك لزم دعوى الاجماع عليه
بترجيح القاعدة الرابع ان القاعدة اقل موردا فيقدم وفي الثالث من الاقسام اشكال لان لكل منهما جهة رجحان او مرجحية والكلام هنا في
القاعدة مع الدليل الاجتهادي من حيث هما مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية من الشهرة وغيرها وح لا يبعد الرجحان في جانب الدليل الاجتهادي لعلة
مورده بالنسبة الى القاعدة لكثرة منها ان العمل بالقاعدة تخصيص في دليل التكليف والعمل بدليل التكليف تخصيص في القاعدة ولا ريب ان تنبيه الحصر
التخصيص ومنها ان العمل بتلك الادلة مستلزم للاستثناء المستغرق في القاعدة وتخصيص الاكثر وما العمل بالقاعدة فهو ملازم للتخصيص الراجح في الادلة
ومنها ان العمل عامل العموم على القاعدة لو لم ندع الاجماع عليه وبناء العقلاء مرجح ومنها انه لو بنينا الارجح لعدم تلك الادلة لكان
تأسيسا للحق ظهور الفائدة او عدمها لكن التالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة الاولى فثابتة بناء على مذهب من يقول بحجية الاصول في مورد
تلك القاعدة على الفرض لا يبقى بينهما تعارض معها الاصول ولا ريب في قلة الفائدة واما الملازمة الثانية فثابتة بناء على مذهب من يقول بعد
اعتبار الاستصحاب او كون المرجع في الموارد التي يكون موارد الاستصحاب والبراءة الاصلية فان القاعدة على الفرض لم يبق مورد صالح لها
تأسيسها لغوا ومنها ان بعد ما تتبعنا في الشرع وجدنا موارد الضيق والحرج على اقسام منها ما علمنا انه بني التكليف فيه بالدليل الخاص
في صوم الشيخ والشيخة وذي العطاش والمرضعة القليلة اللبن واحكام التقية وغيرها ومنها ما علمنا انه معتبر في التكليف وهو قليل في الغاية ومنها ما هو
منها ما هو مشكوك الحال كتعبير المرأة مثلا المدة ولا ريب ان المشكوك لا يقل كثيرا جدا فيلحق عليه المشكوك ومنها انا نمنع انصراف دليل التكليف
الى صورة الحرج والضيق لا بأن يكون منشأه العدم حتى يرتفع التعارض بل من جهة ان المنقول الى ما معه يرتفع الحرج لما ذكرنا في جانب الدليل على
من قلة موارده فح وقع الشك فيه انه ذات مورد سالم او ومنها ان مدرك هذه القاعدة جمل خبرية كقوله لا حرج في الدين وما جعل عليكم في الدين من
حرج وغيرها مما ذكر والتكاليف الثابتة في الاغلب تخصيص في الاخبار اهل يراد التخصيص في الاخبار الاستثنائية فيكون ذلك تخصيصا لا يبقى مورد
الشرعية التخصيص في الاخبار او التخصيص في الاخبار فيه شائبة الكذب في المرجحات كلاهما فيما كان الدليل على التكليف قطعي الصدور ونحوه
فهو ما مرجع الى القاعدة وهو قطعية صدوره كما قدمنا **واما الاول** من الاقسام اي ما كان الدليل الخصوص مطلق من القاعدة فيعمل بالدليل
ان كان ظنيا لبناء الاصحاب عليه بوجوه دلالة الخاص كذلك لانه لو كان لم يعد في القاعدة الدليل الشرعي وان كانا ظنيا كما هو العقل في نحكم
بتخصيص الكلام في نفي العسر الموجب للاخلال بالواجب للامر المشقة الشديدة التي لا تتحمل عادة في الناس فهنا القاعدة وان كان الدليل على التكليف
قطعي الصدور واضح وان كان حكم العقل تعليقيا كما في نفي العسر الموجب للابتلاء في حق مكلف واحد لو وجد الشرع بما قدمنا دليل التكليف
ان كان قطعي الصدور لان حكم العقل على النفي انما كان لاجل المنافرة الذاتية ومع القطع بالصدور المستلزم للقطع بالمصلحة يرتفع ملك المنافرة
وان كان الدليل ظني الصدور فهو مثل القاعدة لعدم حصول الوصف بعد ملاحظة المنافرة الذاتية فيكون القاعدة سليمة عن المعارض الثاني
اعلم ان العسر المنفي هو العسر الذي لا يكون المكلف سببا له بنحو لحقه واما اذا كان هو السبب في حصول العسر فلا ينفيه الدليل العقلي ولا الشرعي
هذا النحو من العسر ومعناه انه يجوز التكليف على رغم هذا العسر واما ان الدليل العقلي لا ينفي ذلك فلان من جملة الادلة مسئلة ان الامتناع بالاختيار
هل ينافي الاختيار ام لا وقد مر سابقا انه ينافي الاختيار خطابا او لا ينافيه عقابا ان العقل لا يأبى عن التكليف بهذا التخصيص بهذا المعنى من العسر
بحيث العقاب على تركه للعسر ولا الخطاب عليه واما ان الدليل الشرعي لا ينفي ذلك فلان ما دل على نفي العسر لا ينصرف الى مثل ذلك فان ظاهر قوله
لا يريد بكم العسر هو العسر الموجه للذات وبالعرض الناشي من غير جهة المكلف وكذا الاخبار مثل بعثت على الملة السمحة السهلة وشبه ذلك في
التكاليف ما هو من الرجوع الى المجتهد في مسائلهم ورفعها منهم مع ان المجتهد لا يكون في كل بلد ونيكم الكتابة في المسائل والمراجعة فيتحمل
خدمة المجتهد او السفر الى البلاد الثانية فان بعض البلاد واكثر البلاد لا مجتهد فيه فكونهم مكلفين مع ذلك بالرجوع الى المجتهد في
المسائل والمراجعة مستلزم للعسر الشديد في الانتقال من بلد الى اخرى والى البلاد الثانية لكن ذلك العسر في هذا التكليف بسبب من سوء اختيارهم
لان اللازم على الناس تحصيل الاجتهاد والمجتهد بقدر الكفاية فلم يفعلوا ذلك فوقعوا في العسر من اجل لزوم الشروع في بعض الحقوق الى المرتبة
الى المقلد الخامس ان الكلام في هذا المثال يقع في مقامين **الاول** ان ذلك موجب للعسر **الثاني** ان العسر عن اختيارهم ام لا
الثالث في بيان الحكم **اما الاول** فلوضوح العسر لو لا لزوم الاذن الخلاف لا بد في المسائل المعلومة في البلاد شرعا في التحصيل الى ان
رتبة الاجتهاد بقدر الكفاية تحصيل بعض المسائل فهو موجب للاخلال النظام ومن ما هو ثابت على بناء العقل وان بنوا الامر على الرجوع الى المجتهد
الموجود في البلاد الثانية بالمسافرة اليهم فهو ايضا عسر لهم الا على التفصيل **واما الثاني** فلان الامر بسبب من انفسهم لانهم
لو بنوا الامر اولا على تحصيل المجتهد بان يتكفل كل طائفة بتحصيل المؤنة فضلا عن النهم من حيث المعيشة اشباه التحصيل فتهيئة مجتهد لهم

صحيح

في تعارض قاعدة نفي العسر مع الدليل الاجتهادي

وكان غالب انواع ذلك الجنس فردا غالب على نهج واحد الحق النوع بالجنس والصنف بالنوع والفرد بالصنف في الا فالوقف واما في القسم الثاني فان كان في النوع
غلبة فردية فقط الحق الصنف المشكوك بغالب النوع على الاصح ويظهر من بعض التامل في الالحاق هنا الاشتراط اتحاد المشكوك فيه مع المستقرء فيه صنفا
وهو وهم اذ بعد ما حملنا الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن حملنا افراد ذلك الصنف ايضا على النوع للاستقراء او صنفيته وفردية متعاضدتين

او متعارضتين مع عدم ضبط الحال احكام الغلبتين في جنب الاخرى فالحق افتقاد الظن ولا بد غالب الجنس ح وان

لم يلزم لهم عسر عند الاحتياج لانه يكون المجتهد موجودا في كل بلد وموضع بقدر كفايتهم واذا ثبت كون العسر فيلم تبدل حكمه وهو نفي التكليف
به لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار فيجوز ان يقول يجب عليكم ابدا النظر والرجوع الى المجتهد ثم بمعنى ان يعاقبهم على ترك الامرين عليهم جميعا
بانهما بما معا فيجوز عقلا التعاقب وان كان احد التكليفين منافيا للاخر فان قلت لا يجوز العقاب لانهم غير مقصرين لعدم تنبههم الى ذلك قلنا
غالب الناس ان لم نقل كلهم مقصرون لعلمهم بوجود احكام في الدين فيجب عليهم الفحص عنها فانهم لعدم فحصهم مقصرون ولو لا ذلك لم يوجد مقصر ثم انه قد
يشكل بلزوم كون كل الاشخاص عاصين من زمن الائمة عليهم السلام الى هذا الزمان لعدم وجود المجتهد بقدر الكفاية في كل زمان نعم المجتهد الجامع
للشرائط والمحصلون للعلم ومن كان بناؤه على تحصيله في زمانهم تنبيهم اسبابهم من تحصيل المعاش والكسب فيكونوا عاصين لتحقق العصيان ومع القدرة
على التحصيل او على مراعاة المحصلين ولم يفعلوا وتساهلوا في الامر بلزوم الحكم بفسقهم وعدم قبول شهاداتهم والاقتداء بهم الا ان يقع تفصيل في المعصية
وفيه اشكال لان صحة كل العبادات موقوفة على شرائط **الرابعة** هل العسر المنفي في الكتاب هو الحرج اللازم كالمشقة بالاتيان امرا فيه تفصيل وهو
ان العسر المنفي ان يجر الى اختلال النظم كما لو كان الشخص مولف في كل يوم وصلوات ثمانية فهو لا يجوز طلبه عقلا وشرعا حتى ندبا لان يجوزه يقتضي
اختلال النظم وان لم يجر الى ذلك فاما ان يكون بلاء ما لطلب قطع بعض الاعضاء واما ان لا يكون كذلك بل يكون مشقة شديدة يجوز عنها غالب
الاشخاص عادة كالامر بالغسل التكليفي في ايام الشتاء بالماء البارد في الغاية الموجب للضرر عادة فنقول انكار لم يتحقق نفي العسر للعقل بجواز التكليف
في غير الايلام من هذين القسمين مطلقا وفي الايلام منهما يجوز في حق اعاظم الدين كالنبي والوصي دون عامة الناس وان كان مدرك
نفي العسر الشرع اي الدليل اللفظي فهو لا ينصرف الى نفي العسر في غير الايلام بهذين القسمين نعم قوله تعالى لا يريد بكم العسر يمكن ان يتوهم شموله
لغير الايلام ايضا منها الا ان يدعى انصرافه الى الايلام بهذا وفيه اشكال وهو ان العقل اما المقدار الزمان او نفس
منه وان يدعى اتفقوا على جواز الاول انه لا يجوز كما اختلفوا في جواز الثاني وقد بينا جوازه في محله واتفقوا على عدم جواز الثالث مع ان الطلب
الندبي شرعا من القسم الثالث موجود الا ان يقال ان نفس المستحب لا يكون من قبيل الطلب بل من الحكم الوضعي كما يقال ويستحب غير ذلك لكن
نقول مع ذلك يتم الطلب الندبي فقط اذ بعده الا ان يقال ان ذلك من باب التخيير وتكون التخيير لابد ان يكون المصلحة بين الاشياء متحدة كما في
خصال كفارة رمضان في الطلب التخييري مصالح مختلفة محل على حدة الا ان يقال ان التخيير على قسمين احدهما ان يكون المصلحة متحدة في انتخاب
الواجب كما في كفارات رمضان والاخر يكون المصلحة فيه مختلفة متعددة كما لو دار الامر بين امرين في ضيق الوقت ولا يقدر الا على احدهما فهو يخير بينهما
مع اختلاف المصلحة الا ان يتعين احدهما بدليل خارجي كصلاة الاداء مع اليومية اذا تعارضتا فانه يقدم اليومية ح **ضابطة** في الاستصحاب
وفيه مقامات سبعة **الاول** في بيان حجية الاستصحاب في الجملة في مقابل من يدعي السلب الكلي **الثاني** في تعيين موارد حجية الاستصحاب في الجملة **الثالث**
في بيان مجرد الاستصحاب من حيث دلالته لا لاجل الادلة الدالة على الحكم المستصحب **الرابع** في بيان ان من شرط الاستصحاب بقاء الموضوع مع الاشارة الى موارد
الاحكام مثل الاسماء وتبعيتها ذكر احكام الاستصحاب والانقلاب في نظائرها **الخامس** في تعارض الاستصحابين **السادس** في جواز العمل بالاستصحاب
قبل الفحص وعدمه **السابع** في بيان جواز استصحاب احكام الامم السالفة وعدمه وقبل الخوض في المقامات لابد من ذكر مقدمة مشتملة على بيان امور
الاول اعلم ان للعلماء في تعريف الاستصحاب عبارات منها انه الحكم ببقاء ما كان على ما كان عليه وفي معناه تعريفه بالحكم وهو انه ابقاء ما كان على ما كان
عليه وفي معناها تعريف ثالث وهو ان الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت وحال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت وفي غير تلك الحال ومنها
ان الاستصحاب هو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق ويحتمل كونه عبارة عن نفس الحالة السابقة ولم
يكن له قائل ويحتمل كونه عبارة عن القاعدة الشرعية وهي ان كل امر يترتب لحكمه سابقا حكم بالبقاء ما لم يتحقق المزيل ثم اعلم ان منطوق العلماء
من تعابيرهم هذا انكار بيانا ما هو المصطلح عند العرف والمتشابه وانما غرضهم بيان مصطلح الاصوليين في الاستصحاب فنقول على ما تكرر به
الا الاحتمال الاخير في ذلك لانه لو كان معنى الاستصحاب حقيقة احد المعاني الثلاثة الاول لزم صحة قولنا يجب الاستصحاب كما يصح قولنا يجب الحكم بالبقاء
او ابقاء ما كان او يجب التمسك فان ذلك لازم الترادف اذ لا معنى لحقيقته سوى الاتحاد للمترادفين دون الاخر مع انا نرى منافرة قولنا يجب الاستصحاب
لا لاجل اللفظ بل من جهة تلك المنافرة تكشف عن عدم الترادف بين الاستصحاب وبين المعاني الثلاثة وايضا يصح قولنا الاستصحاب حجة ويجب العمل
بالاستصحاب ولا يصح قولنا ابقاء ما كان على ما كان وكذا لا يصح في التعريفين الاخيرين وذلك لعدم الحكم ببقاء ما كان والتمسك بثبوت ما ثبت
انهما حجة او يجب العمل بهما فهذا ايضا كالسابق يكشف عن عدم الترادف بين المعاني الثلاثة مع الاستصحاب وبالجملة اختلاف الاثار يكشف عن عدم
الترادف ويمكن ابطال الوجه الاخير بانه لا مانع من ان يكون لفظ الاستصحاب موضوعا لاحد الثلاثة ولكن لفظ حجة ونفي العمل في التركيب
صار اللفظ عن معناه الحقيقي الى المجاز وهو القاعدة فلو جعلنا الاستصحاب في التركيبين بمعناه الحقيقي وهو احد الثلاثة لحصل المنافرة ايضا كما يحصل
في الثلاثة **فان قلت** لا شك في صحة قولنا ان الحكم الفلاني كان ثابتا فيجب استصحابه ويصح ايضا ان يقال مستصحبا بالحالة السابقة كما يصح ان يقال يجب بقاؤها

ذلكم

وان شك في وجود الغلبة في النوع او علم بوجودها وشك في الغالب فحكمها حكم القسمين فيما اذا كان المشكوك فرداً من صنف قد تقدم وان قطع بعدم
الغلبة في النوع مطلقاً فان كان ماوراء الصنف المشكوك متبعضاً لا على نهج واحد فالوقف والا فالالحاق للظن وان كان افراد المشكوك فيه اكثر من افراد
المستقرء فيه ومن هنا ينقدح الجواب عن ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل عند فقد شرطيه غير جائز تمسكاً بفقد الاستقراء فيما احتمل ماوراث
او الحكم بشيئاً او التمسك هو بنحو ابقاء ابقاً او تمسكاً التمسك ولا يصح ان يبقى قاعدته وهذا يكشف عن عدم كون القاعدة بمعنى الاستصحاب كما هو مختار قلنا كما شاركين معه
نعم ولكن صحة استعماله في المعاني الثلثة غير مطردة وذلك من علائم المجاز على ماقيل والقرينة في المثالين موجودة على عدم ارادة المعنى الحقيقي على القاعدة في عدم الجواز لكن تو
المشار اليه من الضمير لفظ الحالة ونحن لا ندعي كون الاستصحاب حقيقة في القاعدة حتى مع القرينة الصارفة ثم ان ههنا شبهات الاولى انهم يقولون ان الشيء اذا ثبت في المانع وهو الاستصحاب
كان نجساً مثلاً فنستصحب في نجاسته مستصحبة ولا ريب في توهم يستصحب يستعمل في احد المعاني الثلثة وحقيقته فيه بحكم التبادر وهذا التبادر وضوع وظهر ولا لفقد المقتضي
شك في وضعيته فاما الوضعية كما فيه نقول ان لفظ الاستصحاب ايضاً كلفظ يستصحب حقيقة في احد المعاني الثلثة لدليل نفاهم وهو اصالة عدم النقل وماقيل في اثبات وضعه
المادة في يستصحب لا يبعد ان ينقلع عن معناها الحقيقي الى احد الثلثة وهو خلاف الاصل ولدليل اجتهادي وهو حكم الاستقراء بموافقة جل المشتقات للمبادي بل
لم نرى كل الموافقة ولم نجد مشتقاً خالف معنا معنى مبدئه فلو لم يكن هذا الاستقراء قطعياً فلا اقل من ظنيته والظن في الموضوع المستنبط حجة ظهر
الاستصحاب موضوع لاحد الثلثة **الثانية** ان لفظ الاستصحاب مصدر من الاستفعال نقل عن معناه اللغوي وهو الموافقة والمرافقة الى المعنى الاصطلاحي
فذلك المعنى الاصطلاحي المنقول اليه كما هو احد الثلثة معنى المصدر بان في المنقول اليه انك هو القاعدة فمعنى المصدر بأن المنقول اليه المنقول
عنه من تلك الجهة ثم ونحن نجد ما استقرينا المشتقات المنقولة عن معناها الاصلي الى معنى اخر كالطهارة والصلوة والزكوة والحج وغيرها وجدنا ان
المصدر في المنقول اليه غالباً فالظن يلحق المشكوك بالاعم فيحصل الظن بان معنى الاستصحاب هو احد الثلثة والظن حجة في الموضوع المستنبط **الثالثة**
ان القوم وان اختلفوا في تعريف الاستصحاب وعبروا عنه بعبارات لكن احد منهم لم يقل بان معناه هو القاعدة فيحصل الظن بان القائل ليس معنى الاستصحاب
والظن حجة والجواب عن الاولى فاما اولاً فنمنع تبادر احد الثلثة من لفظ يستصحب واما ثانياً فنمنع كون تبادر احد الثلثة من لفظ يستصحب بنحو وضعياً
بعد التسليم لمنع التبادر والقرينة موجودة على المعنى في مثال وهو ضمير الفاعل من الحكم والنجاسة وما ضاهاهما واما ثالثاً فنقول سلمنا لكن صحة قولنا
يجب الاستصحاب نص بالنسبة الى الظن الحاصل منه هذا لاختلال وكذا صحة الاستصحاب حجة وعدم صحة الابقاء حجة والحكم حجة والتمسك حجة والاصل
يعارض الدليل الاجتهادي والتقدم على الظ ولما عن الثانية فهو الجواب **الثالث** في الشبهة الاولى وهو الجواب عن الشبهة الثالثة انهم الحاصل
ان ما ذكرنا من الدليل اقوى ضعفاً من تلك الشبهات فان **قلت** لا نطرح ظهور اتفاقهم على عدم كون الاستصحاب بمعنى القاعدة كما ذكرنا في الشبهة الثالثة
بل الجمع بينه وبين دليلك بحمل ظهور اتفاقهم على الزمان السابق وحمل دليلك على مابعد **قلنا** ذلك يستلزم تعدد النقل والاصل عدمه
فان **قلت** لا بد لك من ان تحمل تعدد النقل لان هذا الاصل ان عملت به من باب التعبد المطلقة فلا دليل عليه وان عملت به من باب التعبد المقيد
او من باب الوصف فلا ريب ان الوصف هنا انما هو في جانب ظهور اتفاقهم على ان معنى الاستصحاب عندهم في زمانهم ليس القاعدة فلا بد
بان المنقول اليه لا غير المنقول اليه بعد الحصول الظن بذلك من دليلك مع ظهور اتفاقهم والظن حجة فيطرح الاصل **قلنا** نمنع اولاً حصول الظن
وفاقهم خصوصاً بعد ملاحظة اضطراب كلماتهم واختلاف اقوالهم وثانياً نقول انا لنا غير الاصل دليل اخر على عدم صحة هذا الجمع وهو ان غالب
المنقولات متحد النقل فيلحق المشكوك بالاغلب فيتعارض هذا الاستقراء مع ظهور اتفاقهم ويبقى الاصل سليماً عن المعارض فظهر مما ذكرنا
التعارض في الثلثة الاول **واما الرابع** فبطلانه يظهر مما مر لانه يصح ان يقال الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ولا يصح ان يقال العلم
يكون حكم او وصف آه وان يقال كون حكم او وصف حجة على ان لفظ الاستصحاب لم يستعمل في هذا المعنى قطعاً فلو كان حقيقة فيه لزم المجاز بلا حقيقة
واما فساد كون الاستصحاب نفس الحالة السابقة مع صحة قولنا الحالة السابقة مع صحة الاستصحاب حجة ويجب العمل بالاستصحاب ظهر بطلان الخمسة ثم اما
الدليل على صحة الاخير وكون الاستصحاب حقيقة فيه فهو التبادر من قولنا الاستصحاب حجة وعدم وجود المنافرة اللازمة للمجاز بين لفظ الاستصحاب و
حجة كما هو موجود في مثل اسد يرمى فان **قلت** لو كان الاستصحاب حقيقة في القاعدة ومجازاً في الثلثة الاول لكان اللازم وجود المنافرة عند استعماله
في الثلثة مع انا نرى انه لا منافرة في قولنا استصحب او استصحبنا بالحالة السابقة **قلنا** وجود المنافرة وانكاره الحاكي في هذا الاستعمال بحيث لا يقدر
الانكار اما على القول بحقيقة الاستصحاب في القاعدة فواضح واما على القول بحقيقته لاحد الثلثة فلان انكار التجربة الذي هو من قضايا الحال ...
المراد من الاستصحاب في قولنا استصحبنا الحالة السابقة لا نفس الابقاء بل مجرد ابقاء الحالة وللمعوض نجد موضوعاً دائماً ثم النقل في لفظ الاستصحاب
لا ينبغي الا شأنه انما هو الحادث فعلية لنقل التعيني ومن كان النقل التعيني يحتاج الى قرائن كثيرة ولا سابقه لها فقد وقع فيه سامح عن المتبوع وغير
بالنسبة الى انما انما هو الحادث لانه استصحاب في المتبوع فضلاً الاصل الا بالمعارض لغلبتيه ولا اظهر عندنا ان الاستصحاب عبارة من ابقاء ما كان على ما كان
الامر الثاني في ان هذه المسئلة اصولية ام فرعية والاظهر في بادي النظر الاول **فنقول** لا ريب انه لا حجية الاستصحاب من باب الوصف مندرج
في المسائل الاصولية لكونه جزئياً من جزئيات العقل وكذا حجيته من باب الاخبار فانه مندرج في الاصول والفروع اشكال من حصر الاكثر
الادلة في الاربعة وليس منها الاستصحاب فيخرج عن المسائل الاصولية وماظهر من بعض من ان الاستصحاب ان كان من الاخبار فهو من السنة وان كان
من العقل فهو منه لا لما قيل من ان الدليل على حجية الاستصحاب لو كان هو الاستقراء فلا يخرج من الادلة الاربعة لان السنة مجتمع من الادلة الخ

الامر من ان غلب الالفاظ للفور بالمعنى الاعم من حالي النطق وثاني الحال منه فيلحق المشكوك بالغالب فيثبت بذلك حمل الفور ويتعين فصله بكون الفور حال النطق محالا في الامر فيتعين الاخر وذلك لان الاستقراء المحقق في الجنس اما ان يكون بنحو اتحاد المستقرى فيه جنسا او فصلا فيلحق المشكوك به جنسا وفصلا او جنسا فقط مع اختلاف الفصل فيلحق جنسا للظن ويتوقف فصله للتحكم الا ان يكون فصل المشكوك معلوما بالتفصيل بدليل خارجي

اذ لعلنا نقول ان الاستقراء انما يجي من باب الوصف والسببية على المقدمين داخل في الاربعة فكذا الاستصحاب الثابت من الاستقراء غيرها بمدرك الاعتبار لا بمدرك الحكم بل لان الاناطة انما هي بمدرك الحكم ولا اعتبار بمدرك الاعتبار لانه لو كان كان من حصول الدليل في العقل لانه مدرك الحكم **اقول** وما قد يتوهم من ان موضوع علم الاصول هو الدليل بعد ثبوت دليليته لا يكون حجية الاستصحاب وحجية الكتاب وحجية الخبر ونحوها من المسائل الاصولية لان ذلك اثبات الدليلية لا عوارض الدليل فتلك المسائل من توابع علم الكلام فهو بمعزل عن التحقيق اذ موضوع علم الاصول ليس هو الكتاب المعتمد بالحجية حتى يكون الكلام في الحجية خارجا عن الفن ولا الكتاب مطلقا ولا بشرط بل هو الكتاب مثلا من حيث عروضه القاطع فيكون النزاع في الحجية داخلا في العلم فظهر انه لو كانت حجية الاستصحاب من المسائل الاصولية كما هو المختار الاكثر بين الادلة في الاربعة لما تم الحاكم بحجية الاستصحاب عند حصر الادلة في الاربعة والعجب منهم انهم حصروا الادلة في اربعة ومع ذلك قالوا بحجية الاستصحاب وقد عرفت ان الحصر لكن ملازم لعدم الحجية والحجية ملازم لعدم الحصر فهذا تناقض منهم الا ان الحصر في الاربعة يقتضي عدم كون العلم المستنبط من مثل الخبر ونحوهما بالاحكام الشرعية من ادلة الفقه وهو باطن الفساد فظهر مما ذكر وجه اشكال الاندراج في المسائل الاصولية اذا قلنا بالحجية من باب الاسباب واما وجه الاشكال في الاندراج في الفرع ثم بهوانه يلزم ح دخول الخبر المحدد في الحد فلا بد من خروجه عن الفرع ايضا وتفصيله ان الاحكام الفرعية على اقسام لان متعلق الحكم الشرعي اما فعل ظاهري من المكلف كالصلوة التي يتعلق بها الوجوب او فعل باطني له كالنية التي تعلق بها الوجوب واما الذي يتعلق بالمكلف عينه كالمحدثية والمطهرية اللتين هما حكمان وضعيان عارضان العين المكلف فان الحكم الوضعي هو ما سوى الحكم التكليفي من الاحكام الشرعية كما تحقق وان المتعلق عين من الاعيان الخارجية كالطهارة والنجاسة العارضتين للغنم والكلب فان الوضعي يتعلق بالاعيان الخارجية ايضا بخلاف الحكم التكليفي فانه يختص بالمكلف واما المتعلق حال من احوال عين المكلف كالمانعية عن الدخول في العبادة العارضة لحال المكلف اعني المحدثية واما المتعلق حال من احوال العين الخارجي كالسببية العارضة لحالة الشمس في الدلوك اذا ظهر ذلك **فنقول** ان مسائل الفقه على ما اوهموا معرض فعل المكلف وفي ذلك فيه احتمالات الاول كون المراد من العروض الحقيقي ومن الفعل الظاهري **الثاني** هو ذلك مع كون المراد من الفعل الاعم من الظاهري والباطني **الثالث** كون المراد من العروض الاعم من الحقيقي والمجازي اي بلا واسطة ومعها ومن الفعل الظاهري **الرابع** ذلك مع كون الفعل اعم من الظاهري والباطني وعلى الاول لا عكس لخروج ما سوى القسم الاول من المسائل عن الفقه وهو واضح الفساد وعلى الثاني لا عكس لخروج ما سوى الاول ايضا من المسائل عن الفقه ولا طرد ايضا لدخول بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام وعلى الثالث لا طرد لدخول كثير من المسائل الاصولية بل كلها في الفقه لان الحكم العارض على الادلة عارض للفعل الظاهري للمكلف ولو بوسائط واما اندراج بعض مسائل الكلام كالايمان والاسلام فلا نوع بان الايمان والاسلام لهما جهة مقدمية ومن هذه الجهة داخلان في المسائل الفرعية لا الكلامية وجهة نفسية ومن تلك الجهة لا يعرضها للفعل الظاهري للمكلف بل هما من العوارض الباطنية فهما من تلك الجهة من المسائل الكلامية فلا نقض بهما وعلى الرابع ينعكس لا يطرد لدخول اغلب مسائل الاصولية وشطر من المسائل الكلامية فظهر مما ذكر ان اندراج الاستصحاب في الفرع مستلزم لدخول الخبر المحدد في الحد ثم ان اهل الميزان جعلوا المعيار في تمييز مسائل كل علم وموضوعه ان المسائل عبارة عن العوارض الذاتية المبحوث عنها في ذلك العلم والموضوع هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ونحن نقول ان تنقيح الكلام في هذا المقام لتمييز مسائل كل علم وموضوعه وتشخيص مسائل الفروع والاصول وموضوعهما تقتضي رسم مقامات **الاول** في بيان تمييز مسائل كل علم عن غيره في علم ان مسائل كل علم عبارة عما يطلب في العلم لاجل بيانها او ما شابهه على ذلك المعيار او لوجد ايضا **فان قلت** ان العلم هو نفس المسائل فما معنى فيه المسائل لتعريف الشيء بنفسه **قلنا** ان العلم قد يطلق على الملكة وقد يطلق على المسائل نفسها وقد يطلق على التصديق بالمسائل وقد يطلق على ما دون الالفاظ والنقوش والمراد من العلم في التعريف هو الاخير وان قلنا انه ليس معنى حقيقيا للعلم **فان قلت** لا نزم قولك من ان المسائل عبارة عما دون العلم لاجل بيانها هو دون المسائل المذكورة ولعلة بحيث لو فرضنا عدم تدوين مسائل الاصول لكان مسائل وهو فاسد ايضا لا نزم قولك عدم كون المسائل المستحدثة من العلم لعدم كونها مدونة **قلنا** اما الايراد الاول فهو فاسد ولا بالنقض على تعريف اهل الميزان الذي تقول به اذ اللازم حينئذ دون المسائل المدونة لانك جعلت المسائل العوارض الذاتية المبحوث عنها لا نفس العوارض فما هو جوابك فهو جوابنا وثانيا بانك ان اردت من هيكل المسائل على فرض عدم المسائل عدم مسائل العلم على فرض عدم التدوين فيبطلان اللازم ممنوع لان كون المسائل هذا العلم موقوف على تدوين ذلك العلم وان اردت عدم المسائل مطلقا فالملازمة ممنوعة اذ اللازم لتلك المقالة ليس الا عدم مسائل هذا العلم على فرض عدم التدوين لا عدم المسائل مطلقا وثالثا ان المراد مما دون العلم لاجله هو ما شانه التدوين في العلم لاجله التدوين بالفعل واما الايراد الثاني فجوابه معلوم مما حققنا في موضوع المطالب الاصولية الاستصحاب
المقالة الثانية في تمييز موضوع كل علم عن غيره فنقول الموضوع عبارة عما يكون قدرا مشتركا بين موضوعات المسائل ومتعلقا بحيث يصح حمل كل الاحكام والعوارض عليه فذلك الموضوع هو وقد يكون واحدا كما في علم الاصول وقد يكون متعددا **المقالة الثالثة** في تمييز مسائل الفقه عن غيرها فان علم ان الاحكام الاصلية اما يرتبط بالاعتقاد محضا او بالعمل في نفسه ولم يعتد كما في الوجوب المتصل ... بنية متعلق بالامر بالعمل ولو بواسطة

فلا وقف او جنسا لا فصلا مع وجود صنف اخر مغائر للمستقرى فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل كون المشكوك فيه ملحقا به في الواقع كما يحتمل الحاقه بغيره المستقرى فيه لكن ملاحظة اذا الحق به كان فصله معلوما كما فيما نحن فيه لاحتمال كون الامر كالمضارع فالوقف جنسا وفصلا لفقد الظن بظهر حال القسم الثاني مما مر اقول اذا ظهر ذلك علم الموضوع ان الاستقراء يجري في الاحكام والموضوعات الصرفية والمستنبطة عنهما فكل مقام حكمنا بحجية الظن فيه علمنا او اردنا فلا وقد يمكن حصول الاستقراء من مجموع النصوص فيكون حجة عند العامل بالنصوص من باب الظن الخاص ايضا لان مدلول مجموع النصوص حجة كمدلول النص الواحد وعلى الظن الواحد فالدائرة وسيعة منه ع

ز ن ن

عرفوا الاستصحاب بتعاريف لا تخلو عن الخلل ويمكن ان يقال انه نفس الحالة السابقة او انه القاعدة الشرعية وهي ان كل امر ثبت تحققه حكم ببقائه ما لم يعلم المزيل والاظهر عندي انه بقاء ما كان على ما كان ثم في كون المسئلة اصولية ام فرعية ام تابعة للمستصحب وجوه كما ان في حجية الدليل لا بشرط او في بعض الموارد ام لا مطلقا مع احتمالات ثم الاستصحاب باعتبار المستصحب اما وجودي او عدمي وباعتبار المتعلق اما حكمي او موضوعي و
ونكتته يكون في المسائل الاصولية من ابواب الاحكام كحجية الكتاب وخبر الواحد اما يتعلق بما يرتبط بالعمل ولو بعيدا ولكنه ليس من الباب كوجوب الصلوة والحج ونحوها وهذا ينقسم على قسمين احدهما يكون الحكم فيه تكليفيا والفعل ظاهريا او العروض حقيقيا كما مثلنا وهذا هو القسم الاول من الستة وثانيهما ما لا يكون كذلك بل اعم من الاقسام الخمسة الباقية من الستة السابقة فهذه اربعة اقسام لا ريب في ان المسائل الفقهية ليست القسم الاول ولا الرابعة بل هو من الكلام ولا ريب في عدم كونها القسم الثاني اخص من الاربعة لانه المسائل الاصولية ولا ريب في كون القسم الثالث من الفقه لكن لا اشكال في ان القسم الرابع ابعد من الفقه لعدم كون جميع الستة السابقة من الفقه امرا لا يمكن ان يتوهم ان القطعيات المدعى على تفسير الفقه هو باب الاطعمة والعبادات وان تلك الاشكال الاذهنية الاحكام التكليفية المرتبطة بفعل المكلف ومع ذلك جعلوا مسائل الفقه عبارة عن عوارض فعل المكلف وكان من الفعل هو الفعل الظاهري فهم قد غفلوا عن يكون الداعي على التدوين بيان الاحكام التكليفية المتعلقة بالافعال الظاهرية ومقصودنا ذكرنا في تميز مسائل ان يكون مسائل الفقه منحصرة بالحكم التكليفي المتعلق بالفعل الظاهري للمكلف فيكون مسائل الفقه منحصرة في القسم الاول من الستة ويكون الخمسة الباقية من المسائل الفرعية ويكون الفرعية اعم مطلق من الفقهية لشمول الفرعية لجميع الستة والفقهية للقسم الاول من الستة مضافا الى الضروري منها وغيره ويكون مسائل الفقه هو ما يعرض فعل المكلف من حيث الاقتضاء والتخيير لكن يشكل ذلك بان بناء العلماء خلفا وسلفا على ذكر الاحكام الستة بأجمعها في كتبهم الفقهية وانه لو ذكر ولحق ذلك الاقسام الستة في غير الفقه اصطلحوا على تسمية الاظهر ان تسمية مسائل الفقه بمسائل الفرع ولتركه الدليل على الخبر اقول حسن ما تكلم ومن يجد احدا لا يشتبه عليه ملاحظة اطلاق عبارتهم بحيث يا خذوا في الاقتضاء والتخيير في تعريف مسائل الفقه
التلازم بين الداعي والمقصود من المجاز ان يكون الداعي اخص والمقصود اعم **المقام الرابع** في تميز موضوع علم الفقه وهو فعل المكلف بمعنى الاعم لانه القدر المشترك بين موضوعات المسائل كما هو شأن مطلق الموضوع **المقام الخامس** في بيان مسائل اصول الفقه وهي الاحكام المتعلقة بما يتبع بالعمليات ولو بعيدا لكن مع كون تلك الاحكام في المسائل واما من الاحكام **المقام السادس** في بيان موضوع علم الاصول لو ان موضوع الاصول الادلة الاربعة ولنا فيهم كلامان **الاول** ما مر من منع الحصر **والثاني** منع نفس الموضوع لا نحتمل الموضوع متعددا ح لا يمكن جعله واحدا وهو هنا ممكن **فنقول** موضوع علم الاصول دليل الفقه فظهر ان الاستصحاب من المسائل الاصولية نظرا الى كونه من المبادي وكذا مسائل الاجتهاد والتقليد باجمعها لانها في المسائل ولا يرد من المبادي جميع الا انه فلا يندرج لخصائص الباقية بالمجهتد في الادلة الخاصة وبالمقلد في مسائل الاجتهاد والتقليد **فان قلت** جعل موضوع علم الاصول هو الدليل يلزم كون بعض مسائل الفقه كاصل البرائة من الاصول فينتقض التعريف طردا **قلنا** ذلك الايراد ناش عن خلط القاعدة الاصولية والفرعية والمبادي في تميزها هو انه كما ان القاعدة من الجزئيات المندرجة تحتها فالقاعدة فرعية كقولك يجب الوفاء بكل عقد وانما ما من المستنبط القاعدة الاصولية كقاعدة الاستصحاب التي يتفرع منها كل حكم شرعي من التكليفي والوضعي وبعبارة اخرى ان كان المقاصد جامعا القاعدة فهي فرعية وان كان مستنبطا منها فهي اصولية وعليه فاصل البرائة من حيث اندراج الحكم الفرعي تحته فرعي ومن اعتبار هو اصلي لدخول تحت الشرع ولتنقيح لفظين ثم انه بعد ما جعلنا الاستصحاب مسئلة اصولية فلو جعلنا من باب الاخبار فهل يدخل في الادلة الاربعة ام لا او هو دليل خامس فهو عرفت ما ذكره بعض من ان حجية الاستصحاب لو كانت ملحوظة من الاخبار اندرج الاستصحاب في السنة لما مر من ان الاخبار لو كانت بمنزلة الكبرى حصل الدليل في العقل وما عن الفاضل المعتمد للفاضل التوني انما هو ملة الحكم والعقل انما هو مثبتة للملة فهو فاسد اذ لا ازم ذلك ان يكون النزاع في مسئلة الاستصحاب في دلالة الاخبار وعدمها لا هو في نفسه فمعاد انهم على انه لو كان النزاع في الدلالة لم يكن المسئلة من المسائل الاصولية لانها من مباحث الفرع **فان قلت** الاندراج الاستصحاب في الادلة الاربعة فما وجه حصر الادلة في الاربعة كما فعله الاكثر **قلنا** وجه الاستصحاب عند المعظم كما حجيته من باب الوصف فكان داخلا في العقل الا انهم ابطلوه وجه الحصر ان مقصودهم حصر الادلة المجمع عليها في الاربعة مدفوع بان شيئا منها ليس مجمعا عليه لما نقل في من وقد ظهر لك مدفوع بان نفي الاستصحاب الظاهر لما بيناه واما ظهر لك منا ان الاستصحاب من المسائل الاصولية سواء اخذ من العقل او السنة فلا يمكن ان يقال ان الاستصحاب مسئلة فرعية لان المسائل الاصولية كما مر احوال الادلة بحيث يكون كل من المبادي اسعد كالحكم ومنها لا يكون نفس الاحوال من الحجية والحجية بوجه للاستفراد المقالة الذي كما ان حجية الظهور لفظي هو حجية لا استفراد بذلك الملف فالان هذا اي الحجية من المسائل الاصولية بخلاف الاستصحاب فدلالة الاستصحاب على الحكم من الوجوب والحرمة والطهارة والنجاسة ليس الا كدلالة الظهور على وجوب الصلوة وليس فيها من الدلالة التي هي مسئلة اصولية والحاصل ان كل ما هو من شأن الحكم الفرعي ليس الا واسطة فيه فاد من الاحكام الفرعية فلا ينتقض او دون هنا انه نعم ما قيل من ان اللازم كون حجية الظن الواحد مسئلة فرعية لدلالة مفهوم اية النبأ عليها او ذلك لعكس حجية مثبتة الحكم الفرعي الذي هنا من الخبر اهله وهو الاية كون الحكم كليا لا يوجب له مسئلة اصولية فكان معنا قوله من كان شاكا يبني على شيئه فلم ينعقد على حتى يتبين بالحدث المكان نحو ما قد انقوله من كان على يقين فشك فليمض على يقينه والحاصل ان المسائل الفرعية هي الاحكام الخاصة بالفعل الظاهري للمكلف ولو بعيد

في كتابة الرسائل في الزمن الفصل وعلمها

في بيان موضوع علم الاصول

مع عدم كونها من قبيل الاحكام الشرعية والحكم المستفاد من حجية المركب ونحوه من باب الاستلزام كوجوب الاجتناب المستفاد من النجاسة من باب الاستلزام الحكم
فرعي لا استصحاب الحكم من هذا الباب فالمستفاد منه لا ينقض ايضا لما هو منه النقض ووجوب الاجتناب والاخر نفيا الاحكام الثابتة في الاناء السابق
وليس هذا الاحكام فرعيا ولو سلمنا انه لا يستفاد منه لا ينقض لا الامر الاول لكن الامر الثاني مستفاد منه بالاستلزام وقد عرفت ان الاستلزام من
الفرع فان قلت قولهم الاستصحاب حجة في ما كونه فرعيا قلنا ان حجية الاستصحاب اما من باب الوصف وحكم العقل واما من باب السببية كلا النهي
لا تنقض وهذا النقض من الاخبار فان النزاع في هذه المسألة ليس في حجية العقل المطلق ولا في حجية خصوص هذا الحكم المستفاد من العقل وكذا الامر
في هذا البحث في حجية مطلق الخبر ولا في حجية خصوص خبر لا تنقض فان حجية العقل مطلقا وحجية خبر الواحد انما تبين في مقام اخر وبحث على حدة وانما
النزاع في ان تلك القاعدة الكلية اي الاستصحاب اصل فقاعدة ام لا وهو المراد من الحجية في قولهم الاستصحاب حجة فالنزاع مبني على حجية الاستصحاب من باب
السببية وهو في اثباته دلالة الروايات وعدمها على حجيته من باب الوصف انما هو في اثبات حكم العقل بذلك لا في حجية الرواية او العقل فهذه مسألة
فرعية وهذا واتفقوا ان الاستصحاب تابع للمستصحب ان كان المستصحب مسألة اصولية كان استصحابه كاستصحاب جواز التقليد للمجتهد المشهور بالاطلاق فالمسألة اصولية
وان كان المستصحب مسألة فرعية كانت مسألة الاستصحاب ايضا فرعية اذا عرفت ذلك فهل الظن يكفي في مسألتنا هذه ام لا ولا بد من الكلام
في مقامين الاول لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب السببية فهل الظن حجة ام لا الثاني انا لو قلنا بحجية الاستصحاب من باب الوصف فهل الظن حجة
ام لا فالكلام في المقام الاول يقع في مواضع الاول فيما اذا كان المستصحب مسألة فرعية كاستصحاب الطهارة الثاني فيما كان المستصحب مسألة اصولية
كاستصحاب جواز التقليد الثالث فيما كان المستصحب الموضوعات المستنبطة او الصرفة اما الموضع الاول فالاظهر فيه اعتبار الظن
في مسألة الاستصحاب فلو حصل الظن من خبر واحد بان ما ثبت بيقين ولكن يعلم الزوال عليها بالنسبة الى الفرعيات فنحكم بثبوت الطهارة والنجاسة
ونحوهما الى ان نتيقن الخلاف وذلك للدليل من حجية الظن في الفرع للدليل الرابع فان قلت ان ذلك دليل مركب من مقدمات اربع ثلث منها
جهة الظن في الجملة والمقدمة الرابعة منه فهو تعميم الاسباب والموارد بملاحظة الاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح وكلاهما منتفيان في المقام اما
الاجماع المركب فلان من قال من جهة الظن حجة في الاحكام الواقعية دون الظاهرية والظن بحجية الاستصحاب من باب السببية ظن بالحكم الظاهري
وان كان فيها مع ذلك الظن ظن بالواقع ايضا كما لو كان المستصحب مظنون البقاء فلا يلزم من حجية الظن في الاحكام الواقعية حجيته في الاحكام الظاهرية
لما عرفت من فقد الاجماع المركب واما فقدان الترجيح بلا مرجح فلان جريانه في الفرع عند وجود القدر المتيقن في البين وهو موجود فان الظن في الحجية
بالحكم الواقعي قدر متيقن قلنا نحن ممن قال بحجية ظن الواقع قال بحجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد ذلك الظن من الاخبار الخاصة كما لو ورد
خبر على نفي الوضوء او الغسل الى ان يحصل اليقين بالحدث ونحو ذلك واذا ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب
ثبت حجية الظن بالحكم الظاهري اذا استفيد من الاخبار العامة كقوله لا تنقض بحكم العقل القاطع لان تلك الاخبار العامة انما ترجح من الاخبار
الخاصة لكثرة معتضداتها ولتمامية ما في الاخبار الخاصة وعلى التقديرين لا بد من الحجية في الاخبار العامة المثبتة للاحكام الظاهرية بعد ... من
الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح فان قلت حجية الظن بالحكم الظاهري في الفرعيات لازم لحجية الظن في المسائل الاصولية مع ان الظن
... وجه الملازمة ان الظن بالحكم الاصلي وان كان مباينا للظن بالحكم الفرعي الواقعي نعم ... لكنه لا ينفك عن الظن بالحكم الظاهري
الفرعي لان الظن بحجية الخبر الواحد ملازم للظن بكون مفاد خبر الواحد حكما ظاهريا وان لم يفد الخبر الظن الشخصي بمفاده فنقول ح بعد ثبوت
حجية الظن بالحكم الظاهري الفرعي من الاخبار الخاصة بالاجماع المركب والظن بالحكم الفرعي الظاهري المسبب من الظن بالحكم الاصلي لا بد ان يكون
حجة ايضا في الفرع لان الظن الثاني اعني المسبب الاصلي انما ينتج من الظن الاول اعني المستفاد من الخبر الخاص ... على التقديرين لا بد من الحجية
حذرا من الترجيح للمرجوح او الترجيح بلا مرجح قلنا فرق بين الظن بالحكم الفرعي الظاهري المستفاد من الاخبار الخاصة والعامة كلا تنقض وبين
الظن بالحكم الظاهري الفرعي المسبب من الظن بالحكم الاصلي من وجوه ثلثة الاول ان الظن الاول مسبب عن الدليل بلا واسطة كلا تنقض ونحوه
والظن الثاني مسبب عن الدليل مع الواسطة الثاني ان حجية الظن الاول ملازم لحجية الظن في المسائل التي باب العلم فيها منسد الاعني ...
الفرعيات وحجية الثاني ملازم لحجية الظن في المسائل التي باب العلم منفتح فيها فانا لا نقطع لا في المسائل الاصولية الثالث ان الاحكام منها ما اقتضى منه
سببه من الصفات الكامنة علمنا بها ام لم نعلم ومنها ما هو ظاهري مجعول في الواقع من الله شبه في حق الجاهل وان خالفنا الواقعي الاولي كمسئلة ...
والبراءة والاحتياط وهذا القسمان يشتركان في جواز العمل بها مع القطع بعد الاعتبار ومع القطع بالاعتبار ومع الظن بالاعتبار وبعد الاعتبار ...
في الاعتبار منها ما هو ظاهري صرف وهو عبارة عن الحكم المستقر في الذمة للعلم لعقاب التكليف قطعا او ظنا ومن هذا القسم من ...
جواز الاجتماع مع القطع بعد الاعتبار والظن بعد الاعتبار والثالث منه فنقول ان الظن الاول من قبيل الثاني كلا تنقض والظن الثاني
من قبيل الثالث كما لا يخفى فظهر الفرق بين الظنين من وجوه ثلثة ومنه ظهر الفرق بين كلا تنقض وقولك التمسك يحتاج الى الدليل وهو مشكل لان

بل نقول ... في كفاية ما ... في العمل منها [illegible]

الاجماع

او السبب بجهة ان استصحاب حال العقل ليس داخلا في هذا النزاع لتعدد العنوان بل الاستصحاب الحكمي مطلقا ليس محل النزاع لمنقول الاجماع فيه

واما الموضع الثاني فلان الاجماع منتف والعقل غير حاكم بجواز كون الظن في غير المباني معتبرا عند الشارع دون الظن في المباني لزيادة الاهتمام بها
فلذا يمكن ان يتوهم منه هو عدم الحجية لان الاصل عدم حجية الظن خرج الفرعي بالدليل وبقي الاصولي تحت الاصل لعدم المخرج الا ان يقال ان كل من عمل
بالتمسك بالظن مطلقا لم يفرق بين الفرعية والاصولية فالتفصيل خرق للاجماع المركب فلا بد اما من القول بحجيته مطلقا في الفرعي والاصلي معا واما
من نفي حجيته فيهما معا وقد ظهر في الموضع الاول بطلان نفي الحجية في الفرع لاستلزام نفي حجية الاخبار الخاصة المثبتة للاحكام الظاهرية ومن نفي
حجيتها يلزم نفي مطلق الظن في الفرعيات ومنه يلزم ما يلزم فانحصر الامر في القول بحجية الظن فيهما معا وهو المطلوب فالظن حجة في الاحكام
اذا كان من باب الاستصحاب الفرعية والاصولية فان **قلت** انك قد جعلت الظن حجة في هذه المسألة الاصولية اعني حجية الاستصحاب المتعلق
بالمسألة الاصولية فان تم ما ذكرت فعلى هذا يلزم ان نقض ما خالف الاجماع المركب من عمل بالظن في الاصول عمل بمقتضاه وان تعدى الى سائر المسائل الاصولية
وجعلت الظن حجة فيها فقد خالفت هذا مبانيك في عدم حجية الظن في الاصول قلنا نقضه على ذلك منع الاجماع المركب فظهر الحق في الموضع الثاني
الحجية فهذا والتحقيق عدم حجية الظن في الموضع الثاني للاصل الاصيل واما دعوى ان كل من عمل به في الفرعي عمل به في الاصولي فالتفصيل خرق للاجماع فهو
مدفوع بانه لو لم يكن احد من المتمسكين بالرواية فرق بين المسائل الفرعية والاصولية في اعمال الظن وعدمه القول بحجية الاستصحاب في كونه مسألة
اصولية لم فرعية هذا المستصحب كما هو المحقق لكان الاجماع موجودا ولكن الامر ليس كذلك لان من العلماء من تمسك بالرواية مع عدم فرقه بين
الاصلية والفرعية في العمل بالظن ومنهم من فرق بينهما وعمل بها معتقدا فرعية المسألة مطلقا وليس هذا اجماعا على العمل بالرواية من
جهة بل جهة مختلفة ونهجية وهذا مضر بالاجماع لانه لا بد ان يكون الحجية في الاجماع تعليلية لا تقييدية **واما الموضع الثالث**
ففيه مراحل الاولى في ان المستصحب لو كان من الموضوعات الصرفة المرتبطة بالفرعيات فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاخبار ام لا مثاله ما لو
علمنا بقلة الماء سابقا ثم مضى زمان شككنا في صيرورته كثيرا فلاقاه النجاسة فالاستصحاب يقتضي البقاء على القلة المستلزم للانفعال بالملاقاة
وكذا لو علمنا برطوبة الجسم ثم شككنا في يبوسته بعد ذلك فلاقاه النجاسة اليابسة كالعذرة اليابسة فاستصحاب الرطوبة يقتضي النجاسة وكذا
لو علمنا بحياة زيد ثم شككنا في مماته فالاستصحاب يقتضي حياته ونفقة زوجته وارواله الى غير ذلك من الامثلة **الثانية** هو ذلك مع ربط الارتباط
بالمسائل الاصولية كما في العدالة والفسق المعلومين في السابق المشكوكين في اللاحق مع تحمل الرواية من هذا الشخص المشكوك الحال **الثالثة**
في ان المستصحب لو كان من الموضوع المستنبط فهل الظن حجة في حجية الاستصحاب من باب الاخبار ام لا **اما المرحلة الاولى** فالحق فيها حجية الظن
وذلك الاصل عدم الحجية وذلك للعموم في قوله لا تنقض اليقين الا باليقين مثله الشامل لعدم نقض يقين القلة الا بيقين الانتقال الى الكثرة
وكلام ذلك الترتب آثار القلة على المشكوك من النجاسة وغيرها فان جريان البقاء على القلة ليس من شان الشارع فلا بد من الحمل على ترتيب
الآثار فهذه الرواية تدل على حجية الاستصحاب بالنسبة الى تلك اللوازم الفرعية بدلالة الالتزام والاقتضاء فقد ثبت الظن في الفرعيات **فان**
قلت المعهود بحجية الظن في الفرع اليقيني انما هو الاجماع فهو منتف لان من الامور الحجية الاستصحاب في الاحكام دون الموضوعات وكذا
العقل فهو لا يدل ههنا لتجويز العقل جعل الشارع الظن حجة في الاحكام دون الموضوعات وبكونها لغا رقه في الحكم والموضوع **قلنا**
اولا انه لا اشكال في ان بعض الموضوعات خاص في موضوع خاص مرتبط بالفقه وافاد الظن كان يدل على انه لو علم بالماء سابقا ثم شك في كثرته فلا
يكون الحكم بالقلة وترتيب آثارها حتى تعلم الكثرة لعمل به كل من عمل بالظن للاجماع المركب فنقول لا فرق بين الخبر الخاص المفيد للظن في الموضوع
الصرف المرتبط بالفقه وبين الخبر العام كذلك انه لو لم يكن الا الخبر وحده فالعمل بالظن الحاصل من الخاص دون العام ما هو الا ترجيح بلا مرجح كما لا يخفى
وثانيا نقول ان المقدمة المهمة لنفي الاجماع المركب موجودة فانا لا ندعي الاجماع في مسألة الاستصحاب بين الاحكام والموضوعات حتى تقولوا بما تقولون
بل نقول ان كل من تمسك بلا تنقض وقال باعتبار الظن المسبب في الاحكام الفرعية الغير المرتبطة بالموضوع تمسك به في الفرعية المرتبطة بالموضوع
ايضا والعقل ايضا قاطع بان لا ارتباط بالموضوع والصدق ليس فرقا فالمناط كلاهما موجود **واما المرحلة الثانية** فالحق فيها عدم حجية
الظن في مثله الاستصحاب من باب الاخبار للاصل الاعم من الحجية الظن لان المحل لحجية الظن في غير المباني وعدم حجيته في المباني واما الاجماع فهو ان
كان موجودا لكنه قد مر ان الحيثية فيه تقييدية لا تعليلية واعلم ان اعتبار الظن من باب الاستصحاب من باب الاستلزام في المسائل الاصولية بما
يرتبط بها من الموضوعات الصرفة انما هو فيما لم يكن الامر مرددا بين الضدين كما لو علمنا من الاجماع جواز رجوع المقلد من الميت الى الحي منا
او اذا كان الحي عالما ولكن شككنا في حرمة البقاء وجوازه واما اذا دار الامر بين الضدين كالمسألة المفروضة حيث ان العلماء اختلفوا في
الرجوع ووجوبه كالبحري المبني على الاطلاق او تنبيه **فنقول** في اعتبار الظن من باب الاستصحاب كونه مرجحا لاحد الضدين لا مستقلا الا اما
المرحلة الثالثة وهي حجية الظن في الاستصحاب المعمول به من باب الاستلزام في الموضوع المستنبط كاصالة عدم النقل وعدم القرينة
القرينة واصالة البقاء على الحقيقة بناء على انصراف الاجمال الى الموضوعات المستنبطة فيها فلا اشكال من ان الظن بالموضوع المستنبط ملازم للظن بالحكم

الفرع بالعرف
بيعني
بالموضوع الصرف
المرتبطة
بالفرعيات

في الموضوع
المستنبط

قديما وحديثا على الاستدلال بالادلة اللفظية ولا يمكن تتميمها الا بضم الاصول العدمية مضافا الى ظهور دليلهم العقلي ورده في ذلك تبرع

الفرعي الظاهري ومن الشاحوصة العمل بالظن خرج عنه بالدليل الظن بالحكم الفرعي الواقعي والظاهري المسبب لدليل بلا واسطة واما ما كان بواسطة الظن بالموضوع المستنبط فخروجه عن الاصل لا دليل عليه والحاصل انا لم نحجية الظن من الاجماع والعقل منفعنا مضافا الى ان التمسك بقوله ملازم لعدم التمسك به وما يلزم من وجوده عدمه فهو عم بنا الملازمة ان لعل بنوا سرهم على اصلين حدهما اصالة عدم السقط اذا شكوا في سقط الراوي من رواته بعضها والاخر اصالة عدم الزيادة اذا شكوا في اتيان الراوي كلاما زائدا في الحديث ومبنى الاصل الاول واضح لان مرجع الشك فيه الى الشك في ان الشاس من المعصوم هل هو الفعل الشاس من الراوي ام انه يجلو لا ريب ان الاصل عدمه كذا بعلمها نفسه الراوي اما مبنى الاصل الثاني ففيه واضح لان الشك في الزيادة من الراوي والعدم يرجع الى ان الشاس من المعصوم هل يكون الفعل الذي عنه الراوي او يكون انقص ولا ريب ان الاصل عدمه كما يحتمل زيادة من الراوي عن المعصوم فيكون الاصل الزيادة فبعد ما تسالم الاصل الزيادة لا يصح التمسك بروايته لا ينقص في حجية الاستصحاب لاحتمال ان يكون اللفظ الشاس من المعصوم انقص من ذلك كما هو مقتضى الاصل الثاني من لا ينقص فيلزم من صحة التمسك به عدم صحة التمسك به ولكن يمكن

الجواب عن ذلك بوجوه **الاول** ان اصالة الزيادة مسلمة ولكن غلبة عدم الزيادة دليل اجتهادي وارد على الاصل فيحصل الظن بعدم الزيادة — من الظنية
وهذا الظن قطعي الاعتبار فيدخل فاعن فيه في المستثنى اعني لا ينقض ويخرج عن المستثنى منه ويخرج عن مجرى اصالة الاان مجراها صورة الشك — الزيادة
ولا شك هنا في عدم الزيادة فيكون المراد على الظن اصالة عدم الزيادة ظهور عدم الزيادة او استصحاب عدم الزيادة بقرينة ان الاستصحاب لا يصح
هنا بل يقتضي الزيادة **الثاني** سلمنا ان الاصل الزيادة عند الشك ولكن لا شك في الزيادة في خصوص حديث الاستصحاب بل نقطع بانه لو صدر من
المعصوم لفظ في باب الاستصحاب لكان هو ما ذكره الراوي **الثالث** انا لو قلنا بانصراف لا ينقض الى الموضوع المستنبط لما امكن منعه من
اجراء القاعدة في نفس لا تنقض فيه يفهم من الحديث ان مورد النهي عن النقض هو ما سوى هذا المورد وقد مر نظير ذلك في الاحتجاج على الاستدلال
على عدم حجية خبر الواحد بالاجماع الذي اخبر به السيد المرتضى فقيل في رده انه لو كان قول السيد حجة لزم عدم حجيته فوله لان قوله يعني
اجماعه المنقول خبر واحد ايضا فاجبنا عنه بان قوله لا ينصرف الى نفي قوله فظهر مما مر ان الظن بحجية الاستصحاب من باب الاسباب ليس بحجة في الموضوع
المستنبط **المقام الثاني** في ان الظن في مدرك الاستصحاب حجة ام لا بناء على حجية الاستصحاب من باب الوصف والكلام في هذا المقام ايضا كالمقام
السابق يقع في مواضع المستصحب اما حكم فرعي واما حكم اصولي واما موضوع صرف مرتبط بالفرعية او الاصولية واما موضوع مستنبط والتحقيق
في تلك المقامات ما هو التحقيق في المقام السابق الا ان الظن بالموضوع المستنبط هنا حجة لا ثم لان الملازم لهذا الظن الظن بالحكم الفرعي الواقعي
الذي دل الدليل على حجيته بخلاف ثمة فان الظن اللازم منه هو الظن بالحكم الظاهري واما الظن المتعلق بالموضوع الصرف المرتبط بالاحكام الالهية
فليس بحجة لان الكلام ح يرجع الى حجية الظن في الموضوع الصرف واختلفوا فيه على اقوال ثالثها الحجية ان طابق الظن الحالة السابقة والاقوى
ما لا ظهر عدم الحجية مط لعدم الدليل على حجية الظن الذي يكون متعلقه الحكم الفرعي الجزئي كما اذا تسبب من الظن بالموضوع الصرف الظن الثالث
حجية الظن بالحكم الفرعي الكلي ومما ذكر ظهر ان كل من قال بحجية الظن في الموضوع الصرف عند المخالفة للحالة السابقة قال به عند المطابقة من دون
عكس ثم المفصل اما ان يقول بحجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الفرعي عند المطابقة للحالة السابقة من جهة انه ظن بحكم فرعي والظن
في الفرع حجة مع قطع ما خليته للحالة السابقة في ذلك بان لم نسبب الحجية من المطابقة او يقول بحجية الظن المذكور من جهة محض المطابقة للحالة السابقة
من دون مدخلية لكونه ظنا بالحكم الفرعي او يقول بالحجية من جهة تركب الامرين معا ومدخليتهما في الحجية فيكون الحجية مسببة عن الظن بالحكم
الفرعي مع مطابقته للحالة السابقة فان كان الاول ففيه اولا انه لم يثبت في الفرع الا حجية الظن بالحكم الكلي لا الجزئي وثانيا ان الفرق في الحجية
بين المطابقة للحالة السابقة وغير المطابق لها تحكم اذ بعد عدم مدخلية المطابقة في الحجية ينتفي الفرق بين المطابق وغير المطابق بعد اتحاد المناط
وهو الظن بالحكم الفرعي فيهما معا وان كان الثاني والثالث ففيهما ما قلنا اولا في الاول ثم انما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف المرتبط
بالحكم الفرعي في الاستصحاب الا من باب الاسباب لا ينافي ما مر سابقا من حجيته في ذلك الظن بعينه اذا قلنا بحجية الاستصحاب من باب الاسباب لان الظن هنا
متعلق بالحكم الجزئي وهناك بالحكم الكلي الفرعي الا ان يقال ان العقل قطع بعد الفرق بين الجزئي والكلي بمحض الجزئية والكلية لا بنصب سبب للفرق
ثم ان ما ذكرنا من عدم حجية الظن في الموضوع الصرف انما هو من حيث الاصل والا فقد يقوم دليل على حجية الظن في الموضوع الصرف في مقامات
كالظنون الرجالية والظن بالقبلة وغيرها **الامر الثالث** اعلم ان الاستصحاب باعتبار المستصحب ينقسم الى قسمين وجودي وعدمي وباعتبار المتعلق
الى حكمي وموضوعي وباعتبار الدليل الى الاستصحاب حال العقل واستصحاب حال الشرع وهو الاخير اما استصحاب النص واما استصحاب الاجماع وقد يعبر
عن استصحاب حال العقل باستصحاب النفي اي البراءة الاصلية وهو مجرد اصطلاح والغرض مما ذكرنا لتبيين محل الاقسام بل الاشارة الى بعضها للتبيين والا فقد
يكون الاستصحاب استصحابا لحالة شيء خارج عن الادلة المشهورة ثم اعلم ان تحرير محل النزاع في الاستصحاب يقع في جهات **الاولى** لا ريب في دخول الاستصحاب
الوجودي في محل النزاع ويظهر من بعض المتأخرين كون الاستصحاب العدمي خارجا عن محل النزاع فلا كلام في خلافه لوجوه **الاول** الاجماع المحكي عن افاضل الجواد

وعلى

فيما يتعلق بمدارك الاحكام

في تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب

في اثبات حجية الاستصحاب في الجملة ورفع السلب الكلي والدليل عليه بعد الشهرة ومحكي الاجماعات واستقراء الموارد والاجماعية والاخبار الخاصة
كقوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله الماء كله طاهر حتى تعلم انه قذر وقوله كل شيء حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه على احد احتمالاتها في الشبهة الموضوعية خاصة في كثير
بالحالة السابقة على بعد فيها او غير ذلك من النصوص الخاصة وجوه منها الاخبار العامة كصحيحة زرارة عن الباقر عليه السلام قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة و
[illegible] باصر على خروج العدد عن النزاع الثاني والثالث اتفاق العلماء فيها وحصتها على التمسك بالاصالة والاخبار ان التمسك بها من دون
[illegible] غير ممكن لا يمكن ذلك ودعوى كون الجميع عند الجميع ظنية الدلالة ظنية القسط فهذا يكشف عن اتفاقهم على حجية الاصول
الثالث اشتمال بعض ادلتهم بين الاحيث تمسكوا على حجية الاستصحاب بان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا انقلب لا ممكنا لذا في الى الاستصحاب
والاحتياج في الموقت الثاني كما في الاول فلا يعقد الا بمؤثر لا يثبت الخروج لممكن عن حد طرفيه الى الاخر الا بمؤثر فلم يعلم الموثر فيكون البقاء راجح
في اعتبار المجتهد العمل بالراجح واجب وفي جنب ذلك انما يبتنى على عدم احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر كما يحتاج اليه الحدوث ولا يجري الا عند ملاحظة
نحو والدليل يظهر بما ادعيناه من كون النزاع في الوجود وما قبل من انه لعل النزاع اعم والدليل اخص من المدعى فهو خلاف الظاهر بماء ملا
على مقصد المجيبين لذلك الرابع ان الظاهر من قولهم اختلفوا في استصحاب الحال العدم والوجود مضافا الى تصريح بعض الاجلة فيظهر خروج المقتضي من
النزاع الجهة الثانية لو قلنا بدخول المقتضي في النزاع فهل استصحاب الحال العقلي باثبات النفي ام داخل ام لا الاظهر لا لانا لا نعقل استصحاب
الحال الحالة الوجودية الثابتة من الدليل الشرعي ولا يكشف عن خروج اثبات النفي عند العنوان الجهة الثالثة اعلم ان التنويع الواقع
بين العلماء انما هو في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا السببية فالنزاع من باب السببية انما ظهر من المتأخرين واما القدماء فلم يظهر منهم النزاع من باب
السببية بل [illegible] كون النزاع [illegible] بين العامة والخاصة [illegible] تمسكوا في حجية الاستصحاب باخبار الائمة [illegible] السببية لهم من حيث الوقف
والكلام معلوم ان المسألة مع قطع النظر عن السببية لو صفا [illegible] على حجية الاستصحاب اشكال اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاقوال
في المسألة [illegible] ثالثها الحجية في الموضوعات لا الاحكام ورابعها العكس وخامسها الحجية في الاحكام الوضعية لا في غيرها من التكليفية
والموضوعات الخارجية وسادسها حجية استصحاب حال الاجماع لا استصحاب حال الاجماع والموضوعات الخارجية وسابعها الحجية فيما اذا [illegible]
الشك في المقتضي [illegible] في حصول المانع او مانعية الحادث وثامنها الحجية اذا شك في طرو المانع وعدمها اذا شك في مانعية الطارئ وتاسعها الحجية من
حيث الوصف لا السببية وعاشرها عكس ذلك [illegible] الحجية [illegible] اذا علمت ذلك الامور الثلثة فلنرجع الى المقام فنقول المقام الاول اثبات حجية
الاستصحاب في الجملة والدليل عليه وجوه الاول الاخبار العامة القريبة من التواتر منها صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء
اتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء
قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك
ابدا ولكنه ينقضه بيقين اخر وجه الدلالة ان قوله لا ينقض في قوة الكبرى الكلية اي كل من كان على يقين من شيء حرم عليه نقضه الا بيقين اخر
الا ان قوله فانه على يقين من وضوئه كان في اثبات المطلب اعني حجيته مطلقا [illegible] الاستصحاب نظرا الى [illegible] والعجب من صاحب الذخيرة حيث نفى حجية
الاستصحاب فيما اذا شك في مانعية شيء كالمذي للوضوء او شك في كون شيء فرد من المانع المعلوم المانعية كالخفقة والخفقتان [illegible] مثل النوم
مع انه مورد الرواية اما القسم الاول او الاخر ولا يخلو عن [illegible] والحاصل ان الرواية في الجملة [illegible]
الاستصحاب فان قلت حمل الرواية على ظاهرها غير صحيح لان الظاهر من اليقين والشك الفعليين فالمعنى بظاهر الرواية انه لا ينقض اليقين الفعلي بالشك
الفعلي لا يثبت اجتماع اليقين الفعلي مع الشك فكيف يتوهم تعلق النقض فان النقض لازم عقلا [illegible] بالشك [illegible] اليقين فلا بد من اخراج الرواية
عن ظاهرها والحمل على خلاف الظاهر وكما يمكن الحمل على اليقين السابق والشك اللاحق ليدل على حجية الاستصحاب كذا يمكن حمل اليقين على الظن ليكون
المعنى لا ينقض الظن بالشك فيكون الرواية دليلا على حجية الظن ولا دخل لها بحجية الاستصحاب [illegible] ان الشك لا يجامع الظن فلا يمكن الحمل
على المعنى الاجرائي [illegible] فيتعين الحمل على المعنى [illegible]
[illegible] الاستدلال قلنا اولا ان الظاهر من قوله لا تنقض اليقين هو اليقين السابق [illegible]
[illegible] الرواية الرجل [illegible] من الشك اللاحق [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] فان قلت [illegible] اليقين السابق [illegible]
[illegible] قلنا [illegible]
[illegible]
[illegible]

الخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء

قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكن ينقضه بيقين آخر

الصدر مع الذيل اذ المعنى ح فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض الظن بالشك واذا جعلت اليقين بمعنى الظن فلا بد لك من اخراج لفظ الوضوء الواقع بعد اليقين الاول عن معنا الاصطلاحي اعني الغسل والمسح الى معنا المجازي اعني الطهارة لانه اذا بقي على معنا الحقيقي بعد جعل اليقين السابق عليه بمعنى الظن فاما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه السابق واما ان يكون المراد انه على ظن من وضوئه الموجود في الحال الآن لا سبيل الى الاول لانه ح لا شك في انه على يقين من وضوئه السابق لا على ظن منه واما الثاني ففساده ابين لان وضوئه بالمعنى الحقيقي قد مضى فلا معنى للظن بوجوده في الحال فلا بد من جعل الوضوء بمعنى الطهارة فيكون المعنى ح فانه على ظن من طهارته بالفعل ولا ينقض الظن بالشك فيلزم ثلث مجازات كلها خلاف الاصل وعلى ما اخترنا من حمل اليقين على اليقين السابق لا يلزم الا خلاف اصل واحد هو التمهيد فيكون ارجح فتأمل وثالثا انا سلمنا عدم اولوية التمهيد وعدمه اولوية ما هو اقل مخالفة للاصل لكن نقول اذا جعلت معنى الرواية فانه على ظن من طهارته ولا ينقض الظن بالشك فلا بد لك من اخراج لفظ يستيقن ولفظ بين الواقعين في الرواية عن ظاهرهما واراد الظن منهما لانك لو ابقيتهما على ظاهرهما كان مقتضى الصدر عدم وجوب الوضوء عند الظن بعدم الطهارة مع ان مقتضى الذيل حجية الظن بعدم الطهارة ولزوم الوضوء عنده وهذا تناقض بين فلا بد من حملهما على الظن ايضا فيلزم خلاف اصلين آخرين ويلزم مع ذلك خصيصة الغلبة من المدعى اذ مقتضى قوله لا حتى يستيقن بناء على ذلك انه يجب الوضوء حتى بظن بعدم الطهارة والدليل المذكور واعني فانه على ظن من طهارته لا يثبت ذلك الا على صورة الظن بالوضوء واما صورة الشك المساوي فلا يظهر من التعليل مع دخوله في المعلل ورابعا انا نمنع عدم جواز اجتماع اليقين والشك الفعليين بل انما يجتمعان في زمان واحد لكن متعلق اليقين هو الوضوء السابق ومتعلق الشك الوضوء اللاحق والحاصل ان متعلقهما مختلف ومعه يجوز اجتماعهما في زمان واحد الا ان يدعى ان ظاهر الرواية اتحاد متعلقهما وح يكون اجتماعهما في زمان واحد محالا فان قلت كما يمكن حمل اليقين في قوله لا ينقض اليقين على الجنس ليكون دليلا على المط كذا يمكن حمله على العهد وهو يقين الوضوء فلا يكون دليلا على المط اعني حجية مطلق الاستصحاب ويبعد تعدد الاحتمال فيسقط الاستدلال بل نقول ان الاحتمال الثاني متعين لانك جعلت قوله ولا ينقض اليقين بمنزلة الكبرى الكلية فلا بد من حمل اليقين على الوضوء لئلا يلزم الحد الاوسط قلنا تمامية الاستدلال غير موقوفة على قوله ولا ينقض اذ يكفي فيها قوله فانه على يقين من وضوئه لحجية منه لعلة عرفا فانه يفهم من قول المولى لعبده لا تلبس هذا اللباس لانه اسود ان السواد مبغوض له كل لباس اسود ولا يكون للاضافة الى المحل الخاص مدخل في فهم العموم بل يفهم العموم وانه ليس للاضافة مدخل في الحكم كما لو قال الطبيب للمريض لا تاكل الرمان لانه حامض بل يمكن ان يقال ان قوله لا ينقض انه يفهم منه العموم عرفا كما لو قال لا تاكل الرمان الحامض والحامض مضر لك والقول بان من القواعد المقررة حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة كما في قوله تعالى وارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وان ما نحن فيه من هذا الباب مدفوع بان حمل الرسول في الآية الشريفة على الجنس العموم غير معقول بل لا بد من حمله على الرسول السابق بالقرينة العقلية واما في الرواية فلما امكن الحمل على الجنس وامكن الحمل على العهد وكان الاول حقيقة والثاني مجازا حملناه على الاول لتقدم الحقيقة على المجاز فالحكم ثابت الا ان يقال ان المفرد المحلى حقيقة في الجنس لغة مجاز في العموم فلا يتم هذا الجواب لكن نقول في جوابه انا نمنع تلك القاعدة المقررة من حمل المفرد المحلى على العهد اذا سبقه نكرة بل المتبع العرف وهو يفهم منه العموم ثم ان ما ذكره المورد من جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية يقتضي الحمل على يقين الوضوء حذرا من عدم تكرار الاوسط مدفوع اولا بان ذلك مستلزم لتكرار المطلب لو لم يكن هذا المعنى قد علم من قوله فانه على يقين من وضوئه فلا يحتاج الى اعادته ثانيا فلا بد من حمل قوله لا ينقض على العموم حتى لا يلزم التكرار فتأمل وثانيا ان جعل قوله لا ينقض بمنزلة الكبرى الكلية قوله فانه على يقين من وضوئه بمنزلة الصغرى يخالف شرط الشكل الاول كما عرفت لان النتيجة ح ان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك فان قلت على فرض هذا التقدير ليس الصغرى والكبرى لزم اتحادهما فقوله والا فالتقدير ح لا يستيقن انه قد نام فلا يجب عليه الوضوء لان الوضوء يقيني وكل يقيني لا ينقض بالشك ولا يثبت الا اتحادها الا انا قلنا الاتحاد خلاف الاصل ولكنه يرتكب لقيام الدليل فان قلت اين الدليل قلنا الدليل هو عدم صحة قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط لان عدم الاستيقان بالنوم وعدم مجيء الامر البين لا يقتضي اليقين بالوضوء فلا بد من جعله علة للجزاء المقدر فيلزم اتحاد الجزء فان قلت يمكن جعل قوله فانه على يقين من وضوئه جزاء للشرط بتاويل الانشاء فيكون المعنى والا يستيقن انه نام حتى يجيء من ذلك امر بين فليكن على يقين من وضوئه الظاهر ولا ينقض اليقين بالوضوء الظاهر او مطلق اليقين الظاهر بالشك فالرواية لا تدل على المط لان مفادها حينئذ لزوم العمل على انه حكم ظاهري لا حجية الاستصحاب فبعد الاحتمال يبطل الاستدلال قلنا ان الاحتمال وان تعدد لكن الاول ارجح لانه مستلزم لاتحاد الجزاء وحمل اليقين على اليقين السابق وهو خلاف اصل واحد واما الاحتمال الذي ذكرته فهو مستلزم لتاويل قوله فانه على يقين من وضوئه بالانشاء وحمل اليقين على اليقين الظاهري لا الواقعي مع انه الظاهر من اليقين وحمل الوضوء على الطهارة فهذه خلاف اصول اربعة فالاول ارجح فان قلت انما ذكرت من الترجيح لو جعلنا الجزاء خصوص الفقرة الاولى اما لو جعلنا الفقرتين بطريق التركيب جزاء فلا نسلم لجواز ان يكون المراد من المعرف باللام في الفقرة الثانية هو يقين الوضوء فقط لا مطلق اليقين

بياض في الاصل

عليقين

وللسواد

من العهد -

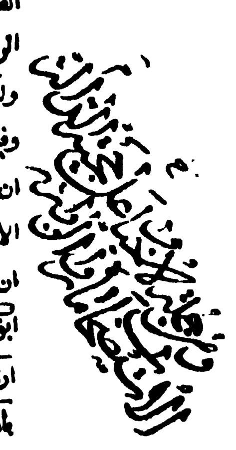
ويمكن الحمل على العموم من غير تاويل كما لا يخفى

و لكن ينقضه بيقين اخر و دليلها ايضا على المطلوب من جهة عموم العلة مع كون قوله لا ينقض في قوة الكبرى الكلية والمراد انه لا ينقض اليقين السابق بالشك

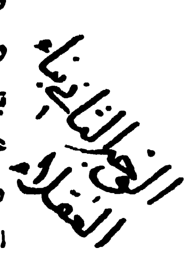
اللاحق تامل

هو الاول لان المصنف انما هو في مقام بيان الحكم في مورد السؤال اعني الظاهر و مع التنزل يكفينا الاحتمال الموجب لسقوط الاستدلال و على كل من الاحتمالات [illegible]
يكون حقيقة و الحاصل يحتمل احتمالات ثلثة احدها الجزاء و جعل الفقرة الاولى جزاء و جعل الفقرتين جزء و الاوسط مرجوح بالنسبة الى غيره
والاخير ابعد من الاول لبعد كونه ملزوما للاحتمال المخالف للاصل و مع التنزل فلا اقل من المساوات فلا يتم الدليل لان الجزاء في خصوص الرواية انما هو
او الجزاء هو الفقرة الاولى او الجزاء هو الفقرة الثانية و الجزاء الفقرتان مركبة فلذلك احتمالات اربعة و الثاني منها قد عرفت ضعفه للاصول [illegible]
والاخير منها فاسد ايضا لانه لا يخرج كون الفقرة الاولى لغوا لصحة القول بانه لا ينقض فلا ينقض اليقين او يقين الوضوء بالشك [illegible]
الى الاحتمال الاول [illegible] فيكون لغوا فيدار الامر بين الاحتمال و بين كون الجزاء الفقرة الثانية فقط و كل منهما يتم به المطلوب [illegible] منصوص العلة لكن
الاحتمال ابعد لبعد صحة الفصل بين الشرط و الجزاء فانه صحيح كما في قولنا ان جاءك زيد فليجئه يجيء عمرو بل لعدم صحة الفصل بينهما بالواو الا ترى
فساد قولنا ان جاءك زيد فليجئه و يجيء عمرو **فان قلت** يقتضي حجية كل الاستصحاب ابقاء كل ما ثبت على حاله مع انا نرى عدم رعاية تلك القاعدة
في موارد كثيرة كما لو شك بين الواحد و الاثنين في كل صلوة و بين الاثنين و الثلث في المغرب فان مرعيا القاعدة يقتضي الحكم بالصحة و البناء على الاقل
مع حكمهم بفساد الصلوة و كما لو شك بين الاثنين و الثلث في الرباعية او بين الثلث و الاربع فقد حكموا بالبناء على الاكثر على خلاف الاصل كما
لو شك في فعل من افعال الصلوة بعد تجاوز المحل او في الوضوء بعد الفراغ فقد حكموا بعدم الالتفات الى الشك كما لو دخل الوقت و هو [illegible]
مسافر قبل الصلوة او العكس و غيرهما من مواضع الاختلاف و الاجماع منعقد على [illegible] مع ان العمل بالاستصحاب يقتضي [illegible] القصر
وحرمة الاتمام [illegible] و بالجملة الموارد كثيرة فيدور الامر بين ابقاء الرواية على العموم و القول بانه خرج ما خرج و بين الحمل على العهد [illegible]
يبطل الاستدلال و توهم ان الاول ابعد لان الحمل على العهد يلزم الاخراج في غير الوضوء فيكون اكثر اخراجا بخلاف الاول فيكون اقل اخراجا لان بعض [illegible]
غير الوضوء منكر في الرواية مدفوع بانه لو تم لاخراج الافراد انما كان مرجحا للعهد لكن ظاهر السياق يقتضي الحمل على العهد [illegible]
فيبقى الاجمال **قلنا اولا** ان تلك الموارد التي ذكرت انما نقض اليقين فيها باليقين [illegible] التخصيص في العموم و الخروج [illegible]
داخلة في المستثنى و ثانيا انا سلمنا ان ذلك تخصيص نظرا الى كون الناقض اليقين [illegible] الاحتمال النص [illegible] في تلك الموارد
لبيان اليقين [illegible] لكن نقول ان المعتبر في التخصيص [illegible] و الدليل عليه [illegible] الاول [illegible] السياق [illegible]
عند التحير و لا تحير **فان قلت** ان القول بحجية الاستصحاب [illegible] مستلزم للقول بعدم حجية الاستصحاب لان الرواية خبر [illegible] الامام
شكوك [illegible] الاصل [illegible] من جهة الرواية **قلنا اولا** انه [illegible] ان الظن بالصدق قائم مقام القطع به [illegible]
في الصدق حتى ينفي الشك بالاصل فان ذلك نقض اليقين باليقين و خارج عن المستثنى منه **و ثانيا** نقول سلمنا ان الاصل عدم اعتبار الرواية
لكن يحصل منها الظن بحجية الاستصحاب لاجل الظن بالصدق و ان لم يكن ذلك الظن معتبرا بنفسه لكن فرضنا في هذا المقام انه من الادلة الظنية
ليحصل من تراكمها القطع بحجية الاستصحاب **و ثالثا** ان الغرض [illegible] اجراء القاعدة في نفس الرواية [illegible] الرواية الى نفسها فيكون المنهي
عن هذا المورد **فان قلت** ان الرواية فيها احتمالات ثمانية و الكل فاسد الا الاول و هو ايضا لا يتم الاستدلال به [illegible] الرواية انما يكون المراد
منها خصوص النهي عن نقض يقين الوضوء فيكون اللام في اليقين للعهد فهو صحيح لا يثبت مطلوبه و اما ان الرواية شاملة للوضوء و لغيره [illegible]
معين [illegible] عندنا فهو مستلزم للاغراء بالجهل و اما ان الرواية شاملة للوضوء و لكل ما سوى الوضوء من موارد الاستصحاب [illegible]
مع [illegible] انها شاملة للوضوء و لكل استصحاب خال عن المعارض فهو فاسد ايضا لان مورد السؤال هو الاستصحاب المعارض [illegible]
الوضوء معارض باستصحاب الامر بالصلوة فكيف يحمل المفرد [illegible] على غير مورد السؤال [illegible] المفرد المحلى باللام [illegible]
[illegible] اخراج اكثر الاستصحابات اذ لا استصحاب الا له معارض مع استصحاب اخر فيلزم تخصيص الاكثر [illegible] و لو كان الامر كما ذكر لما جاز [illegible]
بالاستصحاب الذي له معارض مع ان بناء [illegible] على التمسك به [illegible] و اما الرواية الشاملة للوضوء و لكل استصحاب خال عن المعارض او مع المعارض مع
الحكم في ذي المعارض [illegible] بعنوانه يجب العمل بالمتعارضين [illegible] فهو فاسد ايضا لانه [illegible]
مورد السؤال [illegible] مع وجود المعارض [illegible] و اما الرواية شاملة لكل [illegible] مع كون الحكم في ما [illegible] التعارض الوجوب التخييري [illegible]
التعارض [illegible] فهو فاسد ايضا لان [illegible] باستعمال اللفظ في [illegible] بين الوجوب العيني والتخييري مجازا و اما استعمال اللفظ في الوجوب
العيني والتخييري معا [illegible] الاول [illegible] محتاج الى القرينة ولا قرينة في المقام [illegible] الا ان مورد السؤال من محل التعارض و الامام
[illegible] الاستصحاب [illegible] التخيير [illegible] و اما الثاني [illegible] المذكور [illegible] الاول [illegible]
استعمال اللفظ في اكثر من معنى [illegible] و اما ان الرواية شاملة لكل استصحاب [illegible] المعارض [illegible] مع كون الحكم في محل التعارض العمل باحدهما
[illegible] بالجهل و اما ان الرواية شاملة لكل [illegible] مع كون الحكم عند التعارض العمل باحدهما المعين [illegible]

واللام في قوله اليقين للجنس المتبادر لا للعهد فيفيد العموم مع كفاية عموم العلة المنصوصة وجزاء الشرط محذوف فالتقدير وان لا يستيقن انه قد نام فلا
يجب عليه الوضوء لان الوضوء يقيني نت ٤



الفرض فظهر بطلان المحتملات سوى الاول وحينئذ يتم المطلوب لاختصاص الرواية بالوضوء فيكون من روايات الخاصة لا العامة قلنا اولاً نحن نلتزم بعدم دلالة
الرواية لظهور ما في العينية الاعلى لزوم العمل بالاستصحاب الخالي عن المعارض او بما المعارض مرجوح واما ما له معارض فلا دلالة في الرواية على حجيته
ولكن نقول عند التساوي الاستصحابين المتعارضين لا يمكن العمل بهما وهو واضح ولا طرحهما لا للرواية بل لان كل من قال بحجية الاستصحاب في غير المعارض
وفيما له معارض مرجوح قال بحجيته في صورة تعارض المتساويين فلا يتم طرحهما للاجماع فلا يصح ترجيح احدهما ايضا لانه ترجيح بلا مرجح فتعين التخيير بينهما وثانيا
ان للرواية دلالتين احدهما العينية والاخرى المنع من الترك فيجب ارتفاع احد الدلالتين وهي الاولى في صورة وجود المعارض المتساوي فيحكم بالعمل بمقتضى الدلالة
الاخرى بحالها وهي المنع من ترك الكل فنقول انه لا يتم طرحهما للرواية ولا جمعهما لكونهما الا ولا ترجيح احدهما لكونه بلا مرجح فتعين التخيير فتامل وثالثا
ان بنائنا العمل على التخيير في المتعارضين المتساويين ومن جملة الاخبار الدالة على حجية مطلق الاستصحاب ما رواه زرارة مضمرا عن الباقر ع في زيادات
ابواب الطهارة من التهذيب قال قلت اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني فعلمت اثره الى ان قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم
ار شيئا ثم صليت فرايت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي ان تنقض اليقين
بالشك ابدا وفي الرواية جهات للنظر امور ثلثة **الاول** حجية الاستصحاب فان قوله فليس ينبغي بمنزلة الكبرى الكلية على ان في نفس تنصيص العلة حجة فهذا
شاهد على الدلالة واما الايرادات السابقة فكثيرها غير واردة هنا **الثاني** قاعدة الاجزاء اذا اتى بالمامور به على الوجه الظاهري ثم انكشف خلافه فان
سؤال السائل بقوله فحقق بعد الصلوة لا تعاد انما هو عن علة عدم الاعادة لا تنشي مع اني كنت جاهلا بالموضوع فجوابه ع بقوله لانك كنت اه نص
ان حكم الظاهري هو ما فعل بحسبه واما لكان داخلا في المنوط الله بنقض اليقين السابق بالشك وبالجملة الرواية دالة على الاجزاء سواء كان السؤال
عما يقع او عما وقع اما على الاول فواضح للعلم بالحكم الظاهري من الرواية فيستفاد الاجزاء بالنسبة الى ما يقع وان اشترطنا العلم بالمطابقة في مفهوم
الاجزاء واما على الثاني فيرجع الى مسئلة صحة عبادة الجاهل ولكن الرواية من حيث قاعدة الاجزاء مضر لعدم كون العلم بالمطابقة الظاهرية ما
خوذا في مفهوم الاجزاء **الثالث** صحة عبادة الجاهل بالحكم الوضعي اذا طابقت الواقع لقوله لانك كنت على يقين اه وعبرت تلك الى الدلالة على
صحة عبادة الجاهل مبني على كون محل سؤال السائل بعد جوابه الامام لاجل كونه جاهلا بالحكم وهو خلاف الظاهر كون السؤال لاجل الجهل بالموضوع
لا الحكم مضافا الى ان الكلام من الصحة كون السؤال عما يقع لا عما وقع ومعه لا جهل بالحكم لان السائل بعد ذلك يعلم الحكم الظاهري فالرواية لا تدل على
الامر الثالث **ومن جملة الاخبار** ما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من تيقن وشك في شيء من افعال الوضوء على ما حكي عنه عن الخصال عن ابيه عن سعد
بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك
فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن اواخر الخصال في حديث الاربعمائة عن الباقر ع عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على
يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وقيل وقد تري بعض مشايخنا عن الخصال هكذا من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك
وعن البحار عن امير المؤمنين قال من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يرفع بالشك ونقل بعضهم عنه كما ذكرنا عن الخصال انتهى



ودلالة هذه الروايات واضحة واكثر الايرادات السابقة غير واردة **الوجه الثاني** من الوجوه الدالة على حجية الاستصحاب بناء العقلاء على العمل
به في الموضوعات والاحكام الشرعية عن مواليهم بالنسبة الى العبيد فيحكمون بتقاعد بعد ما يعلم الخائف ويبقيا على الاحكام بظهور الزوال فلو تقاعد عبد
عن الامتثال بالامر بمجرد احتماله رجوع المولى عن الامر لكان معاقبا وسفيها عند العقلاء وبالجملة على ذلك بناء بني ادم في نظم العالم في الاستقلال او
وغيرهما واحتمال كون ذلك من باب الوثوق لا الاستصحاب مقطوع الفساد فان المتاني في ذلك هو نفس الحالة السابقة فلو علم تاجر في زمان سابق ان نقل
الامتعة الى البلد الفلاني موجب للربح لاجل الرواج يسافر الى ذلك البلد بنقل الامتعة اليه وان احتمل الكساد حين السفر وليس ذلك الا لاجل اليقين
السابق وان كان شاكا الان بخلاف ما لو احتمل عند كون المتاع الى البلد الفلاني موجبا للربح من دون يقين سابق فانه لا يحمل الامتعة الى
تلك البلدة بمجرد ذلك الاحتمال وان كان ذلك الاحتمال مساويا للاحتمال الاخر الفرض ان السابق المسبوق باليقين فانه يعمل به دون هذا مع ان احتمال الربح قائم فيهما
وكذا الرفيق الغائب عن الشخص مدة لو ترك المكاتبة اليه والارسال لكان ملاما بسبب قلة المحبة وجعله منبئا او يتبع عن المسئول عنه
الاعتذار بانه احتمل عنده موته فلذا ترك المكاتبة وارسال الكتاب ونحوها من الامتعة ونحوها وليس ذلك الا لاجل اليقين السابق الا
ترى انه لو لم يكن يقين سابق يقع السؤال ويقبح الجواب انما لو سئل احد المؤمنين عن الاخوان ذهب الى البلد الفلاني وتزوج فيه وصار له ولد لم
ما ارسلت لزوجته ولا لولده شيئا من الاطعمة والامتعة فيقبح الجواب عن المسئول عنه بانا اطلعت على تزوجه ولا على ولده ويقبح من الاخوان يقول
انه احتمل عنده لم يعلم ما علم بها الاحتمال وبالجملة هم دائرون مدار اليقين السابق ولذا لا يسبقون على البقاء وما استقربها دهم على خلاف
الحالة السابقة **فان قلت** فما ثبت هو بناؤهم على الاستصحاب في الموضوعات والاحكام العرفية ولا يلزم من ذلك بناؤهم على حجية الاستصحاب
في الاحكام الشرعية والموضوعات المرتبطة بها **قلنا اولا** ان بناءهم في الشرعيات ايضا على الاستصحاب فلو اخبرهم احد وعلموا من غير خبر الرجحة

وكل يقين لا ينقض بالشك وعدم رعاية تلك القاعدة في محل الشك بين الاربع ونحوه من الموارد لا يوجب القدح في النص اما لان تلك الموارد مما نقض فيه
اليقين باليقين للدليل الوارد فهو تخصيص ولان العام المخصص حجة وتوهم ان الاصل عدم صدور هذا الخبر عن الامام ع فيلزم من حجية الاستصحاب للخبر
عدم حجيته مدفوع بعدم اضرار الخبر الى نفي نفسه وبان الغرض تراكم الادلة الظنية لتحصيل القطع واذا جعلنا ظني الصدور وحجيتها فلا اشكال لانتفاء
احتمال المنع فيه لعلمنا بعدم … عند الشك في بقاء الحالة على الحالة السابقة بقطع بخلافه ولا يتوقفون في ذلك فتدبر **وثانيا** سلمنا عدم العلم بكون بنائهم … اليقين باليقين
على الحجية في الاحكام الشرعية لكن نقول يكفينا العلم ببنائهم على الاستصحاب في الاحكام العرفية للقطع بعدم الفرق عندهم فان المناط عندهم ومجرد …
الامر العرفي والشرعي لا يوجب الاختلاف والفرق في حجية الاستصحاب والعدم **فان قلت** لو سافر احد الى جهة البغداد مثلا وعلموا به العقلاء ولكن
يعلمون ان بنا المكث في البغداد او المشي منه الى البصرة فلا يرسلون له المكاتيب الا ان يتحققوا معتبر ذلك المسافر ومكانه وان علموا بانه دخل
البغداد ثم ولكن يجزم بخلافه الا انه لا … لا يكتبون وهذا يكشف عن عدم حجية الاستصحاب عندهم والا لعلموا بانه في المثال المفروض شاهد
الخروج من البغداد الى البصرة وارسلوا اليه الكتاب **قلنا** اذا خرج ذلك الشخص الى السفر فاما ان يعلم العقلاء ان بنائه وارادته البقاء في المكان الفلاني
كالنجف مثلا او يعلمون ارادته الخروج من هذا المكان الى البغداد وعدم التوقف فيه او لا يعلمون ان غرضه البغداد للمكان المراد ففي الصورة الاولى
يعملون باستصحاب عدم الخروج من البغداد المقصد باستصحاب عدم تبدل ارادته وبقائه كما كانت وفي الصورة الثانية لا يعملون باستصحاب عدم الخروج لكونه
معارضا مع استصحاب بقاء الارادة على الخروج والاخير مقدم لكونه استصحابا سببيا والاول استصحاب تابع وفي الصورة الثالثة التي يكون الشك
بالنسبة الى الارادة شكا في الحادث وبالنسبة الى الخروج شكا في الحدوث واشكال لسلامة الاصل عن المعارض بالنسبة الى الخروج ومع ذلك لا يعملون
ولكن نقول ان ذلك لا يضرنا لان غرضنا اثبات حجية الاستصحاب في الجملة لا مطلقا ويكفي فيه العمل بالاستصحاب في الصورتين الاوليين هذا وقد يجاب
عن هذا الايراد بانه لا يحصل في الصورة المفروضة الوصف لذلك لا يعلمون بل لان عملهم بالاستصحاب من باب الوصف لا التعبد وفيه ان بنائهم على العمل بالا
ستصحاب من باب التعبد لا الوصف كما ترى ثم تم عنده الشك بالمعنى المصطلح ايضا بمقتضى اليقين السابق ولا يرفعون اليد عن ارسال الكاتيب الى السفر للتجار
بمجرد الشك في لو فعل واحد منهم ذلك لم يكن مورد الذم مع انهم مع الشك المذكور في الغير المستجمع متيقن لا يعلمون بمثل ذلك وعند التعارض في ذوي
الامرين المشكوك المستجمع باليقين في المشكوك لا يتبدل فهم يحجون الاول ولو ترك واحد منهم الاول واخذ بالثاني ليذمونه وان هذا الا المحض
الاخذ بما عندهم من اليقين السابق الى ان يحصل القطع او الظن المعتبر عندهم في مقاصدهم ومقاصدهم على الخلاف ثم اعلم ان بناء العقلاء حجة ما لم يرد
دليل على خلافه لان حجيته انما هو من باب التقرير المعصوم واذا ردع المعصوم اياهم فلا حجية في عملهم من حيث هو فاذا اطلع المعصوم على حجية العقلاء
ولم يردعهم ظننا بصحة طريقتهم كما نقول ذلك في تقرير المعصوم … اشكال لا يعتد المعترض على اغراء بالجهل بالنسبة الى كل العقلاء في التقرير
المصطلح لو اغراء بالجهل بالنسبة الى بعض … اذا علمنا ببناء العقلاء وشككنا في ردع المعصوم نبينا بالاصل ويكون بناء العقلاء تماما لمقتضى
الاصل واما اذا قطعنا بردع المعصوم فلا حجية في بناء العقلاء ففي خصوص بنائهم على الاستصحاب نقول لولا القطع بان المعصوم لم يمنعهم بل صرح
بالبناء على طريقهم كما عرفت من الاخبار ولو شككنا في عدم … بالتصريح على طبقهم ويكفي القطع بعدم المنع عن بنائهم وهذا كاف في الحجية انهم
ولو شككنا انهم … القطع نشأ من البناء والاخبار فلا اقل من الظن هو كاف لنا فان نحن فيما حصول القطع ولو من ضم الصور بعضها ببعض فاذا
حصل لنا الظن … الظن بحجية الاستصحاب حصل القطع **فان قلت** منع الشارع مثلا لنقول من عملهم بالاستصحاب بحجيته بنائهم
ودلالة الآيات الناهية عن العمل بما وراء العلم فان الاستصحاب ليس بعلم **قلنا** … بالاستصحاب لا يخلو اما الآيات الناهية فلا … لانه لا يثبت
عندهم الا الاستصحاب لم يتحقق من الشارع منع منهم … حتى يكون حجة عليهم ومع … هذا الدليل … بنائهم بحجية
… فلا نعلما **الوجه الثالث** الاستقراء وهو على قسمين قسم يوجب الظن باعتبار الاستصحاب وهو … مع اعتبار باب
السببية من باب الوصف … عند الاستقراء … وقسم يوجب الظن ببقاء المستصحب لا يجامع الا الوصف كما لا يخفى
اما القسم الاول فتقريره ان بناء الشارع في اكثر الموارد من الاستصحاب … على اعتبار الحالة السابقة … الوصف … المشكوك
يلحق بالاغلب … مع انهم لم … الاستصحاب … الى … الا امنع الاستقراء **والثاني** انه لو كان المعتبر الاستصحاب عند الاصحاب هذا
الباب … التمسك بالاستصحاب انما يكون بمقتضى الاستقراء الصنفي على … الاستصحاب مع انه يتمسكون به … كلية الصلوة والوضوء ونظائرها
فان بناء الشارع على … الاستصحاب … الموارد … الصلوة … الوضوء … كما …
فمقتضى الاستقراء الصنفي المقدم على الاستقراء النوعي عدم اعتبار الاستصحاب في تلك الموارد مع انهم يعتبرونه فيها **واما القسم الثاني** من الاستقراء
فيمكن تقريره بوجوه **الاول** الاستقراء الصنفي اي الاستقراء في خصوص الاحكام الشرعية **والثاني** الاستقراء النوعي اي الاستقراء في … الاحكام
من الطهارة الى الديات **الثالث** الاستقراء الجنسي هو الاستقراء في مطلق الممكنات القارة … تحقيق ذلك …
كيفية حصول الظن من الاستقراء هو الاشارة الى بعض المقدمات ان الاستقراء انما ينفع … ذلك المشكوك
اما فرد من صنف او صنف من نوع او نوع من جنس **اما القسم الاول** … **الاول** ان يكون … معلوم … الصنف …
النوع … **الثاني** ان يكون … **الثالث** …

اقول علم امكن العمل بالاستصحابين المتعارضين لا بنا في كلية الكبرى اذ الكلام مناق لاثبات الحجية الذاتية ونحوها في الدلالة نصوص مستفيضة بل العلم الاجمالي بصدور بعضها حاصل ومنها بناء العقلاء من لدن آدم على العمل بالاستصحاب في الموضوعات والاحكام وآيات النهي ليست برادعة لهم حتى يسقط بناؤهم عن الحجية والاستقراء ويقرر بوجهين الاول ان بناء الشارع في اكثر الموارد من التوصليات النوعية فردية لاغير **الرابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم بالتفصيل وفي النوع ايضا غالب صنفا وفردا لكنه مخالف للغلبة الصنفية **الخامس** الصنف بما لها الا ان الغلبة النوعية المخالفة للصنفية مخصوصة نعم لا صنفا فقط **السادس** هو الخامس مع فرض الغلبة النوعية المخالفة للصنف فردية فقط **السابع** ان يكون في الصنف غالب معلوم ولم يكن في النوع غلبة اصلا لا صنفا ولا فردا ولا معلوما **الثامن** ان لا يكون في الصنف غالب ولا منا النوع غالب **التاسع** ان لا يكون الصنف غالب كان في النوع غالب **العاشر** ان يكون في الصنف غلبة مجملة بان كان الغالب مشكوكا ولا يكون في النوع غالب **الحادي عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع **الثاني عشر** ان يكون وجود الغلبة معلوما في الصنف مشكوكا والنوع لم يكن فيه غالب **الثالث عشر** هو ذلك مع وجود الغالب في النوع اذا علمت تلك الاقسام الثلاثة عشر فاعلم ان القسم السابع لا شك في الحاق الفرد المشكوك بالصنف لحصول الظن كما لو علمنا ان للانسان صنفا من الزنجي وشككنا في الزنجي مائة فوجدنا تسعين منها اسود وتسعة منها ابيض وواحد منها مشكوك فالظن يلحق المشكوك بالاغلب من صنف الزنجي وهو الاسود لوجود الغلبة فيه من دون غلبة معارضة في النوع ولا موافقة وكذا الاشكال في الالحاق في الاقسام الثلاثة الاولى بل بطريق اولى بالنسبة الى القسم السابع لوجود الغلبة الصنفية فيه مع الاعتضاد بالغلبة النوعية **واما القسم** الرابع والخامس والسادس فلا اشكال فيها ايضا في ان المشكوك يلحق بما هو الغالب في صنفه لكون الظن معه وان عارضته الغلبة النوعية كما لو كان للانسان اثنا عشر صنفا الغالب في احدها وهو الزنجي وكان في الزنجي السواد والغالب في سائر الاصناف وافرادها البياض فمشكوك فرد من الزنجي انه ابيض او اسود فلا ريب ان الظن يذهب الى السواد واذا ذهب الظن الى السواد في صورة التعارض مع الغلبة النوعية صنفا وفردا كما في المثال الذي فرضنا فيما اذا كان الغلبة في النوع صنفية فقط او فردية فقط بطريق اولى والظاهر انه بما تعارض الغلبة الصنفية مع الغلبة النوعية يقدم الغلبة الصنفية على الغلبة النوعية كما في المجاز المشهور اذا تعارض مع الحقيقة المرجوحة فقيل بتقديم الاول وقيل بتقديم الثاني وقيل بالتوقف واستدل للاول بالاستقراء لان استعمال هذا اللفظ من جهة في المعنى المجازي اكثر من الحقيقي بمراتب فيلحق المشكوك بالاغلب هذا استقراء في سنخ الاستعمال في هذا اللفظ واستدل الثاني ايضا بالاستقراء الصنفي لان غالب استعمال هذا اللفظ مجردا عن القرينة انما كان في المعنى الحقيقي فيلحق كل استعمال خال عن القرينة على الحقيقة للغلبة الصنفية المقدمة على الغلبة النوعية التي ادعاها الاول لان استقراء انما كان مطلق استعمال هذا اللفظ والاستقراء الثاني انما كان في صنف من استعماله وهو الاستعمال بلا قرينة فمقتضى مذهبنا هنا من ترجيح الغلبة الصنفية عند التعارض مع الغلبة النوعية هو القول بتقديم الحقيقة ولكن مع ذلك نتوقف في المجاز المشهور لشك في كون الشهرة قرينة ومما تعارض فيه الغلبة الصنفية مع النوعية ايضا محل النزاع المشهور مع ابن جني في لفظ استعمل في معنى واحد لا غير ولا نعلم ان المستعمل فيه معنى حقيقي ام مجازي فمقتضى غلبة اللفظ الذي استعمل في معنى واحد لا غير كان فيه حقيقة لندرة المجاز بلا حقيقة او فقدانه ان نحكم بانه حقيقة ومقتضى غلبة المجاز في مطلق الالفاظ نوعها الحكم بالمجازية فيقدم الغلبة الاولى الصنفية على الثانية النوعية فيكون الحق مع المشهور لا ابن جني **واما القسم الثامن** والعاشر والثاني عشر فلا بد فيها من التوقف لفقد الظن فيها وهو واضح فالحكم والالحاق ببعض دون بعض تحكم **واما القسم التاسع** فالمشهور في الاصل الالحاق بغالب النوع والاظهر التوقف لفقد الظن الا ترى انك لو وجدت الانسان اثني عشر صنفا فتتبعت من تلك الاصناف ابيض ووجدت صنفا منها وهو الزنجي مختلفا في السواد والبياض بطريق التساوي لم يحصل الظن بالبياض اذا شككت في فرد من الزنجي فلا تغفل **واما القسم الحادي عشر** فلا يخلو اما ان يكون ما وراء الصنف المفروض من الاصناف فان غلب الغالب على نهج واحد بان يكون الغالب في جميع الاصناف السواد فلا شك في الحكم الظني بان الغالب المعلوم بالاجمال من ذلك الصنف المفروض مما هو على طبق الغالب في سائر الاصناف واما ان لا يكون كذلك سواء لم يجد الاغلب في الاغلب او وجدناه لا على نهج واحد فلا بد من التوقف لعدم الظن ولزوم التحكم في الالحاق **واما القسم الثالث عشر** فان كان فيه ما وراء الصنف المفروض من اصناف النوع باجمعها او اكثرها ذات غلبة على نهج واحد فيلحق هذا الصنف على سائر الاصناف في الصنف الغالبة في سائر الاصناف فيكون على نهجها وان لم يكن كذلك بان لم يكن سائر الاصناف باجمعها او اكثرها ذات غلبة وكانا ولكن لا على النهج الواحد فلا بد من التوقف لعدم الظن بعين منهم اخر لم يذكر وهو ان يشك في فرد من صنف مع الشك في وجود الغلبة في الصنف والنوع معا فان كان في الجنس غالب من حيث الانواع وانما غالب انواع ذلك الجنس كان الغالب على النهج الواحد بان يكون الغالب في كل نوع السواد فيلحق الفرد المشكوك بالغالب بوسائط اي بعد الحاق النوع بالجنس والحاق هذا الصنف بالنوع فيلحق الفرد بالصنف وان لم يكن كذلك سواء لم يكن غلبة او كانت لا على النهج الواحد فالتوقف **واما القسم الثاني** اي ما كان الشك فيه في صنف من نوع فهو ايضا اقسام **الاول** ان يكون الشك في الصنف مع تحقق الغلبة في النوع وكونها الغلبة النوعية صنفية فقط كما لو كان للانسان اثنا عشر صنفا وكان تسعة من تلك الاصناف ذات افراد عشرة كلها اسود وواحد منها وهو الزنجي ذات مائة فرد ولم يعلم حاله في السواد والبياض فلا ريب ان الظن يلحق الصنف المشكوك بالاصناف **القسم الثاني** هو تلك بعينه الا ان الغلبة النوعية فردية فقط كما لو كان للانسان صنفان احدهما الزنجي له مائة فرد لا يعلم سوادها او بياضها والآخر الرومي له الاف من الافراد كلها ابيض فيلحق المشكوك ايضا بالغالب لان كان فردا من صنف الزنجي المشكوك بصنفه لوجود الظن ويظهر من بعض المدققين في الالحاق هنا النظر الى اشتراط الحاق المشكوك فيه مع الشك فيه صنفا وهو وهم اذ بعد الحاق الصنف المشكوك على اكثر افراد النوع للظن جملة



ذلل

والاعتباريات على اعتبار الحالة الشائعة اما وصفا او سببا وفيه نظر من وجهين الثاني ان اغلب الاحكام الشرعية وضعية وتكليفية بل اغلب الاحكام
الالهية بل اغلب الاحكام الصادرة من الموالي الى العبيد وجدناها ثابتة مع تغيرها بحسب خصوصيات المشكوك بالاغلب ان مدار الامر في الحد بين التوسعة والضيق
في اغلب الاحكام الشرعية مؤقتات دائرة مدار موضوعاتها فمادام الموضوع باقيا فالحكم مترتب وان شك في قدح وصف عارض فاغلب الاوصاف غير مؤثرة في
ذلك الصنف بقي على النوع بالاستقراء ولا يشترط هنا الشرط المذكور اعني تحقق الصنف **القسم الثالث** ان يوجد ذلك ان الغلبة النوعية فردية وصنفية اختلاف الحكم لا
متعاضدتين وفيهما ايضا لا اشكال في الالحاق بطريق اولى **القسم الرابع** ان يكون في النوع غلبة صنفية وفردية لكن متعارضتين وفيهما الكلام الغلبة
الفردية مضمحلة في جنب الغلبة الصنفية والعكس فلا اشكال في الالحاق ايضا وان تساويا فالتساقط فلا بد من التوقف لفقد الظن سواء تحقق الغلبة
الجنسية مطابقة لاحد الغلبتين ام لا **القسم الخامس** ان يكون الشك في الصنف مع الشك في الغلبة النوعية مع وجود وصف كما يختلف الصنفان
والشك في الافراد من دون غلبة معلومة وشككنا في وجود ذلك في الصنف **القسم السادس** تعارض وجود غلبة في النوع لكن شككنا في الغالب من هذا القسم
حكمها حكم القسم في خصوص ما يتعلق الشك بفرد صنف للتفاوت فاستخرج **القسم السابع** ان نقطع بفقد الغلبة في النوع مع كون ما ورد
الصنف المشكوك الا على نهج واحد كما لو كان للانسان صنفان ونحو النوع الشك الرومي وعلم فقد الغلبة في الزنجي مع كون افراد الزنجي
مختلفة في السواد والبياض فلا شبهة في الوقف لفقد الظن **القسم الثامن** مع السابع بعينه لكن مع كون ما ورد الصنف المشكوك على نهج واحد كما لو ورد
الانسان على صنفين قد تتبعنا في احد الصنفين ووجدنا افراد ذلك الصنف على نهج واحد لا اختلاف فيه بوجه لا ريب في حصول الظن بكون الصنف المشكوك
فيه كالصنف المستقرء فيه وان كان افراد المستقرء فيه اقل من افراد الصنف المشكوك فيه بمراتب ومن هنا يظهر فساد ما قيل من ان صحة استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل مشروط بكون التركيب حقيقيا مع كون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه لان صحة المجاز دائرة مدار الاستقراء في استعمال اللفظ ولا يكفي
نوع العلاقة ولا تشترط نقل الاحاد ايضا بل للعلماء وكل ما انتفى فيه الحاصل من استقراء جزئيات استعمال هذا اللفظ في المعنى المجازي ومن نقل الاستقراء
انما تحقق في استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل فيما كان واجدا للشرطين المذكورين ولم يتحقق في غيره فلا يحكم في الصنف الاخر الفاقد للشرطين بالجواز
ووجه الفساد ما عرفت من انه يلحق المشكوك بالاستقراء في القسم الثامن وهذا منه لان اللفظ الموضوع للجزء اما ان يكون الجزء والكل فيه واجدا
للشرطين المذكورين ام لا وفي الصنف الاول لعل الواجد لهما بزيادة المخالفة في الجواز كان على نهج واحد في الصنف الاخر المشكوك اعني غير الواجد لهما
يحكم بالجواز ايضا للاستقراء كما عرفت فهذا التفصيل من هذا القائل ليس كما ينبغي نعم يمكن ان يقال لا يجوز الاستعمال في الصنف الفاقد للشرطين المذكورين
لكن لا من حيث عدم وجود كما يقوله القائل بل لاجل المانع اعني الاستقباح العرفي في نقل مقال يتحقق حال اعلم ان القائل بالفور في الامر استدل فيه
بالاستقراء لان اغلب الالفاظ موضوعة للفورية بالمعنى الاعم من حال النطق وتاليه الحال منه كالجمل الخبرية كزيد قائم وعمرو نائم ونحوهما مما يفيد الحال
اي الفورية بالمعنى الاخص اي تحقق المراد حال النطق وكقوله انت حر وهي طالق وهل زيد قائم ولا تضرب زيدا مما يراد منه الفورية بعد تمام الكلام وهي الفورية
بالمعنى الاعم لانه لا يمكن في مثل الاستفهام والنهي الطلب الفوري بالمعنى الاخص لانه تحصيل الحاصل فظهر ان اغلب الالفاظ مفيدة للفورية في الجملة فنقول
ان الامر مشكوك فيه فيلحق بالاغلب فيحكم الاستقراء بافادته الفورية في الجملة واذا ثبت الفورية في الجملة نقول ان هذا الثابت ليس الفورية بالمعنى الاخص بل مع
في الامر كالنهي فتعين الفورية بالمعنى الاعم لانه بعد النطق لا ثالث في البين وفيه نظر من وجهين اما اولا فان الاستقراء الحقيقي في محل اما ان يكون للمستقرء فيه وذلك لان الاستقراء
متحد جنسا وفصلا كما لو كان للانسان اصناف اربعة وجدنا ثلاثة اصناف منها اسود اللون مائلا سواده الى الحمرة وشككنا في الصنف الرابع فلا ريب
في الالحاق جنسا وفصلا واما ان يكون متحدا جنسا ومختلفا فصلا مع كون خصوص الفصل المشكوك على فرض الالحاق معلوما بالاجمال كان يكون فصله مرددا
بين تلك الفصول المختلفة كما لو كان للانسان اربعة اصناف وجدنا ثلاثة منها اسود مع كون سواد واحدها مائلا الى الحمرة وسواد الاخر الى الصفرة وسواد
الثالث الى الخضرة وشككنا في الصنف الرابع جنسا وفصلا ولا ريب في الالحاق جنسا للظن والتوقف فصلا لئلا يلزم التحكم واما ان يكون متحدا جنسا
لا فصلا مع كون الفصل المشكوك معلوما بالتفصيل على فرض الالحاق كان يقوم قاطع على انه لو ورد الواحد من الفصول على فرض السواد المائل
الى الحمرة فلا شك في الالحاق ويتعين الفصل بالحصر الخارجي المفروض واما ان يكون متحدا جنسا لا فصلا مع وجود صنف اخر مغاير
للمستقرء فيه جنسا ايضا بحيث يحتمل الحاق المشكوك فيه بهذا الصنف المغاير ويحتمل الحاقه بالجنس المستقرء فيه لكن اذا الحق بالجنس كان الفصل معلوما
بالتفصيل كالقسم السابق كما لو كان للانسان اصناف خمسة وجدنا صنفا منها اسود السواد المائل الى الحمرة ولنفرض لكن بالسواد المائل الى الخضرة وجدنا
الصنف الرابع ابيض وشككنا في الخامس بين ان يكون ابيض او اسود مائلا الى الحمرة ولا يحتمل على فرض السواد الفصل الاخر مع الالحاق
الغلبة الجنسية الالحاق وذلك لانه بعد القطع بانتفاء الفصلين من الجنس عن محل الشك لم يبق الا الغلبة الصنفية المنضمة بعد الالحاق بعد
انحياز المشكوك عنه مع المستقرء فيه صنفا اذ ظهر ذلك فنقول ان الاستقراء المذكور لفورية الامر انما هو من قبيل الاخير كما ان غالب الالفاظ
للفورية بالمعنى الاعم كذا بعض اصنافها ليس للفورية اصلا كالمضارع ونحو يحتمل الحاق الصنف المشكوك اي الامر بالمضارع المغاير للمستقرء فيه جنسا
ويحتمل الالحاق على الفور لكن على فرض الالحاق به لا يحتمل الاعم مع الاخص حال النطق فيكون ذلك بعينه من القسم الرابع
نعني القسم الاخير من تلك الاربعة وقد عرفت انه يحكم بالالحاق فيه اذ ظهر ذلك المقدمة فاعلم ان الكلام في الاستقراء في بيان موارد الاستقراء
ملحقا الاول الجزء اما الاستقراء في الاحكام الشرعية فاعلم ان الشك في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه اما ان يكون مسببا من تغير الزمان واما ان يكون مسببا

ان يتسبب الشك في البقاء من ارتفاع حادث الحكم وكان السبب نفوله واستقرار فلا استقراء في هذا القسم وان كان الشك في بقاء الموضوع العرفي مما هو قار الذات فاغلب الممكنات القارة بانفسها بحسب استعدادها للبقاء فتم ولو شك في مقدار الاستعداد الحق بالحيز وفي الموضوع المستنبط تعالى بقاء الاوضاع على حالها ونذرة النقل والاشتراك فلم يشكل التمسك بمثل اصالة تاخر الحادث استنادا الى الاستقراء اقول وكذا اصالة عدم

من تغير الحالة وعروض الوصف كالوصف السترة طاهرا او العكس اما القسم الاول فهو لا يخلو اما ان يكون الشك فيه شكا في بقاء الحكم الشرعي وارتفاعه شفاها بان يشك في النسخ والعدم او يكون الشك فيه شكا في بقا الحكم وارتفاعه في خصوص الواقعة لا شخصا كالشك في فورية الخيار وعلى الثاني ايضا لا يخلو اما ان يكون الشك في البقاء في خصوص الواقعة شكا في كيفية جعل الجاعل كما في دوران الامر بين التوسعة والضيق او شكا في الموضوع كالشك في ان الخارج بول او مذي وبعبارة اخرى اما ان يكون الشك في المقتضي او في عروض المانع فهذه اقسام اربعة ثلثة منها من اقسام الشك المسبب عن تغير الزمان وواحد منها ما كان الشك فيه لعروض الوصف اما القسم الاول فالاستقراء فيه جار وتقريره ان اغلب الاحكام الشرعية من الوضعية والتكليفية باقية بعد ثبوتها وغير منسوخة فما يشك في نسخه ملحق بالاغلب بتقريب اخر مطلق الاحكام الالهية وجدناها ثابتة غير منسوخة غالبا فيلحق المشكوك بالاغلب وبتقريب اخر مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي بالنسبة الى العبيد كانت باقية غالبا فيلحق المشكوك فيه بالاغلب والفرق بين التقريرات الثلث ان الاول اخص من الثاني والثاني اخص من الثالث واما التمسك بالاستقراء في المقام بالنسبة الى مطلق الممكنات القارة فمشكل لاختلافها بحسب البقاء فبعضها يمكن بقاؤه الى الابد وبعضها الى شهر وبعضها الى سنة وهكذا فمع هذا الاختلاف كيف يحكم ببقاء ما لا يعلم امكان بقائه الى مدة معينة ومجرد القابلية للبقاء في الجملة لا ينفع **واما القسم الثاني** اعني ما كان الشك في البقاء مسببا عن تغير الزمان في خصوص الواقعة مع كون الشك في المقتضي فهو على قسمين احدهما ما كان الشك فيه بين كون الشيء مضيقا او موسعا بعدما ثبت انه محدود بحد والاخر ان يشك في التوقيت والدوام فاما الاول فلا شبهة في تمامية الاستقراء لغلبة الموسعات بالنسبة الى المضيقات وان كان الثاني ففيهما فرد الوجوب والاستحباب ايضا لا كلام في تمامية الاستقراء لان اغلب الاحكام الشرعية غير الوجوب والاستحباب مؤبدة دائرة مدار موضوعاتها فما دام الموضوع باقيا فالحكم مترتب كما في نجاسة الكلب وحرمة الخنزير وحلية الغنم ونحوها واما في الوجوب والاستحباب فلان الصور اربع اما ان يكون الغلبة في صنف الوجوب والاستحباب موجودة لو دامه او لا يكون كذلك وعلى الاول اما ان يكون تلك الغلبة مطابقة للغلبة النوعية في الدوام مع الموضوع او يكون مخالفة لها وعلى الثاني اما ان يثبت الغلبة والتساوي بقطع بعدم الغلبة لا اشكال في الاول من حيث الالحاق وفي الثانية من حيث عدم الالحاق واما فيما يشك فيه في الغلبة والتساوي فلا ريب بفيه في الحاق الصنف بالنوع اولا والحاق الفرد بالصنف بعد واما في المقطوع بعدم الغلبة فلا ريب في التوقف والظاهر في الوجوب والاستحباب انهما مما قطع فيهما بالتساوي او فيه توقف ولكن يمكن ان يقال باجراء الاستقراء فيهما ايضا اما الوجوب فلان الغالب من موقتاتها مما لا ينفع عنها الوجوب بانقطاع الوقت بل يبقى الوجوب ببقاء الموضوع ويكشف عنه الامر بالقضاء كما سلف والذي لا قضاء فيه من الواجبات قليل فكلما شككنا في واجب بان يبقى ببقاء الموضوع ام لا نقول انه باق للاستقراء واما المستحبات فلان اغلب المستحبات الرواتب والمبتداة باقية ببقاء الموضوع فيحمل الشك على الاغلب ثم لو سلمنا عدم تحقق الغلبة في الواجبات والمستحبات فلا نم ثبوت القطع بعدم الغلبة فيهما والتساوي والغلبة في صنفي الواجب والمستحب مشكوك فيلحق بالنوع كما مر **واما القسم الثالث** اي ما كان الشك في بقاء الحكم فيه مسببا عن عروض الفادح فهو من شعب الموضوعات الصرفة ويجيء الكلام فيه في المقام الثاني **واما القسم الرابع** الذي يكون الشك فيه ناشيا عن عروض الوصف وتغير الحالة فالحق جريان الاستقراء فيه فنقول فيمن دخل عليه الوقت ثم سافر انه يجب عليه الاتمام لان اغلب احوال المكلف مما لا يتغير فيه حكمه لو تغير من حيث القصر والاتمام والحالة الموجبة لتغير الحكم من حيث القصر والاتمام في جنب الحالات الغير الموجبة للتغير كالقطرة في جنب البحر فكلما شككنا في تغير الحكم المخصوص بسبب تغير حالة نقول بعدم تغير الحكم بتلك الحالة الحاقا على الاغلب الاحوال وكذا فيمن دخل عليه الوقت ثم صار حاضرا انه يجب عليه القصر لعين ما ذكر نعم في خصوص المقام اشكال من حيث اختلاف الموضوع وثبوت الحكم المغاير لكل من الموضوعين واما مع قطع النظر عن ذلك الاختلاف فلا وجه للتامل وكذا فيمن خرج عنه المذي وشك في انتقاض الوضوء نقول ذلك لا ينقض الوضوء لان اغلب الاحوال لا يغير الطهارة كالقيام والقعود ومس الاحليل وخروج حجر المثانة والتكلم والاضطجاع وغيرها مما لا يعد ولا يحصى فالمشكوك يلحق بالاغلب وكما فيمن كان متيمما ثم صلى ولو احد الصلوات ثم وجد الماء في اثناء الصلاة فنحكم بعدم نقض تلك الحالة للغلبة اي حملا على الاحوال الغالبة الغير الناقضة ولعل في مثل الماء الذي صار متغيرا ثم زال التغير ففي الحكم ببقاء النجاسة للاستقراء اشكال والتحقيق ان الصور ثلثة اما ان يعلم بان الحالة المرتفعة لم تكن من الاسباب المحدثة للحكم حتى يرتفع الحكم بارتفاعها كالتشاؤم الذاتي او شبهها فان حدث الشك في بقاء الحكم بسبب نفسه حتى يكون ارتفاع الحكم مستندا الى ارتفاعه فح لو شك في بقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة حكمنا بالبقاء للاستقراء واما ان يعلم ان حدوث الحكم انما كان لاجل تلك الحالة ولكن تلك الحالة زائلة فلا استقراء لما في الوجود كالفسق والعزية الموجبتين للموضوع ايضا لا اشكال في اجراء الاستقراء في الحكم ببقاء الحكم بعد ارتفاع تلك الحالة واما ان يعلم بان الحالة تسبب حدوث الحكم ولكن الحال ايضا مما لها استقرار كالتغير في الماء فح لو ارتفعت تلك الحالة يشكل الحكم ببقاء الحكم من باب الاستقراء لان غلبة بقاء الاحكام بعد ارتفاع اسبابها التي لها بقاء في الجملة مشكوكة فلا استقراء **المقام الثاني** في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء فيما كان المستصحب من الموضوعات الصرفة وفيه موضعان **الاول** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات الغير القارة كالتكلم والزمان **الثاني** فيما كان الموضوع الصرف من الممكنات القارة كبقاء زيد والرطوبة ونحوها اما الموضوع الاول فلا ريب في عدم صحة التمسك للاستصحاب فيه وان تمسك به في اجزاء الزمان لما علمنا



التمسك

التخصيص والتقييد غلبة وجود هنا ويمكن ان يقال ان نفس الحالة السابقة تورث الظن بالبقاء في مورد الاستصحاب مع قطع النظر عن

الاستقراء وانت اذا لاحظت مجموع ما ذكرناه قطعت بحجية

الاستصحاب في الجملة

في حجية الاستصحاب

الاعلام فحكموا ببقاء جواز الافطار من شك في انقضاء اليوم وبجواز الاكل والشرب لمن شك في طلوع الفجر استصحابا للنهار واستصحابا لليل وغير ذلك من المسائل التي كان مورد الامر المركب من اجزاء الزمان فهو لم يتحقق بعد وعلى فرض التحقق امكن فكيف بتصحيحه ان كان من الاجزاء فالساق منهما على زمان الشك لا يتحقق بعد فما يتصور الملائم الا ان يقال ان نظرهم الى استصحاب عدم دخول الليل وعدم دخول النهار بالتفصيل الذي ذكر في اصل البراءة مرجع اما الموضوع الثاني فيجوز التمسك فيه بالاستصحاب من باب الاستقراء بعد تمييز كل نوع من انواع الممكنات من حيث مقدار البقاء فانا لو علمنا بان الانسان قابل للبقاء مائة وعشرين سنة فنستصحب وجود زيد اذا شككنا فيه لاحتمال طرو المانع من باب الاستقراء واما لو وقع الشك في مقدار الاستعداد للبقاء وانقضاء المقتضي فلا يجوز

المقام الثالث في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط والحق ذلك فلو علمنا

في جواز التمسك بالاستصحاب من باب الاستقراء في الموضوع المستنبط

المشكوك فيه من جملة تلك الجنس كما لا يخفى بالوضع وشككنا في البقاء والارتفاع فنحكم بالبقاء للغلبة لتحقق النقل ولو علمنا بعدم وضع اللفظ للمعنى الفلاني كالاسد للشجاع وشككنا في كون اللفظ موضوعا له ام لا فنحكم بالعدم للغلبة لندرة الاشتراك نعم يشكل الامر في جواز التمسك بالاستصحاب في تأخر الحادث فنظر الى معنى المستعمل فيه انواع مشكل التمسك بها فيتم بما شاهد التخصيص بها عدم التنبيه لغلبة التخصيص التنبيه ثم اعلم ان الوجه في حجية الاستصحاب من باب الوصف لا ينحصر في الاستقراء بل نفس الحالة السابقة تفيد الظن بالبقاء وان قطعنا النظر عن الاستقراء كما انه لو صار زيد بصدد ذلك الشخص وجوده في المدة التي لم يحصل فيها ما لا يكون كل من له ما يفيد ان الكاتب الى الاخر وان مضت مدة طويلة الى ان يحصل اليقين او الظن القائم مقام العلم على الخلاف وهو الموت وان لم يعلم احدهما عمر الاخر وان هذا الامر ليس الا من باب ان نفس الحالة السابقة تفيد الظن ثم انه قد يتمسك لحجية الاستصحاب من باب الوصف بما حققه المحققون من ان علة الحدوث هي علة البقاء فيتوقف المشكوك فيه مما كان حدوثه متحققا في زمانه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء لان علة الحدوث هي علة البقاء وفيه اولا منع ذلك القول بل البقاء ايضا محتاج الى العلة وثانيا سلمنا ذلك لكن نا بعض من يعلة الحدوث علة البقاء انها علة تامة فهو مع انه فاسد يغنيه لا يحتاج الى الاستصحاب وان اريد انها علة ناقصة له فمعناها انها مقتضية للبقاء فيه انه مجرد وجود المقتضي لا يكفي بل لا بد من رفع المانع مع ان يحتمل الا ان يقال ان الاصل عدم عروض المانع فيتمسك به الا انه يرجع الى الاستصحاب في الاستصحاب في مورد الا ان يقال ان ذلك الاصل مما هو معتبر انفاقا او يقال ان خصوصا مع عدم عروض المانع مبني كما هو من بعض الادلة فلا دور

الوجه الرابع الاخبار الخاصة منها موثقة عمار عن الصادق عليه السلام كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وقولهم عليهم السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وهذه الروايات يحتمل احتمالات ثلثة

في الاستصحاب في الاخبار الخاصة

الأول ان يكون مخصوصا بالشبهة الحكمية فيكون التقدير كل شيء لا تعلم حكمه من الطهارة والنجاسة فهو طاهر فظيف حتى تعلم انه قذر وكذا في الاخيرين الثاني ان يكون مخصوصا بالشبهة الموضوعية فيكون التقدير كل شيء علمت فيه الحكم وشككت في موضوعه من حيث النظافة والقذارة فهو نظيف وكذا في الاخيرين

والثالث ان يكون اعم من الشبهتين الحكمية والموضوعية فيكون التقدير كل شيء لا تعلم حكمه من النجاسة والطهارة او علمت حكمه وشككت في موضوعه فهو نظيف وكذا في الاخيرين وعلى هذه الاحتمالات لا يستدل بتلك الاخبار انما هو لاحتمال الثالث اذ على الاول لا دخل للاستصحاب ولكن على الاخبار لبيان موضوع الاجمال القاعدة ولما للجهل سواء تعلق بالحكم او الموضوع وسواء كان كل منهما مسبوقا بالحالة السابقة ام لا ثم على الاحتمال الثالث كل من الاولين احتمالان احدهما ان يكون الامر مخصوصا بالموضوع المسبوق بالحالة السابقة فيكون التقدير في الروايات الاولى كل ما علمت بطهارته ثم شككت فيه فهو باق على طهارته السابقة حتى تعلم انه صار قذرا وكذا الاخيرين وثانيهما ان يكون مخصوصا بغير المسبوق بالحالة السابقة فهو في المشكوك البدوية وثالثها ان يكون اعم من المسبوق والبدوي ومبنى الاستدلال بتلك الاخبار انما هو الاحتمال الاول اذ على الثاني لا دخل للاستصحاب اصلا وعلى الثالث كذلك لان ما يتم الجمل بالموضوع لا يجعل الاستصحاب فظهر ان الاحتمال الاستدلال بها صوره واحد منها وهو الاحتمال الاول من الاحتمالات الثلاثة مع ان الروايات بالنسبة الى الثالث من الثلاثة اي الاحتمال الاخير ومعه لا يتم الاستدلال بحجية الاستصحاب في تلك الموارد الخاصة ومنها صحيحة عبد الله بن سنان قال سأل ابي ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام صل فيه ولا تغسله من اجل ذلك فانك اعرته اياه وهو طاهر ولم تستيقن انه نجسه فلا بأس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجسه ومثل هذه الرواية بامر يجري في المطلب الا انه حيث انها من الاخبار الخاصة لا يعم غير مثل بل الظاهر انها من الاخبار العامة لفهم حكم مع غلبة الاستعانة عن غيره ومنها ما روي عن بكير قال قال لي ابو عبد الله عليه السلام اذا استيقنت انك توضأت فاياك ان تحدث وضوء ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت ومنها غير ذلك ممن تتبع الروايات وان وجد في الموارد الخاصة الا ان الاستقراء في موارد ما يورث الظن بالتسبب في تلك الاحكام الخاصة هو الاعتماد على اليقين السابق بل في كثير من الروايات ايضا اشعار بالعلية فاذا انضم ذلك كله مع ما مر يحصل القطع بحجية الاستصحاب في الجملة

الوجه الخامس انه ثبت بالاجماع الاخبار اليقين السابق في بعض المسائل كمن نسي فلم يعلم الطهارة وشك في الحدث وحكمه يتعين فيها التوضؤ او من شك في نجاستهما وثبات الشاهد على ما شهده مما لم يعلم ضدها والحكم ببقاء الزوجية في المفقود وكذا في المال المعروف لغيبته المبتنى وغير ذلك مما لا يحصى فيحصل الظن بان الحالة السابقة معتبرة عند الشارع وانها المناط في تلك الاحكام لاجماع اجماعه

الوجه السادس

التتبع في الشهرة والاجماعات المنقولة على حجية الاستصحاب في الجملة فيحصل من تراكم ذلك الادلة القطع بحجية الاستصحاب في الجملة

المقام الثاني

في حجية الاستصحاب من ادلة الشهرة والاجماع

في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام الشرعية ويدل عليها اصل الاشتغال لانا قد اثبتنا الحجية في الجملة ولا يحصل
القطع بالامتثال الا بالعمل بكل افراد الاستصحاب اذ لم يبق في المقام قدر متيقن يؤخذ به وهو واضح هنا من اصالة حرمة العمل بما وراء العلم لوجوب العمل
بحجية بعض افراد الاستصحاب الظني بحجية كل افرادها كما انه يعين من اصالة الاشتغال بالعمل مثلا في الطهارة المستصحبة بعد تعارض الاصلين ضم الاجماع

من افادها المستصحب في ذكر فاصل هذه القضية الحالية وفيه تسع عشرة مرحلة **المرحلة الاولى** في حجية الاستصحاب في الامور الخارجية المرتبطة بالاحكام
الشرعية فنقول الحق الحجية لوجوه **الاول** قاعدة الاشتغال وتقريرها انه لا شك في وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة كما ظهر في المقام الاول ولا شك في ان
القطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال وهو هنا لا يحصل الا بالعمل بجميع افراد الاستصحاب من الامور الخارجية والاحكام لانه لا قدر
متيقن في البين فان طرحنا العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية معا لزم طرح المقطوع وان عملنا بهما فهو المطلوب وان عملنا باحدهما دون
الاخر فهو مع انه ترجيح بلا مرجح لا يحصل معه القطع بالامتثال وان تخيرنا بينهما فهو ايضا لا يصح على مذهبنا من اشتراط القطع بالامتثال وعدم كفاية
عدم القطع بالمخالفة كما هو مذهب المحقق الخوانساري ومن تبعه فلا بد من العمل بهما معا وبالجملة ضم المقدمات الثلث وهي وجوب العمل بالاستصحاب في الجملة
وعدم وجود القدر المتيقن في البين ولزوم تحصيل القطع بالامتثال بعد القطع بالاشتغال يثبت المطلوب ولا يتوهم ان العمل بقاعدة الاشتغال معارض
بالاستصحاب في الاستصحاب لان قاعدة الاشتغال اعتبرها مستصحب الاشتغال ونحن تمسكنا بالقاعدة مع انه يمكن ان يقال ان استصحاب الاشتغال خارج عن النزاع
كما قرره بعض الاجلة **فان قلت** الاصل حرمة العمل بالاستصحاب لانه امر ظني سواء كان في الاحكام او في الامور الخارجية والقدر الذي خرج عن
الاصل في المقام الاول هو الاستصحاب في احدهما واما الاخر فخروجه عن الاصل غير معلوم فيحكم بجريانه للاصل فيكون العمل بالاستصحاب في احدهما
واجبا لما مر من الدليل وفي الاخر حراما للاصل فيكون الامر في كل الاستصحاب من الاحكام والامور الخارجية بين الوجوب والحرمة فلا بد من التخيير
والعمل بالاستصحاب في احدهما دون الاخر لئلا يلزم المخالفة القطعية في العمل بهما معا كما انه يلزم المخالفة القطعية اذا تركنا العمل بالاستصحاب مطلقا قلنا
ان ما شاع من حرمة العمل بالظن والعمل بغير العلم انما هو في خصوص الاستصحاب لانها مختصة بالجميل بل لا بد من العمل باصل الاستصحاب كليا اذ كل فرد من افراد
الاستصحاب يحتمل كونه واجب العمل كما هو مقتضى اصل الاشتغال ويحتمل كونه محرم العمل كما هو مقتضى الاصل الذي ذكر فيكون دائرا بين المحذورين
ويكون المرجح مع اصل الاشتغال لان العلم الاجمالي حاصل بلزوم العمل بالاستصحاب في الجملة فيكون هذا العلم الاجمالي مرجحا لاصل الاشتغال ويقتضي حجية
كل فرد من الاستصحاب الذي كل من مستصحبي الحكم والموضوع مظنون من الادلة الثابتة وحرمته موهومة فهذا مرجح اخر وايضا لو كان مجرد احتمال التحريم
مضرا في المقام لانسد باب الاحتياط كلية كما في اشتباه جهة القبلة مع ان بناء العمل على الاحتياط **فان قلت** ان العمل باصالة الاشتغال معارض با
الاشتغال في بعض الموارد الخاصة من الاحكام والامور الخارجية كما في الطهارة المستصحبة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي القطع بالبراءة
ومقتضاه عدم اعتبار الطهارة المستصحبة وكذا استصحاب كرية الماء الملاقي للنجاسة فمن شك في الكرية المقتضي بجواز الوضوء منه معارض باصل الاشتغال
بالصلوة المقتضي لعدمه بما لا يخفى لا يقال ان مرجع ما ذكرنا الى تعارض الاستصحاب مع قاعدة الاشتغال ولا ريب ان الاستصحاب مقدم على قاعدة الاشتغال عند
لانا نقول بناء العقلاء على تقديم الاستصحاب على قاعدة الاشتغال مسلم لكن فيما لم يكن مدرك الاستصحاب هو القاعدة المذكورة كما هو المفروض فيما نحن
فيه لا نسلم بناءهم وتوهم ان احدا لم يفرق في تقديم الاستصحاب على الاشتغال بين ما يكون مدركه هو القاعدة المذكورة او غيرها مدفوع بعدم وجود
قول بحجية الاستصحاب من باب اصل الاشتغال فانا لم نجده والحاصل ان الاصلين متعارضان واصل الاشتغال في الموارد الخاصة مقدم
عند التعارض لانه اخص من اصل الاشتغال المقتضي لحجية مطلق الاستصحاب فيما لا تعارض فيه بين الاصلين كما لو كان الاستصحاب
على طبق الاشتغال او لم يكن اشتغال في الموارد الخاصة ثم الامر الاجماع المركب وتوهم انه يمكن اثبات حجية الاستصحاب في مورد التعارض بالاجماع المركب
فيكون الاجماع مغلوبا مدفوع بانه غاية ما يثبت في الباب تعارض الاجماعين ويبقى اصالة عدم الحجية سليمة عن المعارض قلنا اجماعنا المركب قوي
لان مع العمل به لا يلزم المخالفة القطعية واما لو عملنا بالاجماع المركب الذي يقتضي عدم حجية الاستصحاب لزم طرح ما قطعنا به من حجية الاستصحاب
في الجملة مع ان اجماعنا مثبت واجماعهم ناف والمثبت مقدم فظهر ان الاشتغال يقتضي الحكم بحجية الاستصحاب في الموضوع والحكم معا في الجملة ويثبت
التعميم في افراد كل منهما ايضا بضم اصل الاشتغال الى الاجماع المركب وبهذا القسم اثبتنا حجية الظن سابقا فقلنا بعد ما ثبت لزوم العمل بالظن
في الجملة من المقدمات الثلث ان اصل الاشتغال يقتضي العمل بكل ظن او ورد عليه نظير هذا الايراد من ان اصل الاشتغال في المسئلة الاصولية معارض
مع اصل الاشتغال في المسئلة الفرعية في مثل ما لو ظن الجمعة بعدم وجوب السورة في الصلوة فان اصل الاشتغال بالصلوة يقتضي قراءة السورة واجبنا
بان الاجماع المركب يقتضي عدم الفصل في العمل بالظن بين موارد الفقه فما لا بد من العمل باصل الاشتغال في المسئلة الاصولية والحكم بحجية
الظن مطلقا واما باصل الاشتغال في المسئلة الفرعية والحكم بعدم حجية الظن مطلقا فان عملنا باصل الاشتغال في الفرع عند التعارض مع اصل
الاشتغال في المسئلة الاصولية في الباب بالاجماع المركب لزم عدم حجية الظن مطلقا ولزم منه طرح المقطوع بخلاف العكس وايضا اجماعنا المركب
لحجية الظن وذاك ناف والمثبت مقدم وايضا لو عملنا به لزم اختلال نظم المعاش للزوم الاحتياط في تمام الاحكام الى حجية الاستصحاب
قاعدة الاشتغال اشكال فهو فرع تمامية الاجماع المركب بين ما تعارض اصل الاشتغال في الاصول مع اصل الاشتغال في الموارد الخاصة
ما لم يتعارض فيه الاصلان ولكنا نقول الاجماع المركب بين صورتي التعارض وعدمه او ان كان موجودا لكن يجوز خرق هذا القسم من الاجماع المركب

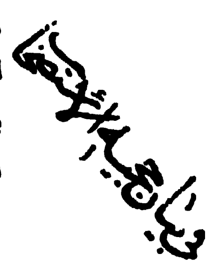
الثابت

المركب في ذلك لان العمل بالمعارض مخالف مستلزم للمخالفة القطعية وفيه نظر لكن نقول يكفي في ذلك دلالة الاخبار العامة وبناء العقلاء او مجموع الادلة المتقدمة وتوهم ان بيان الموضوعات ليس من شان الشارع فلا تنصرف النصوص اليها مدفوع بان بيان الموضوعات المرتبطة بالاحكام

الثابت احد شطريه بالاصل الفقاهتي كاصل الاشتغال ثم اذا ثبت احد شطري الاجماع بالدليل الاجتهادي القطعي او الظني لم يجز خرقه لانه يحصل القطع او الظن بالواقع في كل من الشطرين بعد ملاحظة الاجماع المركب ولا يلزم منه مزية العلم لان كل حكم واقعي حكم ظاهري واما اذا ثبت احد الشطرين بالاصل الفقاهتي فلا يحصل الظن بالواقع مطلوبا لا دليل على عدم جواز الخرق فان قلت ان الشطر المدعى ثابت بالدليل القطعي وهو انه قد ثبت من الادلة الوجوب العمل بالاستصحاب في الجملة فانكار ذلك لا ريب الاجماع موضوع عدم المعارضة فهو وانكار المجموع حتى المعارضة وعدم المعارضة فهم كموضوع عدم المعارضة الذي هو شطر للمدعى وانكار موضوع المعارضة بمعونة الاستصحاب حجة مع وجود المعارضة فيكون موضوع عدم المعارضة ابهم حجة بالاولوية القطعية فموضوع عدم المعارضة حجة من جميع النقاد بدفعه ويكون شطر الاجماع المركب قطعيا فلا يجوز الخرق للقطع بكون الحجة على الاطلاق قلت لا المسوغ بضم الاجماع المركب سلمنا دفع هذا الاشكال ولكن هيهنا اشكال اخر وهو ان قاعدة الاشتغال التي اثبت بها حجية الاستصحاب من القواعد التعبدية العقلية بل الفقه الذي يثبت من العمل بالاصل الاشتغال انما هو اذا لم يجر الى ما لا يحتمل الضرر وتفصيله ان الاستصحاب اما في الامور الخارجية او في الاحكام وكل منهما اما يحتمل الضرر بالاحتمال العقلاء واما غير محتمل له فنقول فيما نحن فيه ان حجية الاستصحاب المعلوم بالاجمال اما مورد بها الامور الخارجية او الاحكام او هما معا والعمل بالاستصحاب في الامور الخارجية اما يحتمل الضرر كاستصحاب الكرية او غير محتمل الضرر كاستصحاب الطهارة الماء وكذا في الاحكام اما يحتمل الضرر كاستصحاب الاباحة والاستحباب والكراهة فيما يحتمل الحرمة والوجوب واستصحاب ملكية زيد واستصحاب الطهارة واما لا يحتمل الضرر كاستصحاب الوجوب والحرمة واما الاشتغال بالامر الاجمالي فنقول العمل بالاستصحاب في الاحكام والامور الخارجية معا سواء احتمال الضرر اولا لكن لا دليل على العمل باصل الاشتغال فيما يحتمل الضرر لان دليل العمل باصل الاشتغال انكار موالكافي فقد انه واضح وانكار السنة اي خبر لا نقض فهو مردود وخبر الاحتياط مع ضعفه معارض فيما يحتمل الضرر والمثل لان الاحتياط في الفرع يقتضي عدم العمل بالاستصحاب فانا الاستصحاب على خلاف الاحتياط وانكار الاجماع او العقل فقد انهما واضح وان ما كان كان بناء العقلاء فهو على الخلاف فلو علم العبد من جانب المولى لزوم اتباع زيد او عمرو لا بمعنى انه اشتبه عليه بل لا لزم الاتباع على هو زيد او عمرو واما الاستصحاب مع القطع بانه لو كان هو زيد لزم اتباعه مطلقا ولو مع احتمال الضرر في مخالفته ولو كان هو عمرو فكذلك ولو كان كل منهما لازم الاتباع فكل ابن زيد يعلم عدم الفرق بين احتمال الضرر وعدم احتماله في جميع الحالات فمن بناء العقلاء على انه لو نعين زيد او عمرو او ان احتمل التفصيل او القطع بالتفصيل بانه حكم من جانب المولى اذ لو كان عمرو لازم الاتباع فهذا حكم وان كان لازما الاتباع فهذا حكمهما بجنس العلم للمبدا بذلك المكلف به ولما لو حكم احدهما فيما يحتمل الضرر والاخر بما لا يحتمله وسكت الاخر لم يعلم انفواه الحاكم الاول بل باخذ وبقول لسان الذي يجب اتباعه الاحتياط ولو سكت الاخر لم يعلموا الصلاة ولتحمله ثم الاحتياط لا العمل بقول زيد وعمرو وتركهما من حيث انه تركهما ولا على العمل بقاعدة الاشتغال اذا عرفت المثال فنقول العلم الاجمالي حاصل بحجية الاستصحاب اما في الاحكام او الامور الخارجية او هما معا ونقطع بانه على التقادير الثلثة لا فرق بين ما يحتمل الضرر وغيره مثل المثال السابق بعينه ففي المقام لا مفر للحكم باصل الاشتغال والتفهيم لما عرفت من اختلاف الموارد بحسب احتمال الضرر وعدمه بالاجد تردد الاحتياط في ما لا يحتمل الضرر والعمل بما لا يحتمله لبناء العقلاء وذلك لبنائهم بحسب ترك العمل بالاستصحاب من حيث هو استصحاب حق فيما لا يحتمل الضرر لما عرفت من ان نظرهم مقصور على الاحتياط من حيث هو احتياط لا من حيث هو استصحاب نظر على حجية اصل الاشتغال في اثبات حجية الاستصحاب وان المعلوم هو الاحتياط لا غير فبطل الوجه الاول بتمامه لا الوجه الثاني ان الادلة السبعة السابقة مثبتة لحجية الاستصحاب في خصوص الامور الخارجية ايضا ولا مفر من ثبوت حجية الاستصحاب في الوجوه السبعة معترف بالاجمال فانما كان على سبيل المثال والا فنقول بدلالة تلك الادلة المفصلة على المدعى فنقول ان الكلام هنا يقع في موضعين الاول في التشاجر بالوجوه السبعة في الامور الخارجية والثاني في كيفية التمسك بها هنا اما **الموضع الاول** فنقول لما نبه عليه من شمول دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الامور الخارجية وشمولها لها كالاحكام ودعوى عدم الانصراف الى الموضوعات فاسدة بل يجب التفصيل بين الاحكام والامور الخارجية بل موضوعات الاحكام هو مقصود كون بيان الموضوعات من شان الشارع بلا ان يكون مفصول الشارع بيان الاحكام لا غير وهنا لا يخفى لا نامنع ان الموضوعات المرتبطة بالاحكام ليس من شان الشارع بيانها بل لا شك فيه واما دلالة تامة واما بناء العقلاء فلا ريب في انهم لا يفرقون في العمل بالاستصحاب بين الموضوعات المرتبطة بالاحكام ونفس الاحكام ولا يفرقون في ذلك بين امور المعاش وبين الشرعيات الاخرى انهم يستصحبون الكرية ويحكمون بالاشتغال عند ملاقاة مع الشك بل لا يرتفع مع زوال الكرية **فان قلت** الحكم بالنجاسة في المثال المفروض انما هو لاستصحاب الحكم الشرعي يعني استصحاب الطهارة لا الاستصحاب الموضوعي يعني الكرية **قلنا** ثم يعملون بالاستصحاب وان لم يكن للماء حالة سابقة بان يستصحب الحكم بكونه نجسا عند الملاقاة مع علمهم بالقلة مثل ان الكرية بعد استصحابها يحكم بعدم النجاسة فليس ذلك الا الاستصحاب القلة ويحكمون بنجاسة الثوب الرطب الملاقي لها والنجاسة هنا الثابتة بعد الملاقاة باستصحاب الحكمي بل الحكم بالنجاسة مستند الى استصحاب رطوبة الثوب الملاقي للنجاسة وكذلك يحكمون بعدم بقاء دين الغائب على انه يتمسك باستصحاب الحكم في الاحتياط والامثال كثيرة واضحة اجرتها في الموضوعات **واما الموضع الثاني** فيمكن اثبات الحجية فيه بمناط ذلك الافتراض لاحتمال ان يكون من بناء العقلاء

من شأنه لا ينبغي ان الحكم الكلي بالواسطة مع ان عدم كونه من شأنه لا يستلزم قبح بيانه فلم يعرف كلامه عن ظاهره وان كان في البيان فائدة وافسد
منه توهم تعارض تلك النصوص مع ايات النهي واخبار الاحتياط او دعوى كون الاخبار احادا نسـ بك

من الركيك اما الطريق الاول فمحصوله انه ينبغي في دلالة الاخبار العامة على حجية الاستصحاب في الموضوعات المرتبطة بالاحكام وكذا الكلام في حجية تلك الاخبار
فان قلت تلك الاخبار احاد والمسألة علمية قلنا تلك الاخبار متواترة بالتواتر اللفظي الاجمالي بمعنى انا قطعنا من تكاثر تلك الاخبار ان واحدا منها
صدر عن المعصوم فيكون حجة ولذا نعلمه بخصوصه فان الاجماع واقع على حجية الظن الحاصل من التواتر اللفظي سواء كان معلوما بالتفصيل او الاجمال
والنزاع في حجية الخبر انما هو فيما كان الصدور غير الاتفاق ولذا حصل النزاع في حجية الظن بالصدور لا الصدور ولا بمعنى الاثر ان الاخبار فمن بتو
عن نعمل بالقطع مع انهم لا يدعون الا القطع بالصدور لا الدلالة الا من شذ منهم فلذا مقطوع الصدور مقطوع الحجية وانكار لا ينبغيه فان قلت
لو كانت تلك الاخبار متواترة كما تقول فلم ما تمسك المعظم بها في حجية الاستصحاب بل تمسكوا بالوجوه ضعيفة وتحقق عدم اطلاعهم على تلك الاخبار مع تواترها
مستبعد وعدم تمسكهم بها بعد الاطلاع على تواترها ابعد قلنا انه لا نزاع بما كان في حجية الاستصحاب من جهة الوصف لا السبب تلك الاخبار مثبته للحجية
من جهة السببية فكانت خارجة عن محل نزاعهم ولذا لما تمسكوا بها ولو اخرنا منو فقهاؤهم ومتوسطيهم في حجية الاستصحاب من باب الاخبار عند الاصحاب الا
النزاع في السابق انما كان مع العامة ولذا لم يهتدوا في كتبهم الاصولية الى المسائل المختصة بالخاصة ما عنوا المسائل المختصة بالعامة والمشترك بينهما
ومعه لا معنى للتمسك بتلك الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام في مقابل العامة فان الى ان عدم تمسكهم بها لعلم من عدم التواتر فان قلت ان تلك الاخبار
متعارضة مع الادلة الناهية عن العمل بما وراء العلم ولو لم يكن الاخبار اقوى فلا اقل من التساوي الموجب لسقوط الاستدلال قلنا ان العلم الذي يكون خلافه
مع ما يعمه انما اعم من العلم الوجداني والعلم الظاهري الشرعي فيمنع الصغرى اعني كون العمل بالاستصحاب عملا بما وراء العلم وان كان مختصا بالعلم الوجداني
فيمنع كلية الكبرى اعني حرمة العمل بغيره لمسه من الامر العبد الطلبي وهو الاستصحاب الا ما نقول بعد تعارضه لدليل الاستصحاب مع الايات والاخبار
اخص منهم من الايات لان الايات تمنع عن العمل بكل ما هو غير علم سبقه العلم بالحالة السابقة ام لا ونقول بحجية الاستصحاب فيما سبقه علم خاص فالخاص مقدم
على العام فان قلت خبر الاستصحاب متعارض مع خبر الاخبار الاحتياط لو لم يكن لا هو ارجح فلا اقل من التساوي الموجب للوقف الملازم للرجوع الى الاصل الذي
هو عدم الحجية قلنا اولا ان خبر الاحتياط ضعيف لا يقاوم له وثانيا سلمنا الصحة لكن خبر الاستصحاب كما عرفت قطعي وذلك ظني وثالثا سلمنا التساوي من تلك الجهة
لكن نقول بعد كون النسبة بين الخبرين عموم من وجه انه لو عملنا بخبر الاحتياط لزم طرح خبر الاستصحاب كلية بحيث يبقى الا مورد والا لزم تخصيصها بمورد
في الاخبار حصصنا اخبر مورد الاحتياط الكون المورد من موارد الاحتياط فاما الخبر يكون تقييدا بلا مورد ولو عملنا بعموم الاستصحاب ما فمنه لم يلزم طرح خبر الاحتياط الا ان
حملنا على الاستحباب او يلزم تخصيص خبر بمورد لو حملنا على غير المسبوق بالعلم وبعد دوران الامر بين الطرح والحمل على العبد الموجد وبين المجاز او الحمل على بعض الافراد
كان الاخير ارجح فظهر ان المنكر لحجية الاستصحاب في الامور الخارجية لا الاحكام اما ان يقول بعدم حجيته فيها من باب الوصف لان الظن في الموضوعات الصرفة ليس بحجة
وبهذا تبين ان اللازم عدم حجية الاستيصحاب من باب الوصف لمثال الاصوليين ايضا لانه يقول بحجية الظن في كل الاحكام من الاصولية والفرعية دون الموضوعات وهو
كما ترى واما ان يقول بعدم حجيته فيها من باب السببية لاجل عدم انصراف الاخبار الى الموضوعات ففيه انه مكابرة او لاجل وجوب الصاف او كان فيها لا لذ بعضه
ان الساكن المتعلق منها الى العلم بالاحكام لا يحتمل كون بيان الموضوع شأن الشارع ولا بحثه ما بيان الموضوع المرتبط بالحكم من شأن الشارع لا تقريب الحكم الكلي بواسطة سلمنا ان
بيان الموضوع ليس من شانه مطلقا سواء كان مرتبطا بالحكم ام لا لكن نقول ان غايته لزوم قبح بيان الشارع ولا يلزم منه دلالة او بينه كما هنا
الا ترى ان المعصوم ربما يبين الاحكام الطبية اللغوية مع انه ليس شانه فلا يلزم بعد كونه منهما صرف كلامه عن ظاهره بعد الدلالة وبالجملة الذي من شان
كلام الشارع عن ظاهره هو موقع بيان الموضوع لا يحتمل عدم كونه من شأنه فعدم كونه من شأنه لا يضر بالدلالة ولا يوجب الصرف اذ لا كلام في الدلالة فانه
ثم لو لم يكن من شأنه وكان بيانه فيه قبيحا كما لو كان اظهار السر قبيحا كان قبح بيان الستر ولا رب ان ما نحن فيه ليس من تلك القبيل لان فيه الفائدة
المعلومة وبالجملة لا ضرر في ذلك لو كان مرتبة من الظهور والدلالة ولا فائدة في المقام اجمالا لاجل عدم اعتبار تلك الاخبار لا عراض العلماء عنها ففيه ما مر لاجل
ان تلك الاخبار احاد والمسألة علمية عرفت انها متواترة بالاجمال وتكون ما يحفونها من القرينة القطعية الصدور ومن البينة لعله سلمنا انما ظنية
الصدور ولكن نقول ان ذلك الخصم انما يقول ان مسألة الاستصحاب مسألة اصولية فكيف يفرق بين الاحكام والامور الخارجية مع انه يحكم بسواء
حال حجية الظن في المسائل الاصولية لا يحكم اما الحكم بالحجية فيهما او نفيها عنهما لان الدليل في الكل هو هذا الخبر الواحد ان كان يقول في مسألة
الاستصحاب بانه تابع المستصحب في الاصولية والفرعية كما هو الحق فلا يخ اما ان يكون قائلا بحجية الظن مطلقا او التفصيل على الاول
في الحجية في الاحكام والامور الخارجية معا واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية والاصلية او بالظنية لا غير ففيه ان اللازم التفصيل
بين الاحكام الاصولية والفرعية من حيث الحجية والعدم لكن اللازم التفصيل في الحجية بين الموضوعات المرتبطة بالفرعية وبين غيرها لا الا
في الحجية في الاحكام وعدم الحجية في الموضوعات واما ان يكون قائلا بحجية الظن في الاحكام الفرعية الاصلية فقط ففيه ان اللازم التفصيل بين الفرعية
والاصلية لا الاطلاق في الحجية في الاحكام واما ان يكون قائلا بحجية الظن في مطلق الاحكام الاصلية لا الاستنباطية فهو صحيح لكنه خلاف التحقيق وثمان
الطريقة الثانية فهو ان بناء العقلاء بنفسه حجة في الامور الخارجية فان قلت الفقه الثابت من بناءهم انما هو العمل بالاستصحاب في الموضوعات



في حجية الظن في المسائل الاصولية

في اثبات حجية الاستصحاب في خصوص الاحكام ويدل عليها ما سبق في الاصل السابق والمنكر لها مع قوله بحجيته في الموضوعات انه كان
يتوهم عدم دلالة الاخبار على ذلك لكون موردها في الموضوعات فيختص الجواب بها ففيه ان مثل طهارة الثوب والحدث من الاحكام لا الموضوع ثم وان عموم
الجواب كاف ولو حمل اللام على العهد لزم عدم التعدي الى سائر الموضوعات وان ذلك لا يتم فيما ليس مسبوقا بالسؤال ولا في سائر ادلة الاستصحاب وبتوهم احاد
الاخبار فعدم عمليتها مع انه وارد عليه ايضا او يتوهم ان تخصيص الاخبار بالموضوعات قبل الفحص وبعده اولى من تخصيصها بما بعد الفحص اذ ليس تخصيصا مع امكان منع انه
الغير المرتبط بالاحكام واما في المرتبطة بها فلا قلنا بناء على ما ينبغي المقام من فبستصحب الموضوع المتفرع عليه الحكم الشرعي كما في المفقود والعدالة الاحوال فيها فتم او انه يلزم من
والفسق والرطوبة واليبوسة والكرية وغيرها ولا ريب انهم في ابحاث نظرهم في تلك الموارد يجعلون استصحاب نفس الموضوع لا الحكم المقارن معه لغوا والظاهر العمل بها في الاحكام
يحكمون ببقاء الموضوع وان لم يكن هناك حكم يستصحب كما استصحاب الحكمي على الخلاف كما مر بقاء في الموضوع الاول في استصحاب قلة الماء او رطوبة الثوب عدم العمل الاستصحاب بروحه
الملاقي للنجس وحياة الغائب فان قلت لعل حكمهم ببقاء القلة او الرطوبة او الغائب انما هو لاجل الاخبار لا الاستصحاب في الموضوع قلنا العمل كما كانت قبل الفحص به
اولا انا نجد من انفسنا ان محط نظرهم ليس الا استصحاب الموضوع لا حجية الاخبار وثانيا انه لو كان للاخبار لما يحكمون ببقاء الموضوع فيما خالف الاحتياط انه استصحاب عرضي ابهاما لا
اولم يكن في البين احتياط كما في استصحاب الملكية لاحد المتخاصمين اذا لم يكن لاحدهما ما يدل على الملكية فان قلت لعل حكمهم ببقاء الموضوع لاجل تصرف في نفي انفسهما لا
لخبثها او تقليدهم قلنا اولا انه لا سيرة للاستصحاب اي لحالة السابقة للتقليد ولا للاجتهاد وثانيا انا نرى عملها بالاستصحاب في مقام لا تقليد فيه [illegible] بالبينة من الامر [illegible]
والاجتهاد فان قلت كيف ندعي بناء العقلاء على حجية الاستصحاب مع انه لم يعتبر من العقلاء مع كونهم من [illegible] في حجيته في الامور
الخارجية قلنا ان بناءهم على خلافه انما هو في مقام الاجمال واما كلمات العقلاء في مقام التفصيل انما هو في الشبهة فان قلت بناء العقلاء
ليس بحجة بالاصل قلنا قد ثبت حجيتها لمن يدل على خلافه ومهما لو لم يدع القطع بورود الشرع على طبقه فلا اقل من القطع بعدم ورود الشرع على
خلافه وهو كاف واما الطريقة الثالثة فهي انه بمجموع ما سبق من الوجوه السابقة يحصل العلم بحجية الاستصحاب في محل النزاع **المرحلة الثانية**
في حجية الاستصحاب في الاحكام فنقول يمكن اثبات ذلك بالطرق الثلاثة المتقدمة في المرحلة الاولى لان الاخبار العامة منها دالة على المطلق بل هي في الاحكام
اظهر لاعتبارها او دخل المرحلة السابقة من عدم كون بناء الموضوع من شأن الشارع فيتم وجه الاستدلال هنا بعين ما سبق بوجه اقوى واما بناء العقلاء
فهو ايضا موجود دال على ذلك مستقلا الا ترى انهم لو شكوا في بقاء الوجوب بعد العلم به يحكمون ببقائه ولو شكوا في التوسعة والفورية بعد العلم
ولو شكوا في التوسعة المطلقة والموقتة يبنون على الاول ولو شكوا في بقاء النجاسة بعد زوال التغير عن الماء الكر بالرياح سواء النجاسة نعم
انهم يبنون فيما لو ثبت حكما مختلفا في الموضوعين فيبدل احد الموضوعين بالاخر بعد تعلق الحكم بالموضوع الاول كالحضر والسفر [illegible]
والسفر اللازم عليه القصر فان الحضر والسفر موضوعان يجعل الشارع لكل منهما حكما فلو كان مسافرا حضر او وقت دخول الوقت ثم سافر فاصل التكليف
او العكس يتكلم عند العقلاء العمل بالاستصحاب لتبدل الموضوع كانه موضوع اخر والحاصل ان المانع هنا موجود في العمل بالاستصحاب عند الاكثر
التوقف انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب مالك ولعل المانع هنا موجود في العمل بالاستصحاب عندهم لان التوقف انما هو لاجل عدم اعتبار الاستصحاب
ولعل المانع هنا هو حصول الشك في حصول المانع المعلوم المانعية فتم الخصم المنكر لحجية الاستصحاب في الاحكام في الامور الخارجية اما يقول بحجية
فيهما من باب الوصف فهو لانه يقول انا وان قلنا بعد الفصل بحجية المظنون في حجية الظن ونقول بحجية الاسباب المفيدة في الامور الخارجية لان الاسباب
المفيدة في الامور الخارجية لان الاسباب المفيدة فيها هي الاستقراء والوجدان واما الاسباب المفيدة في الاحكام فلما كانت هي ما سوى ما من الاخبار الا ما
والاجماع ونظائرهما فقلنا بعدم الحجية فيها فتمسك ان تعدد الحجية من باب الوصف لا يلزم عدد الحجية من باب السبب هنا فالى ان هذا التفصيل في الاسباب
فسد لا نا نعد من يقول انه لو كان الوصف لا عبرة الى نوع موصوف الاعتبار بعد الكتابة ومبنا الشبهة انه موصوف الاعتبار بعد الترجيح بالامر في
نفصل من حيث باب الظن بل من حيث الظنون عكس هذا القائل واما ان يقول بعدم حجية في الاحكام من باب التعبد اما لاجل عدم دلالة الاخبار الكونية موردها
الموضوعات فيكون الجواب مختصا بها او ممتصا بها لمعنى لزوم التخصيص فيها ولان المورد كالطهارة في الثوب في الحدث ليس من الموضوعات بل من الاحكام فان
الطهارة حكم شرعي وما نراه من بعض النظر من تقديم استصحاب الطهارة على استصحاب الوجوب وغيره من الاحكام معللين بان هذا موضوع في ذلك فكون الموضوع
مقدما على الحكم فهو مدفوع بان غرضهم من ذلك هو كون استصحاب الطهارة موضوعا من حيث التقديم بمعنى انه كما يكون الاستصحاب الموضوعي مقدما على الحكمي
كذلك استصحاب الطهارة مقدم على استصحاب الوجوب ونحوه من الاحكام لا انه حقيقة استصحاب موضوعي لا نراهم يقدمون الاستصحاب الموضوعي على استصحاب الطهارة
معللين بانه استصحاب حكمي وذلك موضوعي ونظيره ما انهم يقولون بان اصل الاشتغال مقدم على اصل البراءة لانه اجتهادي واصل البراءة فقاهي ولا ريب ان غرضهم
ليس ان اصل الاشتغال من الاصول الاجتهادية حقيقة ولذا يعدون الاصول الاجتهادية في مقابل اصل الاشتغال معللين بان اصل الاشتغال فقاهي ثم انا
سلمنا كون المورد من الموضوعات لكن نمنع اختصاص العموم لمنافاته الجواب هو انصراف الجواب الى الموضوعات التي هي مورد السؤال لا الى الاحكام فسلمنا انه
بلا دليل في الجواب انكار حمله على العهد في التعدي الى مطلق الموضوعات فاشد بل لا بد من الانصراف بخصوص مورد السؤال وانكار حمله على الجهل بالفرقة
الموضوع والحكم بحكم وثالثا ان ذلك لا يتم فيما ليس مسبوقا بالسؤال من الاخبار العامة كالرواية العلوية وروايتها ان لدليل لا نعلم في الاخبار كاه
واما لاجل كون الاخبار ظنية والمسألة علمية ففيه ما مر من ظنية الاخبار مثلا الا ان نعد الوجه من الواضح بين الاحكام والموضوعات
قلت ان الاخبار العامة يدل على ما ان الا انها تدل على حجية الاستصحاب في الموضوعات والاحكام سواء كانت قبل الفحص وبعده ولا ريب انه لا يعمل بالاستصحاب بل الكل
اصل في الاحكام قبل الفحص خلافا لحجية العمل للزوم الى الغاية لتكليف والخروج عن الدين لو بني على خلافه فلا بد من اخراج الاخبار عن ظاهرها فهو كما يمكن

ثم لا فرق في الاحكام بين التكليفية والوضعية لوحدة الدليل ومن يخصصها بالوضعية ان نظر الى انها مورد السؤال فيها ففيه ان اللام في الجواب ان
حمل على العهد فكيف يعمم الحجية في كل الوضعيات او على الجنس فما الفارق بينها وبين التكليفيات او الى ان مورد السؤال عادة تعارض الاستصحاب الوضعي
وهو استصحاب الطهارة مع التكليفي وهو استصحاب الامر بالصلوة والامام عليه السلام رجح الوضعي معللا بالعلة المشترك بينهما وهو اليقين السابق وهذا احتمال فلا بد
اما من حمل اليقين في النص على اليقين بالحكم الوضعي فيكون تخصيصا او حمل العلة على المقتضي فيصير مجازا والاول ارجح فيفسد الاستدلال ولو سلمنا
التساوي فيجمل و
يخصص عموم الاخبار على بعد الفحص في خصوص الاحكام يمكن تخصيصها بالموضوعي لانه لا يحتاج الى الفحص واخراج الحكمي راسا ولو لم يكن للثاني
العموم الابتدائية
اولى فلا اقل من التساوي بين الاحتمالين فيسقط الاستدلال بتلك الاخبار على حجية الاستصحاب في الاحكام قلنا اولا ان اول الامرين اولى من الثاني لانه اقل
وبعد ما لا تكفي في
تخصيصا اذ على الثاني يخرج نوع الاحكام قبل الفحص وبعده وعلى الاول لا يخرج الا حاله عند الفحص فهو اولى وثانيا ان العموم المستفاد من الاخبار انما هو
حصول القطع ففيه انه
افرادي لا احوالي بمعنى انها دلت على حجية كل استصحاب في الجملة واما من حيث الاحوال العنوي قبل الفحص وبعده فلا عموم في الاخبار ولا اطلاق بل هي من هذه الجهة
لا تعارض هنا قبل اتمام
مجملة وواردة مورد حكم اخر فلا يكون اخراج حالة عدم الفحص تخصيصا او تقييدا اذ هما فرع العموم او الاطلاق من حيث الاحوال وقد عرفت عدمه فلنبين الروايات
الصلوة ولا شك بعد
في الامثال وانه يمكن بظاهرها خلاف الاجماع اذ لا ظهور فيها في الحجية قبل الفحص **فان قلت** يلزم من حجية الاستصحاب في الاحكام عدم حجيته فيها لانا نقول بناء على حجية الاستصحاب
تخصيص استقلال في الاحكام ان العمل بالاستصحاب قبل الفحص كان حراما قطعا وبعد الفحص يشك في بقاء الحرمة وارتفاعها ومقتضى الاستصحاب البقاء فلا يكون الاستصحاب في
العلة بغير صورة الشك الاحكام حجة للاستصحاب الحكمي اي استصحاب الحرمة **قلنا اولا** ان حرمة العمل بالاستصحاب اما عرضية مسببة عن عدم الفحص واما ذاتية مسببة من حجيته
وهو اقل اخراجا من
شرعا او نوعية قطع النظر عن الموانع فان كان المستصحب هو الحرمة العرضية فقد انتفت قطعا بعد الفحص وان كان المستصحب هو الحرمة الذاتية فمن الاول كانت مشكوكة
الاول فيكون اولى
فكيف تستصحب والحاصل ان الاستصحاب عرضي لا عبرة به نظير استصحاب حرمة الجزء المشكوك كونه ماكول اللحم فيتوقف انه قبل التذكية اي حال الحيوة كان حراما
من غيره ولا ينافي
قطعا فيستصحب الى بعد التذكية وكاستصحاب نجاسة الجزء المولد من طاهر العين بحسب العين اذ كان حين الولادة نجسا لاختلاطه بالدم فيتوقف انه قبل تطهير
حجية منصوص العلة
دمه بالكر كان نجسا ولو بالاجتناب فيستصحب الى بعد تطهيره بالدم بالالقاء في الكر فان الاستصحاب المذكور من كلب العرضي اشبه مما نحن فيه لان المستصحب
كان هو الحرمة العرضية المسببة من عدم التذكية او النجاسة العرضية المسببة من اختلاطه بالدم فقد انتفيا قطعا بعد التذكية والالقاء في الكر وان كان
الحرمة او النجاسة الذاتيين فمن الاول كانت مشكوكة وثانيا نقول ان الاستصحاب العرضي صحيح لكن لا نعرف بينهم من هذا الكلام ما ورد المورد فكان هذا
المورد عندهم لتبين تباعه فقد نظر لذلك الاخبار وثالثا نقول ان حجية الاستصحاب في الاحكام بعد الفحص بعد تسليم دلالة الاخبار انما
هو من قبيل نقض اليقين باليقين فهو خارج المسئلة لا المستثنى منه **المرحلة الثالثة** في بيان انه لا فرق في حجية الاستصحاب بين الاحكام الوضعية
والتكليفية والذي قيل هو ما مر في المرحلتين السابقتين والقائل بعدم الحجية في التكليفي فقط ان كان يقول بعدم الحجية من باب الوصف فهو خرق للاجماع
وان كان يقول بعدم الحجية من باب التعبد من جهة عدم دلالة الاخبار الا على الوضعية لكون مورد السؤال هو ذلك فيعرف الجواب بان اليقين المعرف
باللام ان حمل على العهد فكيف يتعدى الى سائر الوضعيات التي ليست في مورد السؤال وان حمل على الجنس فلا فرق بين الوضعي والتكليفي فتعم ومن جهة
ان المسئلة عليه والخبر واحد فيه انه مشترك الورود بين الوضعي والتكليفي **فان قلت** من قبل المفصل ان اليقين في الروايات اما محمول على اليقين
بالحكم الوضعي واما محمول على اليقين بالحكم التكليفي واما محمول على الاعم منهما وان كان الاول فلا وجه للاستدلال بها على حجية الاستصحاب في الاحكام
وان كان الثاني فلا وجه لاستدلال المصنف لان مورد السؤال الحكم الوضعي ومورد العلة هو الحكم التكليفي فلا ربط لاستدلاله بالمسئلة عليه وان كان
الثالث فلا معنى لاستدلال المصنف ايضا بها لانه لا ريب في كون مورد السؤال تعارض فيه الاستصحابان فان استصحاب الطهارة معارض لاستصحاب الامر بالصلوة
المقتضي للطهارة اليقينية ولا ريب في ان المصنف رجح استصحاب الحكم الوضعي اي الطهارة على الاستصحاب الاخر ولا ريب في انه ترجيح احد المتعارضين على الاخر
لا بد ان يكون الوجه موجودا في الراجح دون المرجوح اذ لو وجد فيهما وكان قدرا مشتركا بينهما امتنع ترجيح احدهما على الاخر لاجل ما هو مشترك بينهما
فان ما به الاشتراك لا يصير مرجحا قطعا فلا يصح للمولى ان يقول لعبده اذا اخبرك عدل بلزوم اكرام زيد وعدل اخر بلزوم اكرام عمرو فعليك العمل بقول
من اخبرك باكرام زيد لكون المخبر عادلا ولا ريب في ان المراد من التعليل باليقين السابق في الاخبار القائمة على ابقاء الطهارة انما هو كون العلة التامة
في الامر بابقاء الطهارة هو اليقين السابق فعليك ولا ريب ان اليقين السابق لا يمكن ان يصير علة تامة لترجيح استصحاب الحكم الوضعي على التكليفي لان ذلك
قدر مشترك بين الاستصحابين والقدر المشترك لا يصير مرجحا فلا بد مع ملاحظة المقدمات الاربع وهي كون محل السؤال متعارضا للاستصحابين وكون
المنصوص ترجيح الاستصحاب الحكم الوضعي وكون القدر المشترك بين المتعارضين غير قابل للترجيح وكون الظاهر من الروايات استقلال اليقين السابق في العلية
لا بد من اخراج الروايات عن ظاهرها وحمل العلة بحصر انه من **الاول** حمل العلة المذكورة على المقتضي والعلة التامة التي هي الظاهرة من الكلام فيكون
المتباين في الثاني حمل اليقين على اليقين بالاحكام الوضعية فيكون تخصيصا لعموم علية الاستدلال لا رجح لاحتمال الاول والله لا يتعين بل المتعين
هو الاخير لرجحان التخصيص على المجاز ولو سلمنا فلا اقل من التساوي فيجمل الروايات المشتملة بالسؤال واما الابتدائيات منها وان لم يجر فيها هذا الاشكال لكنها
بعضها غير كافية في الحرام لكونها احادا والتواتر الاجمالي لا يحصل الا بعد ضم سائر الاخبار وبالجملة حجية الاستصحاب في الوضعيات بقرينة مورده
في الاخبار المشتملة بالسؤال وفي الابتدائيات بالاطلاق الاستصحاب في الحكم التكليفي **قلنا اولا** ان المقدمة الاولى ممنوعة لمنع كون مورد السؤال متعارضا
فيه الاستصحابان فانه لا تعارض هنا اذ قبل الاشتغال بالصلوة وبعد اتمامها هو قاطع ببقاء الامر بالصلوة فلا استصحاب حكمي بل ليس الا استصحاب الطهارة فقط واما
حين الفرع من الصلوة فلا تعارض فيه للقطع بارتفاع الامر باليقين ان شرع المكلف ... ارتفاع الامر ببقائه حتى يستصحب وثانيا ان السؤال ...

في عدم الفرق بين الاحكام الوضعية والتكليفية — المرحلة الثالثة

عمركل

او الى ان التكليف ان كان موقتا فلا استصحاب في الوقت لبقاء الامر قطعا ولا بعده لارتفاع الامر قطعا اذ القضاء بفرض جديد او غير موقت فان قلنا بدلالة
الامر على التكرار فالاتيان من مقتضيات الامر او بعدم الدلالة عليه فعدم الاتيان ثانيا من لوازم الامتثال بالطبيعة وفيه لامكان عروض الشك في الموقت
كالوشك المريض الذي حدث مرضه في اثناء النهار في وجوب تمام الصوم الى الليل مع امكان وجود الخطاب المتمم في التكليفيات ايضا كالوضعيات وبين حال
الاجماع وغيره للعموم ومن منع من استصحاب حال الاجماع فيما اذا كان الشك في المقتضي وقدح العارض ان نظر الى ان الوصف لا ينحل فهو مشترك او الى
الدليل لا ينحصر فيه بل هنا احتمال ثالث وهو انه الرواية على ظاهرها فالقول بانه خرج ما خرج وتفصيله انه سيأتي ان نقض اليقين بالشك يعمه
مستقلة للحكم فيها مكررة في جميع الموارد ولكن باعتبار هذا المقدار الذي يكون مختصا بتلك تكليفه بغير صورة المعارضة وبعد في صورة المعارضة
يحتمل في صورة المعارضة مقتضيها وجزء العلة التامة وجهة الوضعية جزء الاخر فيتم استدلال المستدل فيكون الموردان البهين مما غير منقوم الشك الا
فيما تعارض فيه استصحابا لاحدهما ومنع والاخر تكليفه لو فيما تعارض فيه الاستصحاب باسكم لان الفرضية العقلية قائمة على عدم استقلال العلة في
التعارض ولبس هذا من باب تخصيص العموم انما هو في استقلال العلة لا في عمومها والتخصيص بغير المورد وانما يلزم على الثاني لا الاول والحاصل ان لا منافاة
بين تجاوز تخصيص احدهما بالحكم الوضعي كما قال ذلك الخصم والاخر بما ذكرنا من تخصيص استقلال العلة بغير صورة التعارض وكذا سبقت الحجر فيخرج الكل
عن الجزئيات بما من الاول واما المجاز فهو معلوم في جنبها **فان قلت** ان اليقين السابق في الرواية ان كانت علة تامة فلا وجه للخلاف في موارد كثيرة فلا يكشف
قطعا عن عدم كونه علة تامة وان كان علة ناقصة فكيف يتعدى عن مورد السؤال الى غيره بالحكم بعد النقض لمجرد وجود العلة الناقصة في ذلك الغير قلنا ان
الجواب عن ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي ان اهل الخلاف في حجية المنصوص العلة فالاظهر كما عليه الاكثر هو الحجية ومنهم من يقول بعدم ولا نص ينص على عدمه
اما لان علل الشرع معرفات ولان الاستعمال على الامور الحقيقية بناء على تعددها لان علل الشرع منها ما هو الدواعي ومنها ما يكون من الاسباب
والمؤثرات فاذا انقسمت على قسمين لا يصح جعلها قسما واحدا وقد عرفت ان الحق مع الاكثر ثم اختلفوا في انه لو خرج بعض ما وجد فيه العلة المنصوصة الكلية
عن تحت الحكم كما في قوله النبيذ المسكر حلال بعد قوله الخمر حرام لانه مسكر فهل هذا الاخراج يوجب رفع اليد عن كون العلة مكشفة للدلالة عن كون العلة
من المعرفات لا المؤثرات فلا يمكن التعدي عن مورد النص ام لا بل يوجب ذلك الكشف عن المعرفية وعدم النائب في خصوص الخروج لا مطلقا فيتعدى الى غير المورد
الى ان يقوم الدليل على الخلاف ولعل الاظهر الثاني فيفهم من قوله الخمر حرام لانه مسكر ان الاسكار علة تامة في كل مورد للحرمة ولكن تحليل الشارع في مورد
خاص يكشف عن عدم العلة التامة في هذا المورد الخاص لا مطلقا فيعمل بالعموم في غير هذا المورد ولا قطع في هذا النوع هو الاخير للعرف فيجب على الامر
بان نحمل الشق الاول من الترديد بعد قولنا خرج ما خرج **فان قلت** ان الحكم الوضعي على قسمين اما مقيد كقوله الماء المتغير نجس وان زال التغير واما
مطلق كقوله الماء المتغير نجس فانه ساكت بالنسبة بعد زوال التغير ولا ريب في عدم جريان الاستصحاب في القسم الاول لان القطع بانتفاء الحكم فيه وانما
يجري في القسم الثالث واما الحكم التكليفي فهو اما موقت ولا يجري الاستصحاب في شيء منهما اما في الموقت فلانه بعد القطع او غيره منه
بالاستصحاب بعد خروج الوقت فهو غير صحيح لان الامر الاول قد ارتفع قطعا والقضاء بفرض جديد كما هو الحق وان كان التمسك بالاستصحاب في الوقت
فهو ايضا فاسد لانه قبل العمل يبقى الامر قطعا وبعد العمل قطع الارتفاع فلا شك حتى يستصحب واما في غير الموقت **فان قلنا** بدلالة الامر والنهي على التكرار
فلا اتيان والانزجار من مقتضيات الامر والنهي وان قلنا بعدم التكرار فعدم الاتيان والانزجار من مقتضى الامتثال بالطبيعة المأمور بها فلا يجري الاستصحاب
فيه ايضا لا يجري الاستصحاب في الاحكام التكليفية بل يجري في الوضعية فقط قلنا اولا انه قد يحصل الشك في الموقت كمن مرض في اثناء النهار في وجوب
اتمام الصوم الى الليل فثانيا نمنع انحصار التكليف في الموقتات وغيره بل كما يأتي على حكم الوضع اما موقت كسببية الدلوك لايجاب الصلاة في وقت
معين او ما معين واما مطلق كسببية الزلزلة في الشارع دائما او الى ما مطلق كسببية الكسوف للصلاة وكذا الاحكام التكليفية تنقسم الى الثلاثة
ويجري الاستصحاب في الثالث منها كما في الوضع **المرحلة الرابعة** في حجية الاستصحاب فيما ثبت من الاجماع كغيره من الادلة وعليه المعظم وذهب
البعض الى عدم حجية استصحاب حال الاجماع وفصل في حجية الاستصحاب من حيث الدليل الدال على المستصحب بين الاجماع وغيره كان التفاصيل السابقة فيما كان من حيث
نفس المستصحب لا من حيث دليل عليه ثم اعلم ان الشك المتعلق بالحكم اما ان يكون للشك في المقتضي كما في دوران الامر بين شيئين للمهنى واما ان يكون
للشك في قدح العارض كالشك في المتيمم الواجد للماء في اثناء الصلاة واما ان يكون للشك في عروض القادح كالشك للمتوضي في خروج البول وعدمه
ان تأخذ حجية استصحاب حال الاجماع انما تظهر في القسمين الاولين لعدم جريان ادلته كاستمرار الامر بها الى ان دليلها يجري فيما كان الشك فيه الحكم
لا في موضوع فالقسم الثالث لانه ليس يجري الحكم بل في الموضوع لا يقضي الاجماع على وجود الحدث المتطهر للصلاة وعدم وجود الخبث بنفسه ثابت الحكم
وانما الشك المكلف مثله اما بعد حصول الشك الحكمي في القسمين الاولين وكيفية الامر ما عليه الاكثر وقد شرحها هذا الاستصحاب الا ان البعض
في السابق ونشاغ ثانيه فيما فيه مثل ذلك الدليل وانكار حجية استصحاب حال الاجماع من حيث الوصف كما هو ظاهر بعض الفضلاء انكار لما انكار
حصول الوصف هنا فهو كما ترى وانكار لاجل انكار حجية الوصف فهو مشترك بين هذا القسم من الاستصحاب وغيره وما ذكره الغزالي دليلا من
ان الحكم الثابت الان للمتأخر يحتاج الى دليل لوكان الاجماع ثابتا في الان المتأخر لما حصل الخلاف والخلاف في الحكم في الان المتأخر في المتيمم الواجد للماء
في اثناء الصلاة كاشف عن عدم تحقق الاجماع بالحالة الاولى في المتيمم في الصلاة المذكورة فاذا لم يكن الاجماع موجودا في الان المتأخر والمفروض
عدم وجود دليل اخر فيه لم يكن الحكم ثابتا فهو فاسد لان ذلك الدليل بعينه يقتضي عدم حجية استصحاب النص ايضا لان الخلاف في الان المتأخر
كاشف عن عدم شمول نص ثبت به الحكم في تلك الحالة والا لم يكن مخالفا له النص فلو كان النص موجودا في الان المتأخر لم يحتج الى الاستصحاب فيه فعدم شمول
النص وعدم وجود دليل اخر ثابت بالفرض فلم يكن الحكم في الان المتأخر ثابتا والحاصل ان هذا القائل ان كان يحتج في حجية الاستصحاب مطلقا فلم يكن

ان الاجماع لو كان موجودا في حال الشك لما حصل الخلاف فيه لان الاجماع [illegible] عدم حجية استصحاب حال الاجماع اذ لو كان دالا على حكم حالة الشك لم يكن استصحاب شيء

في اقسام الحكم الوضعي

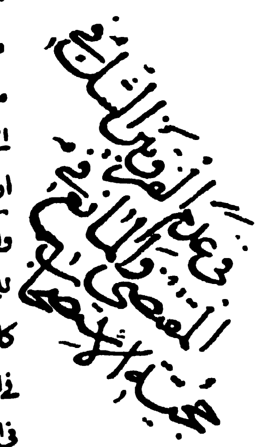
او غيره منه

في حجية استصحاب حال الاجماع

[illegible]

لا فرق في حجية الاستصحاب بين كون الشك في المقتضي او غيره والمحقق الحلي والخونساري نفيا الاول والظاهر عدم الفرق على هذا القول بين الموضوعات والاحكام والاصح الحجية مطلقا سواء كان الشك في ذات المقتضي ام في بقائه للشك في قدر استعداده للبقاء او لاحتمال طرو مانع او مانعية طارئ لعموم ما سبق ولعل نظر المانع في المقتضي الى عدم انصراف النصوص واكثرها الى ذلك المراد من اليقين في قوله لا ينقض اليقين بالشك هو المتيقن وما في حكمه بحكم العقل فالمراد من النقض اما النقض الواقعي بمعنى ان المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك او الظاهري بمعنى ان المتيقن الظاهري في الظاهر لا ينقض بالشك وعلى التقديرين اما قوله لا ينقض نهي او نفي

المنع لحجية الاجماع ولم يذكر غيره وانت خبير بان منع الحجية في خصوص حال الاجماع فكلامه يجري في غيره ايضا **المرحلة الخامسة** في بيان عدم الفرق في حجية الاستصحاب بين الشك في المقتضي وغيره وقبل الشروع فيه لا بد من ذكر امور **الاول** اعلم ان الفرق بين الشك في المقتضي والمانع ان الشك ان استند ورجع الى مقدار استعداد الامر الخارجي او الحكم المجعول الشرعي فهو شك في المقتضي وان استند الى الشك في الامر الخارجي بمعنى ان الشك في عروض مانع او في مانعية عارض فهو شك في المانع كما في السراج المعلوم وجوده اول الليل المشكوك بقاؤه الى نصف الليل فان الشك في البقاء ان كان من الشك في مقدار الاستعداد كان الشك في مقدار الدهن ونحوه فهو شك في المقتضي وان علم مقدار الدهن وغيره مما له مدخلية في تحقق السراج وانه لو خلي وطبعه لكان باقيا الى الصبح ولكن احتمل عند اطفاء الريح او شخص آخر له فهو شك في المانع هذا هو الفرق بين الشكين من حيث المفهوم واما من حيث تميز المصاديق فعلم ان المصاديق في الموضوعات الخارجية مميزة في غاية الوضوح واما في الاحكام الشرعية فكلما كان الشك متعلقا ومستندا الى الزمان فهو شك في المقتضي واما في غير الزمان فان كان الشك فيه مستندا الى الشك في استعداد امر وجودي كزوال التغير بنفسه من الكثير فهو شك في المقتضي ايضا لرجوع الشك الى ان المقتضي للنجاسة هل هو حدوث التغير مع البقاء ام مجرد الحدوث وان كان الشك فيه مستندا الى الشك في وجود امر لم يكن موجودا سواء كان شكا في الارتفاع من جهة الحدوث كالشك في خروج البول من المتوضي او من جهة انه هل تعرض كالشك في ان المذي الخارج ناقض ام لا فهو شك في المانع **الثاني** اعلم ان القائل بعدم حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي فقط لم نجد الا من المحقق الحلي وبعض من تأخر عنه كالمحقق الخونساري واما الفقهاء قبل الحلي فلم نجد من كلامهم ذلك **الثالث** اعلم ان القائل بعدم الحجية في الشك في المقتضي ظاهره عدم الفرق في ذلك بين الموضوعات والاحكام لوجهين الاول عموم ادلته والثاني ان ظاهر كلام نقلة هذا القول انه قائل بعدم الاستصحاب من تلك الجهة اي الشك في المقتضي وانه مانع لا غير فضلا وان من لا يقول بالفصل بين الشك في المقتضي والشك في المانع وسكوت عن بيان الجهات فظاهره انه لم يفصل من غير تلك الجهة اصلا **الرابع** اعلم ان الشك في المقتضي على اقسام الاول ان يكون الشك في بقاء الحكم مسببا من الشك في ذات المقتضي كما لو زال تغير الماء بالارياح وكان شكك في بقاء النجاسة مسببا عن عدم العلم بان المقتضي للنجاسة هل هو حدوث التغير مع بقائه الثاني ان يكون المقتضي معلوما وكان الشك في بقاء الحكم مسببا عن الشك في بقاء المقتضي المسبب للشك في مقدار استعداد المقتضي للبقاء كما لو تغير الماء ومضى زمان وشككنا ان التغير زال ام لا للشك في مقدار استعداد التغير للبقاء الى زمان الشك الثالث ان يكون المقتضي ايضا معلوما ولكن شككت في بقاء المقتضي لاجل احتمال طرو المانع او مانعية طارئ ونظائره الامثلة فاعلم ان الذي من منكري حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي انما هو الاول في القسم الاول لان كان ذات المقتضي مجهولا لا في القسمين الاخيرين لان كان المقتضي معلوما وكان الشك في بقائه وارتفاعه لانه لو منع الاستصحاب في القسمين الاخيرين ايضا لكان لازمه القول بعدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف المرتبط بالحكم الشرعي وهو خلاف ما مر في الامر الثالث اما الملازمة فلان الشك في بقاء نبات المتيقن يوجب الشك في جواز قسمة الميراث بين الورثة مثلا في حياة الحكم السابق واقعا حكم جواز القسمة للشك في بقاء المقتضي اي حياة زيد سواء كان ذلك الشك للشك في مقدار استعداد حياته للبقاء او الشك في طرو مانع كلحوق زمن او غيرهما فلو قال المنكر ان الاستصحاب ليس حجة في كل قسم من اقسام الشك في المقتضي لزم عدم حجية الاستصحاب في الموضوع الصرف فلا بد من تخصيص المنع بالقسم الاول اذا ظهر لك الامور فاعلم انه يمكن الاستدلال للقائل على حجية الاستصحاب في الشك في المانع لا في الشك في المقتضي بان الاخبار انما تنصرف الى الشك في المانع فقط وذلك لان كل واحد من تلك الاخبار سوى خبر واحد منها وهو قوله ع ولا ينبغي لك ان [illegible] يحتمل احتمالات ثمانية لان المراد من قوله ع ان اليقين لا ينقض بالشك لا يخلو اما ان يكون هو المتيقن وما في حكمه مما يترتب عليه في الظاهر لعدم جواز ارادة ما هو الظاهر منه لان اليقين الغير المنقوض بالشك انما هو اليقين السابق على زمان الشك فلا ريب في عدم نقض اليقين السابق بالشك اللاحق فانه بديهي وان كان هو اليقين المتحقق في زمن الشك فلا ريب في انه ينقض الشك هنا المراد والجمع بين اليقين والشك فعلا في شيء واحد آن واحد فبعد ما كان المراد من اليقين المتيقن وما في حكمه نقول ان المراد من النقض اما النقض الواقعي ليكون المعنى ان المتيقن الواقعي في الواقع لا ينقض بالشك واما الظاهري ليكون المعنى ان المتيقن الظاهري في الظاهر لا ينقض بالشك وعلى التقديرين اما الجملة خبرية او انشائية بمعنى ان لا ينقض نهي او نفي وعلى التقادير اما من الشك [illegible] الظاهري او [illegible] متعلقه [illegible] ثمانية [illegible] الواقعية منها وهي اربعة لان الخبرية منها مستلزمة للكذب فان المتيقن الواقعي في الواقع لاجل نفس الشك ومعروضه قد ينقض وقد لا ينقض والانشائية منها تكليف بما لا يطاق لان النقض الواقعي وعدمه ليس مقدورا للمكلف واما الظاهرية فانه منها [illegible] ايضا فلا [illegible] في اثبات حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي لانه لما كان المراد من الشك المشكوك فيه سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية فلا يدل على عدم نقض المتيقن بالمشكوك فيه الا فيما كان الشك في ناقضية المشكوك لانه لو كان الشك في المقتضي لم يكن هنا نقض لان الشك انما هو حينئذ في انقطاعه والعدم لا في النقض والحاصل ان النقض انما يتصور فيما ثبت له استمرار وشك في نقض ذلك الاستمرار لا فيما كان الشك فيه في نفس الاستمرار وان كان المراد من الشك معناه الظاهري سواء جعلنا الجملة خبرية ام انشائية [illegible] فلا يدل على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي [illegible] النقض [illegible] يحتمل كونه ناقضا [illegible] الشك لا نقضه القطع بان نقض الشك ليس [illegible] وقد عرفت الكلام فيه [illegible] فلانا سلمنا جواز [illegible] الشك في ناقضية الشك لكن في خصوص الرواية [illegible] مشكوك فيه لا تنقض الشك [illegible] الحقيقة والخفقة [illegible] الوضوء [illegible]





وعلى النقض يراد ما يراد من الشك معنا او المشكوك فيه لا سبيل الى الوضوءات باسنادها الى الكذب والتكليف والحمل وفي الظاهر ان اريد من الشك المشكوك
فيه فهو صحيح لكن على نقض اليقين بالمشكوك فيه انما يصح اذا كان الشك في ما فيه المشكوك فيه فلو كان الشك في المقتضي لم يكن هناك نقض ولا شك في كونها
وعدم لان النقض وعدمه او الشك نفسه فهو مناف لقول الشارع لا دوره الشك في ما فيه المشكوك فيه في الحقيقة فقال لا يوجب الحقيقة والحقيقة الا الوضوء
لا ما فيه نفس الشك بل من المعلوم ان الشك بنفسه لا يقتضي ما يتضمن قطع النظر عن متعلقه ولعل ما ذكرنا هو مراد الخونساري في استدلاله على مدعاه والاولى في الجواب

في الشك في المقتضي

جواب المصنف واستدلاله انه متوقف على المشكوك فيه لا ينافي الجواب السؤال الا انكار جواب عدم ما فيه نقض الشك لا ربط له بالجواب بالسؤال لان ما فيه علته
الشك اعم من عدم ما فيه المشكوك فيه مما فيه الجواب السائل فهل سائل ثم التالث انه لو حملنا الشك على الشك في المقتضي اعلى الظاهر من الاخبار ان الاستصحاب
باب الاخبار في من الوارد فيها الثالث من الرواية ينتج عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم الشكوك فيه فلو يجري النقض الا في الرافع الا ان الرابع الاستدلال
بها في الرابع ان ما سئل عنه انه هو الشك ما هو ظاهر لكن نقول انه من المقطوع عدم كون الشك مع قطع النظر عن المتعلق منشأ للنقض في ما فيه مقتضيه
باعتبار المتعلق في المتعلق ما هو انما فيه اي المقتضي الا ان كان الاول خلاف ما فيه من الرابع الا التالي والثاني على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي
كان التالي او التالي فلا بأس بالاستدلال لكنه غير ما نحن فيه ولا يتفرع فيما كان الشك في المقتضي ليس من الاشتغال ظاهر الاخبار الا دلالة
فيها على حجية الاستصحاب كان الشك في المقتضي ويمكن الجواب عن هذا الدليل بحمل الشرع ما كان الشك فيه في المقتضي ايضا لكنه فاسد هذا المنع لا سند
او الحمل وبنع الاضرار تانيا انهم يمكن ان يجاب عنه بوجوه الاول ان من جملة الاخبار ما ورد في ... الامر في معالجة لا دلالة على الدعوى بظاهره ولا يمكن حمله
على ظاهره الا ان سند النقض على انه كلف بظاهره ... الى ما لا يرضى به ... النقض في المادة ... الاحكام الا حالة
السابقة بالشك او المشكوك فيه وثانيهما التصرف في الهيئة بالتجوز في الامكان ... ان يجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين على
المعنى الاعم ... على حجية الاستصحاب ... عدم جواز جعل الشك او المشكوك فيه ناقضا وهو اعم من عدم الحمل وحمل العدم
وانما لا يحمل على الحاصل الذي ينفع بحجية الاستصحاب انما يحصل ... من جملة ناقضا فلا بد من ... الرواية حتى تدل على حجية الاستصحاب
الجملة فان الا انها على حجية الاستصحاب في الجملة مسلم من الخصم فلا بد ان يحمل على هذا التصرف الاخير وهو التصرف في المادة لا يكون المعنى ليس ينبغي
ان يجعل الشك او المشكوك فيه ناقضا لليقين بان لا يعتنى بالحالة السابقة ولا يعتبر ما هو على المعنى بين ... بتلك الرواية على حجية الاستصحاب
فيما كان الشك في المقتضي لكن الاولى منهما المصير اليه مع ان ... **فان قلت** يحمل الرواية ... بالاستصحاب حجية الاستصحاب
في الشك في المقتضي وهو التصرف في المادة على ... من ... النقض ... لا تعتبر الحالة السابقة ... الشك فان ... وهذا اقرب من ... المعنى
فيما بيننا ... ان لا ... وما ذكرنا وانكار ما ذكرت ... واضافة ... ما ذكرت ... التصرف في الهيئة في الشك مع التجوز في المادة ... التجوز
في كل الاخبار ... التصرف ... الرواية ... ما ... لا يسع التي
ان تعرف ... من تلك الاخبار حجية الاستصحاب ... الشك في المقتضي ... القواعد العقلية التالية للدليل ... في الاخبار كاملا
من الاخبار ... **فان قلت** كيف تدعي ... على حجية الاستصحاب في الشك في المقتضي مع انا نراهم يتوقفون ... قبل الوقت
ونحوها ... قبل الصلاة وكذا ... فان ... من الشك في المقتضي لا الشك في ... الاتمام في الاول والقصر في الثاني ... هذا الحكم
الحضر او السفر ... الحكم مع ... مجرد الحدث ... الا من الشك في المقتضي ومع ذلك يتوقفون فيه قلنا ان ... الاستصحاب
في المثال ... الحكم ... لاختلاف الاحوال وجعل حكم ... الحكم الحاضر ... موجبا ... في الحكم ... الحكم
... الاستصحاب ... **فان قلت** الاستصحاب ... الشك في المقتضي ... الاخبار ... بالشواهد
من الشك في المانع الى ... الشك فيه في المانع لا في المقتضي **قلنا** ... في الاخبار ... اللام ... على العهد
... **قلت** ... الاستصحاب في الشك في المقتضي ... المراد من عدم
اليقين بالشك في الرواية ... النقض عند التعارض ... ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك وهذا المعنى لا يتحقق الا فيما كان الشك في ما
فيه ان المراد من التعارض ... ما ذكرناه ... الاخبار انما هو عدم جواز نقض اليقين بالشك ... التعارض
يكون ... المقتضي ... في ذلك ... التعارض ... الشك في المقتضي ... جوابه
لكن ... من هذا المعنى ... من التعارض ... من كون الشيء موجبا لليقين لولا الشك ... لا فرق في ذلك ... بين الشك
في المانع والشك في المقتضي ... الشك ... من المانع ... لحصل اليقين ... لو فرض ... الشك في المقتضي
الزمان الذي ... لحصل اليقين ... المقتضي ... الحكم ... من اجزاء العلة في الوجود ...
... اليقين ... **فان قلت** ... التعارض بان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك ... التعارض
... الشك في المانع ... مع فرض ... المقتضي ... البقاء ... الشك في المقتضي ...
لليقين فيه ... **قلنا** التعارض بهذا المعنى موجود في الشك في المقتضي ... الشك في المقتضي
يكون ... التمام ... يوجب اليقين **المرحلة السادسة** ... الاستصحاب في الشك في المانع ... فيه ...
الاول ... الشك ... الشك الحدث ... الشك ... الشك ...

في [illegible]

في [illegible]

وفيه صدق النقض عرفا في الشك في المقتضي فيه بل المتبادر من النصوص عرفا حجية الاستصحاب مطلقا مع ان من النصوص ما لا ينبغي التأمل في انه لا يجري فيه الوجه المذكور

مضافا الى كفاية ما عدا النصوص من الادلة اصل الشك في المانع على اقسام اما شك في حدوث المانع المعلوم المانعية او مشكوكها او شك في مانعية الشيء الحادث

لاجل الشك في الحكم الشرعي او في الموضوع المستنبط او الصرف ثم مع تعدد المشكوك فيه في الشك الحادث اما لا يعلم بمانعية احد الامور المتعددة ولو اجمالا

او يعلم اجمالا بمانعية احدها سواء احتمل الكل في دفعة واحدة اي من غير تخلل الشك في خروج شيء آخر على وجه التعاقب في المحقق السبزواري وانكر حجية الاستصحاب

البول والمذي الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية كالشك في خروج

المعلوم المانعية كالشك في خروج المذي والذي كان الشك فيه في الحادث ينقسم على اقسام **الاول** ان يكون الشك فيه في الحكم الشرعي فقط بان لا يكون مسببا

عن الشك في الموضوع كما لو علم ان الخارج مذي وشككنا في ناقضيته **الثاني** ان يكون الشك في الحكم اعني الناقضية مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط

بان يكون ناقضية الشيء القليل في الحكم معلوما ولكن معناه مجمل نحو وقع الشك في كون بعض الاشياء فردا له كالخفقة والخفقتين لو شككنا في صدق النوم عليهما

بعد علمنا بان النوم رافع للطهارة **الثالث** ان يكون الشك في الحكمي مسببا عن الشك في الموضوع الصرف بان يكون مفهوم الرافع غير مجمل ولكن وقع الشك في

كون بعض الاشياء مصداقا له كالبلل المشتبه بين كونه بولا او ماء فان الحكم الشرعي معلوم بالذات وهو انه لو كان بولا رفع الطهارة

ولو كان ماء لم يرفع ومع ذلك شككنا في الطهارة والنجاسة للشك في المصداق ونحتمل بماهية البول والماء فظهر ان الشك في الحادث على اقسام ثلثة وكل

تلك الاقسام الثلثة للشك في الحادث في شيء على قسمين اما يعلم فيه بمانعية احد الامور المرددة المشكوكة مانعيتها بالعلم الاجمالي كما لو شككنا في ناقضية

كل من المذي والودي وعلمنا اجمالا بان واحدا منها ناقض واما لا يعلم اجمالا بالمانعية راسا اما لفقد التعدد او لفقد العلم الاجمالي والاول من

القسمين ينقسم الى قسمين احدهما ما تحقق فيه الامور المشكوكة المعلوم ناقضية احدها اجمالا في الدفعة الواحدة من غير تخلل الفصل في البين وثانيهما

ما تحقق فيه الامور المشكوكة المذكورة على وجه التعاقب بان توضأ فخرج المذي فصلى فخرج منه الودي فصلى فخرج بول فتوضأ فخرج منه الودي

العلم الاجمالي بخلو واحدة من الصلوتين عن الطهارة وحاصل الاقسام الثلثة في الثلثة يصير تسعة اقسام وجميع الاقسام احد عشر الثلثة من الاقسام في المفصل

اقسام الشك في المانع في اي قسم يقول بالاستصحاب وفي اي منها لا يقول وبيان ذلك يحتاج الى نقل كلامه فنقول عن بعض الافاضل انه قال بعد نقل

الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي سلب عنه الاطلاق بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب الحكم

المذكور الى ان يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب

الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل الدليل على

الاستمرار كان ثابتا والا فلا وههنا لما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقات

فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة زرارة وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا

ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون

مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار بظاهره ام لا وعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام **الاول** ان يثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم

ولكن وقع الشك في وجوده كالشك في حصول الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك في الغسل **الثاني** ان الشيء الفلاني

رافع للحكم ولكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له ام لا كاستمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا او استمرار

نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك كونه ماء **الثالث** ان معناه معلوم لا مجمل ولكن وقع الشك في اتصاف

بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوضؤ على الغسالة متعمدا وغيره لك كقوله لكل شيء مجهول الحال انه فيه حلال وحرام فهو حلال حتى

تعرف انه حرام فان الحلال والحرام معلوم معناهما وافرادهما الواقعية ايضا معلوم في الواقع بحيث لو علم انه مصنوع علم الحرمة ولو علم انه من الماء

الاصلية الجائزة علم انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجي حصل الشك فلا يعلم ان هذا الشخص المجهول الحال فرد من اي الصنفين

الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم ام لا كالشك في كون استعمال الكلب الملح مطهرا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن

النقض بالشك وان ذلك في الصورة الاولى من الصور لا غيرها لان غيرها من الصور لو نقض الحكم بوجود الامر الذي شك في كونه رافعا لم يكن النقض

بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور

كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض انتهى حاصل ما نقله الفاضل المذكور عن هذا المفصل وهو المحقق السبزواري واذا عرفت ذلك فاعلم

ان المفصل المذكور يقول بحجية الاستصحاب في صور الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية وكذا في صور الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية وعموم

دليله يشمل هذا القسم ايضا بل الاولوية القطعية تقتضيه ذلك لان القول بالحجية عند الشك في حدوث المانع المعلوم المانعية يقتضي القول بالحجية عند الشك في حدوث

المانع المشكوك المانعية بطريق اولى قطعا واما اذا كان الشك في الحادث فلا يقول بالحجية فيه بجميع الاقسام الثلثة هذا حال المفصل واما من لا يفصل

يقول بالحجية في الشك في الحادث مطلقا ويقول بالحجية ايضا اذا لم يحصل علم اجمالي في البين بوجود المانع الواقعي ولا يقول بالحجية قطعا اذا حصل العلم الاجمالي

بين الحوادث المشكوكة اذا حصلت معا لا على وجه التعاقب واما اذا حصل العلم الاجمالي على وجه التعاقب كما فرضنا سابقا فكلام القوم فيه مجمل ولم

يتعرضوا له ولكن فيه احتمالات يحتمل القول بالحجية مطلقا ويحتمل القول بعدم الحجية راسا ويحتمل القول بحجية بعض الاقسام بحجية الاستصحاب

دون بعض يعني جعل الاستصحاب حجة في بعض الصلوات المتعاقبة دون بعض منها ثم اعلم ان لازم المحقق السبزواري القائل بحجية الاستصحاب في صورة الشك

في حدوث المانع المعلوم المانعية او حدوث المانع المشكوك المانعية هو عدم حجية الاستصحاب اصلا في محل النزاع اعني الاستصحاب الوجودي لان الاصل في السلب

في الشك في المانع ومرجع الأصل

في أقسام الشك في المانع

تبنى

اذا كان الشك في الحادث فابنا امره وافقه المحقق الخونساري فيما اذا كان الشك في الحادث مسببا عن الشبهة الحكمية لا الموضوع المستنبط ولعله لان المتبادر من الشك في نقض
الشك اللاحق لا الشك السابق الذي كان حاصلا قبل وجود اليقين السابق والذي من الشك عند امامة هو الشك اللاحق الذي يوجب الشك في البقاء وهذا لا يتصور الا في
الشك في حدوث المانع واما في الشك في المانعية فالشك الذي يكون جزء سبب الشك في البقاء متقدم على اليقين بالحدوث وعليه ان مورد رواية المحقق هو الشك في
المانعية وان هذا الوجه يقتضي الحجية اذا كان الشك في المانعية للشك في الموضوع الصرف فكيف تدعى السلب الكلي وان ظاهر النص كون المراد من الشك الشك

ليس محل الكلام واستصحابه محكوم عليه من المانع اصلا على كلا الحالتين وكذلك المسئلة من المفصلين بل المنكرين بحجية الاستصحاب اشار فنسبة القول
بالتفصيل اليه لعله جهة ان الان يجعل الاصول المذكورة منه داخلة في محل النزاع ثم الظاهر من المحقق الخوانساري انه وافق المحقق السبزواري في عدم حجية
استصحاب الشك في المانعية اذا كان الشك حكما صرفا واما اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط فهو محل الكلام واذا كان مسببا عن الشك في الموضوع
الصرف فلم يظهر موافقته له ولا مخالفته وانما قلنا بموافقته له في الشك الحكمي لانه قال بعد حكمه بحجية الاستصحاب في الشك في حدوث المزيل على ما حكاه الفاضل
الفقيه الترقي فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك
الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء اخر فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك
بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الاخر ايضا مزيل له ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره
وهذا نظر في موافقته له في الشك الحكمي وفي الموضوع المستنبط اذا عرفت ذلك الامور فاعلم ان تحقيق الحق يقتضي رسم مقامات الاول في رد المحقق
السبزواري الذي نفى حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بطريق السلب الكلي متمسكا في رد ما ثبت الايجاب الجزئي فنقول ان المحقق المذكور استدل بعدم
دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب في محل الكلام لان المتبادر من الشك في الرواية هو الشك اللاحق لا الشك السابق الذي كان حاصلا قبل كما ان الظاهر من اليقين
السابق ولا يتصور في المقام من الشك فيها الا الشك الذي يوجب الشك في نفس الحالة السابقة بمعنى ان الظاهر من الشك هو الشك الذي يكون سببا
للشك لا الشك الذي يكون مسببا عنه نعم يمكن منع الظهور نقول لا دلالة في الرواية على حجية الاستصحاب في الشك في المانعية بجميع اقسامها الا ان الشك في
الحكم وان تقاصر انما يستند الى العلة التامة او الجزء الاخير منها والرواية دلت على النهي عن النقض فيما يكون الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء
هو نفس الشك وهذا لا يتحقق الا في الشك في حدوث المانع مسببة لان الشك في بقاء الحكم وان تقاصر لم يثبت الا من الشك في حدوث المانع المعلوم
المانعية او المشكوك المانعية ولذا لم يتحقق الشك في البقاء قبل الشك في الحدث وبل حدث بعد حدوثه الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء هو
في الحدث والجزء الاخير من العلة انما هو القطع بالمانعية كالبول او الشك في المانعية كالمذي من شك في خروج البول وتسبيبه في بقاء الطهارة كان
الناقض للشك في البقاء هو الامر المركب من جزئين احدهما القطع بمانعية البول والاخر هو الشك في خروجه فلو نقضنا الحكم لكنا ناقضين له بالشك
في خروج البول الذي هو الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيكون منهيا عنه واما الجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء فيما اذا شك في
الحادث فهو اليقين بحدوثه والمشكوك مانعيته والجزء الاول منها هو الشك في المانعية الذي كان قبل الخروج كالمذي فان الشك في بقاء الطهارة يستند
القطع بخروجه فالجزء الاخير من العلة التامة للشك في البقاء هو القطع بخروج المذي لا الشك في المانعية فانه كان قبل ذلك حاصلا ولم يكن شك في
بقاء الطهارة ومن هنا ينقدح ما قيل من ان ما كان حاصلا قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا للنوع هذا الحكم واما الشك في رفع الحكم
الخاص فانما حصل بشخص الشك الخاص في المانعية من اليقين بحصول المذي مثلا وهذا الشك الخاص لم يكن حاصلا قبل حتى يقال نقض اليقين بالشك لا باليقين ورد
لان الشك في رفع الحكم الخاص بالشيء الخاص وان لم يكن حاصلا قبل فعلية الامر لكون شخص المشكوك فيه لا خفاء وهو لا نقض في صدق نقض الشك ونقض اليقين بما
ومن هنا ينقدح ايضا ما قيل من ان الظاهر من الرواية كون موضوع الشك واليقين ومتعلقهما واحدا فاليقين بحدوث المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة
بل على الشك فان الشك واليقين متعلقان بل هما الشيء الواحد هو الطهارة ووجه الاندفاع انك عرفت ان الظاهر من الرواية هو النهي عن النقض بالشك
المسبوق الشك المسبب الشك في الطهارة كما هو محل نظر هذا القائل ويمكن الجواب عن هذا الدليل بوجوه الاول ان مورد السؤال في رواية زرارة
الشك في المانعية فلا بد ان الخفقة والخفقتان توجب الوضوء او لا سوى كان السائل عالما بكون الخفقة من افراد النوم ولكن شك في مانعيته كالذي بالنوم
او عالما بانها ليست من افراد النوم بل مشابهة له ولكن شك في ان المشابهة هل هي رافع مثلا او جاهلا بان الخفقة ان لم يكن نوما لم يكن رافعة وان كانت
تكون رافعة ولكن شك في انها نوم ام لا وعلى كل التقادير يكون الشك في المانعية فلا بد من تنزيل جواب المعصوم عليها قلت ان مورد الرواية
هو الشك في حدوث النوم المعلوم المانعية بعد القطع بتحقق الخفقة لا في الشك في المانعية لقوله لا حتى يستيقن انه قد نام قلنا صدر الرواية وان كان
انما هو في المانعية لكن قوله حتى يستيقن فلا دلالة له على ما قلت اذ نقول لا حجة جوابه عن السؤال الاول اذ لا نامت العين والاذن والقلب
الوضوء ظاهر في ان مراده من النوم في قوله حتى يستيقن انه قد نام هو غلبة النوم على الحواس الثلثة فكانه قال ان الناقض هو هذا الفرد من افراد النوم
من الافراد والحاصل ان هو سلب الكلي بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية ينافي مورد الرواية الثاني انه كيف يدعي السلب الكلي مع ان دليل المفصل
القول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية في الشك في المانعية اذا كان الشك مسببا عن اشتباه في الموضوع الصرف كالرطوبة المشتبهة بعد الاستبراء والطهارة
امر يدوم ما لم يخرج منه شيء علم بعلم انه مذي حتى لا ينتقض بها نقض وفي الشك في الموضوع الصرف ما جرت عليه العلة التامة في الشك في بقاء الحكم
فهو حصل له اليقين اولا بالملاقاة او الخروج كما هو المفروض ثم شك في الموضوع الصرف فشك في بقاء الحالة السابقة بعد حصول الشك فهذا داخل في مورد
الرواية بعد الحجة في الشك الحادث في خلاف نعم لو شك اولا في كون الشيء مانعا ثم بعد ذلك لا في النوم لم يكن ذلك داخلا في الرواية لكن يكفي الحجية

في بيان الدليل في نفي النزاع في حجية الاستصحاب

في بيان الشك في المانع

في البقاء لا الشك السببي بعد ما مر من التكلف وعدم انسياق بعضها مع ان دليل الاستصحاب غير منحصر في الاخبار ثم لو ادعى الخصم انصراف الاخبار الى الشك
في الحدث لانه مورد السؤال في بعضها او ادعى اختصاص النصوص بالموضوعات لا الاحكام ولا الاعم منهما بقرينة عدم اشتراط الفحص فيها والشك في الموضوعات
يختص بالشك في الحدث فجوابه يظهر مما سبق كما يظهر احكام سائر اقسام الشك في الحادث بعد التامل اصل اذا لم يكن الشاك حين شكه مسبوقا بالمتيقن
السابق بحيث يكون ان الشك ظرفا لليقين والشك معا لم يكن الاستصحاب حجة وان كان حين الشك متيقنا باليقين السابق وكذا اذا علم بحكم او وضع في محل

مورد واحد **الثالث** ان بعض مقدمات الدليل تام وهو كون الظاهر من رواية الشك التحيري لا الشك في الحالة السابقة نفسه لانه لو كان المراد
من الشك الشك الذي هو سبب للشك في البقاء لزم التفكيك بين ما ... ان الظاهر من قوله لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت وقوله من كان على يقين
فشك وغيرهما هو تعلق الشك واليقين كما افاده الفاضل السابق ورده لم يكن في محله فظهر ان الشك هو الشك المسبب لا الشك السببي فيكون الاستصحاب
حجة فيه لان الشك المسبب هو الشك في بقاء الحكم الذي يجمع اقسام الشك حتى الشك في الحادث والحدوث **فان قلت** الشك المسبب اعني الشك في البقاء والارتفاع
لا يطرد فيما كان الشك في الحادث لان الشك في البقاء والارتفاع عند تحقق المدة كان حاصلا قبل خروج المدة فيشترط فيه ان يكون زمان الشك
سابقا والمشكوك فيه لاحقا فبعد تسليم ان الظاهر من الشك هو الشك اللاحق بتمامه ولا يحتاج الى المقدمة الاخرى وهي كون المراد من الشك الشك السببي قلنا
اولا بالنقض بما لو شك في حدوث المانع المشكوك المانعية فان الشك في مانعية الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية متحقق قبل الشك في الحدوث ايضا فيكون
الشك سابقا والمشكوك فيه لاحقا فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا الحاصل ان الشك في حدوث المانع المشكوك المانعية او المشكوك المانعية المتحقق قبل تحقق
الشك في الحدوث ليس شكا الا الشك في البقاء والارتفاع عند التحقق فيكون ذلك مثل الشك في المانعية وثالثا بالحل ثانيا ان الشك المسببي باق ولا حق
ولا تناقض لان الشك في البقاء والارتفاع المتحقق قبل تحقق المدة والشك في الحدوث فرضي وتقديري بمعنى انه لو تحقق المدة او الشك في الحدوث فيها
الطهارة مثلا باقية ام لا بخلاف الشك في البقاء والارتفاع المتحقق حين تحققها شك خاص ظاهر لم يكن سابقا والظاهر من الاخبار انه هو الشك
والمتحقق لا الفرضي مع لا فرق بين الشك في الحادث والحدوث **الرابع** ان الدليل غير منحصر في الاخبار كما مر ثم ان المفصل المذكور ادعى انصراف
الاخبار الى الشك في الحدوث بملاحظة المورد كما في رواية زرارة المتقدمة في حجية قال فيها قلت له اصاب ثوبي دم رعاف او غيره او شيء من مني الى ان قال
فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرايته فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك
الى آخره وكما في رواية عبد الله بن سنان حيث قال سال ابي ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه يشرب الخمر وياكل لحم الخنزير فيرده علي فاغسله قبل ان اصلي فيه
ففيه **اولا** ان خصوص المحل لا يوجب التخصيص **وثانيا** انه كما يقتضي خصوصية المورد فيما ذكر الحمل على الشك في الحدوث والانصراف اليه كذلك
خصوصية المورد في سؤال الخفقة والخفقتين يقتضي الانصراف والحمل على الشك في الحادث فما المرجح **وثالثا** ان ذلك لا يتم في الاخبار الغير
المقيدة بالسؤال وان ادعى بعد تسليم عموم الاخبار بالنسبة الى الموضوعات والاحكام ان نقل الاجماع على عدم حجية الاستصحاب في الاحكام
قبل الفحص كاشف عن ان المراد من الاخبار نظرا الى عدم اشتراط المعصوم الفحص فيها هو حجية الاستصحاب في الموضوعات فقط ولازم ذلك الحجية في
الشك في الحدوث لانه شك في الموضوع وعدم الحجية في الشك في المانعية لانه شك في الحكم ففيه اولا ان اللازم ما ذكرنا هو التفصيل في الاستصحاب بين
الموضوع والحكم لا بين الشك في المانعية لان الشك في عروض المانع قد يكون حكميا كالشك في عروض النسخ فلازم هذا الكلام عدم حجيته مع انه قد
في الحدوث وفيها الشك في المانعية قد يكون موضوعيا كما اذا كان منشأ الشك في الموضوع الصرف كما في البلل المشتبه المردد في الطاهر فلازم كلامه هذا
حجية الاستصحاب فيه مع انه شك في الحادث وثانيا ان ما ذكره من كشف نقل الاجماع المذكور عن عدم كون المراد من الاخبار حجية الاستصحاب في
الاحكام مبني اما على عدم حجية العام المخصص في الباقي بالقول بان التخصيص يوجب الاجمال في الباقي او بسبب مخالفة الاتفاق الامامية بل مذهب الخصم
ايضا لانه يستدل بها اي بتلك الاخبار المخصصة على حجية الاستصحاب في الشك في الحدوث واما مبني على التوقف في الترجيح او ترجيح كثرة التخصيص على التخصيص
فهو مخالف للاتفاق الامامية ايضا لا نا لم نجد من توقف في ترجيح كثرة التخصيص على قلته فضلا عن حكمه بترجيح اكثر التخصيص **المقام الثاني**
في ابطال توهم حجية الاستصحاب في الشك في الحدوث وعدمه في الشك في الحادث ايضا اذا كان مسببا عن الشك في الموضوع الصرف كالبلل المشتبه لا اذا كان حكميا صرفا
او مسببا عن الشك في الموضوع المستنبط وبالجملة في ابطال التفصيل بين اقسام الشك في المانعية فاعلم ان وجه هذا التوهم امكان دعوى الظهور السابقة
في دليل الخصم في المقام الاول من ان المعلوم ما فيه ولا انه هنا المعصوم زرارة في قوله فان ظن انه اصابه ... شيئا وجه التنا انه يحتمل ان يكون سؤال السائل
عما شك انه نوم لم لا بان يكون الاشتباه في مفهوم النوم ويحتمل ان يكون سؤاله عن الاشتباه في صدق النوم من حيث الاشتباه في الموضوع لا المفهوم
الظهور في الشك ثم لو لم ندع ترجيح الاول وعدم اجمال المعصوم الاستفصال وترك الاستفصال يفيد العموم فلا معنى لنفي حجية الاستصحاب عند الشك في
الموضوع المستنبط مثلا الا ان الاصل في كلام السائل الاجمال حيث يحتمل فيه الا ان يقال ان هذا الاصل معارض مع اصالة عدم العموم اللازم للاجمال
ويمكن دفعه بان الاصل عدم الاستفصال ... الموضوع ... الا ان ... في اللفظ بعينيته ولا نعلم ان المقام هو العموم او غيره فالشك في الحادث لا يجري فيه الاصل
ويبقى الاجمال سليما عن المعارض وثانيا ان الاستدلال مبني على كون المراد من الشك الشك السببي وقد عرفت منعه **واما الايراد الثاني**
الذي اورده بناء على التحقيق السابق وان السابق غير وارد على المفصل فتوجه التامل ولكان وجه التوهم ما ادعاه من ان خصوصية المورد تقتضي
انصراف الاخبار الى ما ذكر فقد عرفت ان الخصوصية المورد لا يقتضي الانصراف **وثانيا** ان خصوص المورد في صحيحة زرارة في الشك في النوم يقتضي خلاف
ما ادعاه **وثالثا** سلمنا الانصراف الى الشك في الحدث وكان موجبا لكن القول بالحجية في بعض اقسام الشك في المانعية دون بعض مع كون الكل شكا في

[illegible]

واستخراج ما ان ينافق وكان له حصا وكلهم دليل التي من اماراتي الجهاتي ظلو التحقق ومن الاخرى سكول التحقق فتلك في نقاء ما ثبت سابقا بعد القطع اذ تقا من الجهة التي كا سعقلو غير كل ذلك مدة مساعدة لوانه الا سيما مثل فلك اصل هذا اشتهر في الالسن عدم جواز تمسك بالاستصحاب اذا كان الشك في الحادث وقد سبوهم الناس من قولهم هذا واختلافهم في بحث تعارض الاستصحاب على اقوال وكيف كان فيمكن التفصيل في الشك في الحادث بان المتوهم الى الكلام ان كان اصلا واحدا كان في الثوبين اللذين كل منهما المتنجس غير الاخر فالعمل بالاصل منه وان كان المرجح على اطرافا واصلين متواضعين وبما من حيث الاستصحاب فالعمل

الحادث وعكسه لانه شيء من الاشباه على الجهة في الشك الحادث على الغرض غير حيد الاان يدعي ظهور الصحيحة في رد في الشك في الموضع العرفي فيكون الجواب مصيرا الى ما يندفع به الاول والثاني والثالث منها لكنه مدعي منابه **ورابعا** ان ذلك لا ينفي الاشتباه المشتبه والشبهة **وخامسا** ان الدليل لا ينحصر الاشتباه ولكان وجه النوم اختصا مورد الخبر بالموضوعي من الشك لا الحكمي بواسطة الاجماع الذي مر على لزوم الفحص في الحكمي فيها ولا انه متوقف على عدم حجية الفعل الصحيح بما على ترجيحا كثر التخصيص على اهله او التوقف عنه وعند فساد هما ولما نبان الشك في الحدود وقد يكون حكمها ايضا كالشك في السبع **المقام الثالث** في ابطال لزوم حجية الاستصحاب في القسم الاول من اقسام الشك في المانعية دون الاخر وغيره ومنه لا يخرج عن حد ذلك الوجوه الثلاثة في المقام الثاني والجواب عنها تمام **المقام الرابع** في بيان لا يقول بحجية الاستصحاب في الشك في المانعية من يقول بحجيته فيه كالشك في المانع ما ذا بضعفا فيما لو حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية في الفئة الواحدة فيه اشكال ولتحقيق المقام يقتضي رسم موضعين **الاول** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بحدوث المانع المعلوم المانعية لو شك في حدوثه في نوع الفئة الواحدة كمن توضأ فشك في حدوث البول ثم شك في خروج الريح او شك في حصول النوم مع علمه اجمالا بتحقق احد الثلاثة في الخارج فان المجموع انما يلتبس الحدوث في الفئة اشكال على الاستصحاب الاجماع ولان الانفات الى الامور النفسية مرتين ومعرفتها ايهما في حصول الاحكام الوضعية من الطهارة والنجاسة والمانعية وغيرها من دون العلم والجهل مما اندراج ادلة الرد والحيثية عند الحد على لزوم الطهارة ولئن سلمنا انحصار الادلة المكونة ابتنى لعلنا بكفاية الاجماع انه وهو حاصل هنا **الموضع الثاني** فيما اذا حصل العلم الاجمالي بتحقق مانع مردد بين امور يكون كل منها مشكوك المانعية مقطوع التحقق في الفئة الواحدة في الاجماع على الاستصحاب هنا اشكال لا انه مهما امور لا يمكن تحقق هذا العلم الاجمالي بين مشكوك يكون المتعلق فيها الموضوع المعتبر فلا يقطع المتطهر بان البول والنوم ناقض والودي وذي الحقيقة غير ناقض فخرج منه نعم بعد الوضوء شك في انه بول او ودي ثم خرج فتسلمه تنكر انه ام مني ثم يصير فشك انه نوم او غفلة فقطع بان احد النواقض الثلاثة حصل فتحقق فيه الطهارة ولزوم الاعادة ما مرّ في الموضع الاول فالاسر الى نفس الامر **الصورة الثانية** ان يكون المتعلق في الشكوك الموضوع المستنبطة مثلا نظير تم مرا في جنبه شيء لم يعلم مثله كونه نوما ام لا ثم في المفهوم يعلم انه نوم خفيف ام لا ثم ستر منه خفيفة وشك انها نوم ام لا لاجمال في المفهوم ثم نزل كان في جنبه احد علم بشيء شك انه حصل منه النوم ام لا للاجمال في مفهوم النوم ايضا ثم قطع بان احد تلك الاحوال الثلاثة مسدد للنوم حقيقة وما ناقضة والحق هنا هو ما مر **الصورة الثالثة** ان يكون متعلق الشك في كل نفس الحكم من دون اشتباه الموضوع الصرف او المستنبط مثلا تطهر ثم مسّ مسحه ثم خرج ودي ثم وذي ثم شك في كل واحد ناقض شرعا ام لا وعلم اجمالا بان احدها ناقض فيه اشكال من جهة **الجهة الاولى** في ان هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا والحق اعتباره من جهة **الاول** انه لا شك ان المعلوم بالاجمال من الثلاثة من المذي والودي كان ناقضا في حق المشافهين وعلموا به تفصيلا وكلما كان ناقضا في حق المشافهين وعلموا به تفصيلا والدليل

وكلما كان ناقضا في المشافهين ناقض لنا لادلة الاشتراك الثالث بناء اصل العقود **الجهة الثانية** في انه لو قلنا بعدم اعتبار هذا العلم الاجمالي فهل يعمل بالاستصحاب ام لا الحق الاول لان الظاهر من لا تنقض اليقين بالشك حق المتيقن فيما كان الشك على الشك في الحكم الظاهري سواء فرد الشك لو اقتضى ابقاء ام لا ولا ريب ان الحكم الظاهري هنا متحقق وان قطع بالارتفاع واضافة بحجية الاستصحاب **الجهة الثالثة** في انه بعد ما لم يكن الاستصحاب معتبرا فهل المكلف والحق ان المرجع الاصول الفقاهية فيعمل كل مقام على ما يقتضي الاصل الفقاهي **المقام الخامس** في العلم الاجمالي بالحدوث المانعية لو حصل غير مقطوع الوجه فيه النقلية فهل الحكم فيه ما ذا وتحقيق الكلام يقتضي رسم موضعين **الاول** فيما تحقق العلم الاجمالي في الشك في الحدوث بحدوث المانع المعلوم المانعية في المتعددة فانه وضأ ثم شك في خروج البول ثم صلى ثم توضأ ثم صلى ثم شك في خروج الريح صلى ثم توضأ ثم شك في خفق النوم صلى ثم قطع بتحقق احد الثلاثة في الخارج فهل يحكم بصحة كل الصلوات وبطلانها او بطلان الاولى لا والثالثة فيهم بيان الى هو الاخير فلا يجب شيء الا من جاء والافتاء بالجميع اعادة الكل الاشتغال فانه كما تبين الباء لا فعل له لعدم التنبيه كانت متعلقا لا ضرفا الا كونه ملتبسا لعادة مواعدة على الذمة شكا لا دلك فيجب مطابقة القدر لا انها ملاك لعلة البطلان انحلال الاولى كان المعتبر بعد ما انما انحر ولنا الاخرى كما في مسالك الشالث ما لم يكن كل يابان توضأ ثم شك في البول صلى ثم شك في نوع صلى ثم شك في النوم نعم فانه لا يمنع التفسير المذكور من جهة الاعادة الاخر والحاصل ثم بعد ماقلنا لا عدا اصل لا اخر الخ بجريه الاستصحاب الى ما تحت به الاستصحاب في الاشتباه **الموضع الثاني** فيما لو تحقق العلم الاجمالي في الشك في الحدوث مع الطهارات المتعاقبة كما قطع بخروج المذي في خروجه ناقض مع شكه في ناقضيته لكن يعلم اجمالا بانه ناقض او لا فيه جهات **الجهة الاولى** ان مثل هذا العلم الاجمالي معتبر ام لا والحق اعتباره لاشتغال الذمة موسعا فلا بد له لاشتراك التكليف الفعلي بينهم مع انصراف الالفاظ الى صورة عدم علمنا بالتفصيل **الجهة الثانية** انه على تقدير عدم اعتبار هذا العلم الاجمالي فهل الاستصحاب معتبر ام لا الحق الاعتبار لما مر في المقام الرابع انه عام لو بحجية العلم لاجرى احدهما لانه الثلاثة في الحكم ناقض اجمالا لاجرى تعميم الفساد لا استصحاب ما انحى هنا بما في التحقيق السابق ولا يمكن العمل بالاستصحاب الا بقول الاستصحاب لانه

في ابطال النقض الاجمالي في الشك في الحادث
في العلم الاجمالي بالحدوث في الشك في المانعية

ما يعلم الاجمالي وطرح الاصل سواء كانا موضوعين ام حكمين ام مختلفين او اصلين متخالفين فالعمل بالاصل والعلم الاجمالي معا فيرجع الى الترجيح : بعد الارجح والا فالطرح او التخيير واما في الموضوع المستنبط فالجمهور منهم طرح الاصلين وان وجد مرجح لاحد الطرفين والمحصل ان المعيار الطريقية او باب العقول واستظهر بعض في باب تعارض الاستصحابين اصل الاستصحاب في الموضوع المستنبط حجة وان لم يكن عدميا ولا منضما اليه وان لم نجد مثاله وذلك لطريقية اهل العقول وفي نظر النصوص اليه اما العهد استناده بالاحكام بخلاف العرف وهل يجب مبه من باب الظن الخاص والمطلق او السببية المطلقة او المقيدة او التفصيل بين ما اذا تعلق الاستصحاب بالوضع كاصالة عدم الوضع

في المانعية اذا لم يكن علم اجمالي في البين فيهما او لا ثم انه لو لم نقل بحجية هذا العلم الاجمالي بل يجعله النفس الاخبار طرفين اصح خبر الاستصحاب وخبر النواقض للحكم فهل يحصل بين اخبار الطرفين تعارض ام لا او يعتبر الاخرى هاهنا تخصيصا بل يكون مخصصا الا حصول التعارض وكون النسبة العموم من وجه مادة الاجتماع صورة تحقق العلم الاجمالي فيها مع جواز التساقط كما نحو غيره فجيز لا بعض يقتضى الطاعة الحال السابقة بعد الشك سواء كان الشك مقارنا للشك بحسب الواقع ام مقارنا مع القطع بارتفاع الحكم في الواقع مادة الافتراق من جانب خبر لا تنقض صورة عدم وجود العلم حتى اجمالا ومن جانب الاخبار الدالة على ناقضية النواقض صورة العلم التفصيلي بالناقض واذا كان النسبة من وجه فاعلم ان اخبار النواقض اقوى في مادة الاجتماع لا قلته موردها ولبناء العقلاء على اعتبار العلم الاجمالي وطرح الاستصحاب **المرحلة السابعة** في ان الشك الحاصل بعد اليقين السابق على قسمين اما ان يكون الشك فيه الشك متعلقا بالمتيقن السابق بحيث يكون ان الشك طرف في اليقين والشك معا وثانيا ان لا يكون الثاني ان الشك متعلقا بالمتيقن السابق وان كان متعلقا بالمتيقن السابق والحاصل ان متعلق الشك في ان الشك اما في البقاء او الارتفاع دون التحقق والعدم واما متعلقه البقاء والارتفاع مع التحقق والعدم فكما ان الشك في الاول في البقاء دون التحقق ثم يكون الشك طارئا للشك معا واتحاد اليقين بالبقين السابق موجود في كل من القسمين وموارد المتيقن بعينهما فالقسم الاول يسمى بالشك الطاري والثاني بالشك الساري من امثلة الاول الشك في بقاء النجاسة في الماء الكر بعد زوال التغيير بنفسه الثاني ان الشك قطع بوجود النجاسة سابقا وبالتذكي قطعا بالنجاسة سابقا وكذا الشك في بقاء الطهارة بعد نسخ عروض قدح لو قدح عاد عن الطاهر الكذائي قطع ان الشك في الطهارة السابقة بالفرض وكذا الشك في العقوبة المقيدة وانعقد المطلقة ومن الامر بين التوسعة والتضييق ومن مثله الثاني ما اذا توجه المكلف بلفظ لا حقيقة مرجوحة ومجاز راجح كالامر على مذهب الذين فانه يجب سماع الامر بهم الوجوب الذي هو حقيقة مرجوحة فيعلو الحكم بلا منه اعتقادا ثم بعد الالتفات الى المجاز المشهور اى الندب وتحقق التوقف التردد في البين يقع الشك في بقاء الوجوب وارتفاعه في تحقق الوجوب سابقا وعدم تحققه فلتمسك باستصحاب الوجوب تمسك الاستصحاب في الشك الساري كما انه تمسك بذلك فترجح الحقيقة المرجوحة وكالشك في بقاء الوجوب المستفاد من الامر بعد الالتفات الى وروده عقيب حظر وكالشك في بقاء الحرمة المستفاد من النهي بعد الالتفات الى وروده عقيب الامر وكالشك في بقاء وجوب اكرام ما عدا زيد المستفاد من قوله اكرم العلماء الحاصل ذلك الشك بعد الالتفات الى كون العام المخصص بمنفصل لا تكرم زيدا مع قبل الالتفات الى المخصص المخالف وجوب اكرام الكل وتعلق ذلك بل بنيته باعتقادا وبعد الالتفات الى المخصص والقطع بخروج زيد يشك في بقاء الوجوب بالنسبة الى غير زيد فلنحو منحصر فيكون العام المخصص حجة في الباقي للاستصحاب كما قاله بعض ولا شك ان هذا الشك ساري كما ان الشك الحاصل للمجتهد في بقاء الحكم السابق الذي اجتهد وتعلق بل بنيته بعد كونه منه في المسئلة في المرجعية الثانية بان اجتهد في زمان واعتقد حرمة العصير وعمل به زمانا ثم بدا له النظر في المسئلة مرة اخرى فتوقف في الاجتهاد السابق اما لتعارض الادلة واما الرجوع عن اعتبار الدليل الذي تشبث به للحرمة سابقا كما لو بنى على موثقة ثم رجع عن حجية الموثقة واما للخطاء في وصف الدليل كالسند ولا كون الدال على مفاد الحكم هو الخبر الصحيح ثم بعد مدة ظهر ان الخبر ليس بصحيح اما الرجوع عما اعتقد اولا كونه مفيد للوصف بالركان اعتقادا امكان الاطلاع على الاجماع الذي هو مدرك الحكم ثم اعتقد عدم امكان الاطلاع عليه الى غير ذلك من اسباب الرجوع والوقفة فنقول بعد التوقف ان الحكم السابق مستصحب للمجتهد فان الشك هاهنا سار ايضا لانه حين الشك لا يعلم ان الحكم الواقعي هو ما فهمه اولا ام لا واذا عرفت الفرق بين الشك الطاري والساري فاعلم ان الاستصحاب حجة في الاول دون الثاني لان ادلة الاستصحاب لا تدل على اذيد من ذلك كما ستعرف **فان قلت** لا ثمرة لهذا التفصيل لان الطاري لا ينفك عن الساري بعضا لم كلما وجد شك سار فهو منضم مع الشك الطاري فنحن نجري الاستصحاب من جهة الشك الطاري في كل موضع ولا يصح موارد لعدم الحجية وتوضيح ذلك ان الطلب اما حقيقة مرجوحة قبل الالتفات الى المجاز الراجح كما عرفت اما ان تكليفه الواقعي والظاهري هو الوجوب وبعد الالتفات الى المجاز المشهور شك في بقاء الحكم وارتفاعه في تحقق الوجوب وعدمه ايضا لكن بالنسبة الى الواقع واما بالنسبة الى الحكم الظاهري فالشك طار لانه حين الشك قاطع بان التكليف الظاهري كان قبل الالتفات هو الوجوب نعم بالنسبة الى الوجوب الواقعي يكون الشك ساريا فنحن نستصحب الوجوب الظاهري ونتم به المقصود وهذا الكلام في الامر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الامر وفي العام المخصص للمجتهد المتوقف بعد تجدد النظر فان الشك بالنسبة الى الاحكام الظاهرية طار فيجري الاستصحاب في كل تلك المواضع فيجرى فيه **قلنا** نحن انما نعتبر الاستصحاب في الاحكام الظاهرية اذا لم يقارن الشك الساري بالنسبة الى الحكم الواقعي واما اذا قارن الشك في الحكم الظاهري كان طارئا مع الشك الساري في الحكم الواقعي فلا نعتبره والحاصل انه كلما كان الشك في ان الشك كان متعلقا بالمتيقن السابق على النحو الذي تحقق عنده سابقا وهو شك طار منه كما كان الشرط الا نعتبره اما ان الشك الساري فقد يقع للشاك نعرض كما في المتيمم الواجد للماء الذي اعتقد انه متمكن من استعمال الماء للتطهير ثم انكشف فساد اعتقاده وانه لم يكن متمكنا فان الواقع فاختلفوا في انتقاض تيممه ووجوب اعادة التيمم فقيل لا انتقاض لعموم الاخبار وقيل بعدم الانتقاض لانه لم يكن مأمورا بالطهارة المائية في الواقع بعد جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه ولاستصحاب صحة التيمم فيقول ونية الماء كالغير في الدخول في الصلاة وكالصلوة بذلك التيمم صحيحا فيستحب تلك الاجزاء الى حصول الاخر اما على الاول فلتعلق الامر بالوضوء في الواقع لا مسبب انتفاء شرطه لا بالامر عند انتقاض التيمم اذ لعله بحرف الدلالة ناقض التيمم كما هو ظاهر الاخبار وغيرها

الثالث ان المراد كاصل عدم القرينة والتخصيص والتقييد ونفس نوعه كاصل عدم النقط وجوه ثم حجية في الاحكام والموضوعات من باب السببية المد
انه يجري ليس مبنيا على الخلاف للدلالة النصوص فان المراد من الشك فيهما مطلق الاحتمال بقرينة الشباب بل هو معناه المتعارف مضافا الى بناء العقلاء في الجملة اصلا هو ثبوته
مهية العبادة المركبة من اصالة الاطلاق وقاعدة البراءة عن الجزء المشكوك او اصالة عدم الوجوب وعدم الشرطية والجزئية او عدم الدليل او استصحاب الصحة وتحل الكل
الاخير والحق عدم حجيته فيهما سواء كان المشكوك منه مبدء باكالبيئة ام اثباتا كالسورة كان الشك بدويا ام اثباتا مقصورا كان الشك ام قاصرا اما اللزوم الدد

الاضحى واما عن الثالث فلولا بمنع المستصحب لانتفاء الاجماع على ان المتيمم لو تمكن عن دخول الصلوة مثلا عند رؤية الماء وزعم التمكن من الاستعمال لحصر
القطع بارتفاع الحالة السابقة لمضي جواز الدخول في الصلوة فمقتضى استصحاب المنع بعد كشف عدم التمكن من الاستعمال وعدم جواز الدخول ثانيا
سلمنا جريان الاستصحاب المذكور لكنه معارض مع هذا الاستصحاب وهو مقدم عليه لعل نشرا اوعن الاستصحاب الاول ولا يخفى ان الاستصحاب الذي
تمسكنا به فيما نحن فيه استصحاب المنع جامع بين الشكين اي الكلي والعرضي اما كونه سارا فلان الواجد للماء لو لا لعقد التمكن من الاستعمال فقد
المنع عن دخول الصلوة بتلك الحالة واقعا وظاهرا ثم بعد ما انكشف انه لم يكن متمكنا فهو شاك في انه هل تعلق به المنع الواقعي ام لم يتعلق اصلا
وانما كان المنع ظاهريا صرفا فيشك في تعلق المنع الواقعي في تلك الاثر عدمه وما كونه عرضيا فلان المانع من دخول الصلوة بتلك الحالة على
تقدير ذاتي وعرضي فالذاتي ما كان سبب المنع فيه عدم وجود المقتضي لجواز الدخول كانتفاء المحدث وذلك فيما يحكى بنية بحقق بكونه مجرد وجدان من نواقض
التيمم كالبول والعرضي ما كان سبب المنع فيه وجود مانع خارجي ووان كان المقتضي موجودا بان يكون المنع ليس من جهة كون مجرد الوجدان للماء
ناقضا بل من جهة الامر بالوضوء كالنجاسة في بدن المتطهر مانع من دخول الصلوة لكن هذا المنع لا يوجب ارتفاع الطهارة من اعتقاد ان منه معها
الدخول في الصلوة ولكن ثبت المنع من الدخول في الصلوة بعد وجدان الماء ان كان بالزام ارتفاع التيمم بمجرد وجدان الماء وان كان سببا للزوم ببيان
جزما بعد ارتفاع ذلك الامر بالوضوء بفقد الماء لان المنع العرضي تسبب للامر فقد ارتفع بارتفاع سببه فعليه نقول ان الاما صرالذاتية بمجرد
التيمم ثابتة وكذا المانعية العرضية المسببة من الامر الظاهري ايضا ثابتة وانما المانعية الذاتية فغير ثابتة فعليه نقول ان المستصحب ان كان هو المنع العرضي
فقد ارتفع قطعا وان كان هو المنع الذاتي فهو اول كلام مشكوك وان كان الامر المردد بين الامرين فيما ان لهذا المتيقن موجود في البين لان المنع العرضي
وان لم يكن الذاتي متحققا فيه نبيل لا يترتب بين المتباينة حتى يستصحب الامر المردد فظهر بما ذكر ان استصحاب المنع الذي تمسكنا به في مقابل المستدل بالتمسك
معه التيمم فاسد لانه شاك ذاتي وعرضي وشيء منهما ليس بحجة فيكون استصحاب صحة التيمم بحاله وقد علم مما مر ان الشك الذاتي والعرضي قد يجتمعان وقد يفترقان
ثم كان في المخصص لا يترتب عليه لمن عكسه كما في الشك وغيرها فان فيها شاك بنية محققة وكما في استصحاب النجاسة في الحيوان المولد من الحيوانين احدهما
نجس العين والاخر طاهر العين فيقول انه حين الولادة كان بحسب الطبع الاختلاط بالدم ونحوه لا للقاء بالذكر فيتصحب النجاسة وكذا استصحاب الحرمة في
الحيوان المذكور وقد مر الاشارة اليها وان الاستصحاب فيهما عرضي محض ثم اعلم انما يجعل كونه دليلا في حجية الاستصحاب فيما كان الشك ساريا
ان كان السنة او الاجماع المنقول على حجية الاستصحاب فيهما لا ينصرف الا الى المشكوك الطارية وان كان هو القوة العاقلة فهو وان كان السكون لفعل
سنخ حجية الاستصحاب انه يحكم العقل بعدم حجيته من باب هو منعه عن نفسها بناء العلماء وان كان بناء العقلاء فهو غير حاصل هنا وان كان الكتاب فهو غير ظاهر
في اثباته هو يحكم بعدم حجيته في ماورد العلم وان كان السنة فهو منصرف الى الشكوك الطارية فقط فان لفظ منها ان الشك انما هو في مقام البقاء والادلة
في الحدث ايضا نعم متى كان الشك طاريا هو حجة مجرد متى كان ساريا بالنسبة الى الواقع سواء كان طاريا بالنسبة الى الظاهر لانه تبعي لعدم مر الاضا
فان قلت انه جعلت الاستصحاب في السابق حجة في العبادات لتعاقبه وان علم ملاك معنى الاستصحاب حسب الواقع ولو كان الاجمال فاذا كان
الاستصحاب حجة فيما لو احتمل وانه لو وقع فيما لا يحتمل الشك الذي يكون الواقع فيه مشكوكا يكون الاستصحاب حجة بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية
ممنوعة لان الشك فيما علم خلاف الواقع اجما لا تمام وفيهما ساقط كل حجة تجاهلا ولوبه وثانيا سلمنا الاولوية لكنها ظنية لا حجة فيها الملك

المرحلة الثامنة في بيان الاستصحاب العرضي ايضا فاعلم ان المراد من الامر العرضي هو ما ثبت له حكم او وصف حكم او حكم ساق
كان الحكم الحكم او الوصف جهتا وكان ذلك الحكم او الوصف من احد الجهتين قطعي التحقق ومن الاخرى مشكوك التحقق مثل تبعا ما ثبت سابقا
بعد القطع بارتفاعه من حيث الجهة التي كانت الشك بالنسبة اليها مقطوع التحقق وكاستصحاب ما تعلق بما ثبت ان الشك هو الناسخ او للامر في تخصصه
والتقييد بالمحل الواحد لا جرم ما دار الامر فيه بين الفور التعبدي والتمكن المطلق فان له ضرب فيه منعا متعلق لوجهه الا وله هو خصوص الامر
وفي الثاني الطبيعة للا بشرط واما التقييد فطبيعته ارتفاع ما قطع بسابقه من احد الجهتين فهو لاخراج استصحاب الحكم العام مع ثبوت الشك بنسبته
الى الواقع حين الشك كما مثلنا في المجتهد المتوفى بعد تجديد النظر فيما ثبت ابجديتها والا فان من الجهتين هنا كان متعلقا بهما الحكم او لا وهو
الحكم الظاهري والجهة الاخرى ما مشكوكا من قبل لا لعهد تجديد النظر بهو الواقع فهنا لا يكون الاستصحاب عرضيا بالنسبة الحكم الظاهر
بعد القطع بارتفاع الحكم الظاهري بعد تجديد النظر والوقف لاحتمال كون الحكم الظاهري باقيا بعد ذلك الان فهنا خارج عن استصحاب العرضي اذا
ظهر لك هذا ان لا دليل على حجية الاستصحاب في الشك العرضي اما اولا فلانه غير حجة فيما لان الاستصحاب فيما قطع يخففه ساقطا عن الاعتبار
ولا ريب ان ما قطع بسابقها فما قطع برفعه بحسابه فلا بد من جريان الاستصحاب بكون مجنونا ما ثانيا فلانا لو سلمنا ان ذلك تحت حجية الاستصحاب
نقول انه لا دليل على حجيته فيه لعدم انصراف الاخبار وكون بناء العقلاء حقيقة الاخبار وما مانع من تمسك العلماء بالاستصحاب في بعض المواد
العرضية فهو ناشئ من غفلتهم في الاعتماد حيث يجعلون كل المورد دونه لا يرتب عليهما سوى لا يهب لا نا على الاكمة ان الاصل ما ثبتي

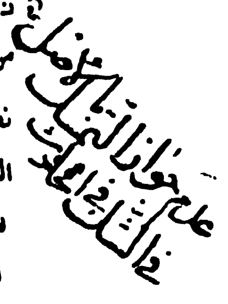
في الثالث

في بيان الاستصحاب العرضي

الاصل قبل تخصيص العام المستصحب به مبني او عدم الدليل على الاعتبار فتم وكذا في اثبات مثبتات الادلة الا الالفاظ كاصالة عدم ملاحظة الواضع الجزء المشكوك وان المعهود من القرينة حال الخروج وذلك لما لكون الشك في الحادث ولعدم الدليل على الاعتبار وكذا في اثبات حكم المركب لجزئه بعد فقده باستصحاب حكم نفس المركب عقليا كان التركيب ام خارجيا اما الاول فلانتفاء الجنس بذهاب فصله فلا مستصحب واما الثاني فلكون استصحابا عرضيا اصلا اذ لم يستلزم لازم الحادث حدوثا غير حدوث الملزوم كالزوجية للاربعة لم يجز الاستصحاب في ذلك اللازم وان استلزم حدوثا غير حدوث ملزومه بان لا يكونا متحدا الوجود جرى فيه الاستصحاب وكان اللزوم



العرضي كبيرا فقد مر الاشارة الى بعض منها كاستصحاب نجاسة الحيوان المولد من الحيوانين واستصحابه منه قبل ان يذكيه فقد تحقق المرحلة الثالثة في اعتبار الاستصحاب في الشك في الحادث وهو يتحقق فيما لو علم بتحقق امرين او امور متباينة او علم ارتفاع بعض الامثال المرتفع وذلك المعنى قد يتحقق فيما لو فقد يتحقق في الحكمين على التقدير اما وجوديا او عدميا فالعدميان الموضوعيان كما لو علمنا بخلو الدار من زيد وعمرو ثم علمنا بدخول احدهما فيه ولم يعلم انه زيد او عمرو واما الوجوديان الموضوعيان كما لو علمنا بحضور زيد وعمرو بالامس ثم علمنا بموت احدهما اليوم ولم نعلم بخصوصه واما العدميان الحكميان فكما لو علمنا بعدم اشتغال الذمة بواجب لاحرام ثم علمنا باشتغال الذمة باحدهما الغير المعين لنا واما الوجوديان الحكميان فكما لو علمنا ان الفوائت المنافية الحاصلة بعد الطهارة المتعددة عقيب كل عبادة طهارة ثم قطعنا بان الطهارة في واحدة من تلك العبادات قد ارتفعت ولم نعلمها بخصوصها وكالموضع الماء القليل النجس لو كان كرا بما لا دفعه فانه قبل الامتزاج علمنا بنجاسة الماء القليل وبطهارة الكر وبعد الامتزاج علمنا بارتفاع احد الحكمين اما الطهارة واما النجاسة ولكن لا نعلمه بخصوصه والفرق بين المثالين الاخيرين مع كون كليهما مثالا للحكمين الوجوديين ان الحكمين في المثال الاول متوافقان وفي الثاني متخالفان فهذه امثلة خمسة للشك في الحادث ثم ان منهم من ارد وهو ان العلماء لو بعد حجية الاستصحاب في الشك في الحادث ومع ذلك لا يعنونون تعارض الاستصحابين وذكروا ايضا قولا وان هذا الا تناقضا او تحكما لان الكلام في البحثين كان بحيث يشمل كل من البحثين جميع امثلة الشك في الحادث فهذا التناقض بين الاتفاق على عدم الحجية الملازم لعدم الرجوع الى المرجحات عند التعارض وبين الاختلاف في تعارض الاستصحابين من التوقف والرجوع الى المرجحات وغير ذلك الا ان يكون النزاع متعلقا ببعض امثلة الشك في الحادث والاتفاق متعلقا ببعض الامثلة الاخر فهو تحكم لان عدم حجية الاستصحاب اذا كان الشك في الحادث اما لاجل عدم تحقق ارادة الحكم للعقول واما لاجل عدم العلم الاجمالي وكل من الوجهين جار في جميع امثلة الشك في الحادث ولا معنى للنزاع في بعض والخلاف في اخر ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بان العلماء لم يعنونوا الشك في الحادث عنوانا مستقلا نعم شنع في الاشتباه عدم جواز التمسك بالاستصحاب اذا شك في الحادث وبعد ما تتبعنا كتبهم وجدنا انهم لا يعملون بالاستصحاب في الشك في الحادث في الموضوع المستنبط وان عنونوا احد الاصلين ثم تعارضه الاحد المتعارضين اذا كان بنفسهما حجة وهذا يكشف عن عدم اعتبار الاستصحاب بنفسه في الموضوع المستنبط عند الشك في الحادث والا لكان اللازم عليهم الترجيح لاحد المتعارضين عند الاعتضاد بالمرجح الذي يترجح به احد المتعارضين اذا كانا حجتين بنفسهما الا ترى انهم يرجحون احد الخبرين مثلا على الاخر عند التعارض اذا كان مع احدهما مرجح لا يعتبر بنفسه كالنقل القطعي والشهرة الغير المعتبرة ولا يعملون كذلك اذا شك في الحادث في الموضوع المستنبط ويشكل ذلك بان المحقق في بحر العلوم ما كان يعمل بالاستصحاب في الموضوع المستنبط ولا يرجح به انه احد الاصلين المتعارضين في الموضوع المستنبط استنادا الى ان الشك انما هو في الحادث فليس ذلك الا لاجل ما اشرنا اليه من عدم اعتبارهم حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط اذا شك في الحادث او وجهه عدم الاعتبار عدم افادته الا الظن في الموضوع المستنبط اصلا واما بناء اهل العقول فهو وان سلم على اعتبار الاستصحاب في الموضوع المستنبط لكن في غير صورة الشك في الحادث وصورة التعارض وكذلك بعد التتبع وجدنا انهم لا يعملون بالاستصحاب في الاحكام والموضوعات الخارجية عند الشك في الحادث اذا كانت الحوادث متماثلات بالنوع كالطهارة المتعاقبة في العبادات المتعلقة التي علم اجمالا بانتقاض الطهارة في بعضها بتحقق ناقض اجمالا فان بناء العقلاء هنا ايضا كالعمل لاجل اعتبار العلم الاجمالي كما ان بناءهم على العمل بالاصل اذا علم بموت احد الرجلين المعلومين في السفر يحكمون ببقاء احدهما وغيرهما من الاحياء والمراد بالمتوافقين المتوافقين في النوع فلا بد ان الرجلين من قبيل المتخالفين لا المتماثلين ولا يتوهم ان بناء العقلاء وان لم يكن موجودا في هذا الموضع لكن الاخبار الابدية لان الاخبار لا تنصرف الا الى ما استقر بناء العقلاء فيه من افراد الشك في الحادث المتخالفات نوعا سواء كانا حكمين ام موضوعين وجوديين ام عدميين ام مختلفين في انهما غير معلوم ويكون عند التعارض الاستصحابين لاجل ذلك كما هو الظاهر من مثالهم **فان قلت** لو بنيتم الامر على عدم حجية الاستصحاب في الشك في الحادث لما جاز التمسك بالاصل في موضع من المواضع لانه ما من موضع شك فيه في الحادث الا والعلم الاجمالي حاصل في البين فانه لو حصل الشك في نقل لفظ او وجود قرينة او غيرهما فلنا ان العلم الاجمالي حاصل او تجوز نقل بين الالفاظ وتحقق قرينة في المواضع فلا يبقى مورد للاصل وهو يدل على البطلان **قلنا** ان نحو هذا الايراد في بحث الاستصحاب في مقابله التمسك بالاصل في نفي علم المعصوم بالواقعة لاجل اثبات العموم في تحقق علم المعصوم بالواقعة لاجل اثبات العموم في الجواب اذا كنا شاكين في علمه بالواقعة وعدمه



فيما فقد ان يرد على هذا الاصل امران **الاول** انه اذا شك في علم المعصوم بجميع الوقائع لانه يعلمه فعلي التامة اما سلمنا ان علمه ليس بفعلي ولكن العلم الاجمالي حاصل بعلمه ببعض الوقائع فالتمسك بالاصل تمسك به في الحادث وهو غير معتبر وقد اجيبا عن الاول اولا باجماع الامامية الاثني عشرية من على كون علم الامام ارادتيا لا فعليا **وثانيا** بالاخبار الكثيرة الواردة منهم على كون علمهم ارادتيا لا فعليا **وثالثا** بما من قوله نعم انه لا تقف ما ليس لك به علم يدل على ان النبي غير وكما ان الظن قول القائل لغيره لا تقم من هذا المكان ان للمخاطب [illegible] حيث كان النبي الامام [illegible] عن العلم عنه [illegible] الاية عن الاستدلال لانا نقول ان للاية الشريفة للنبي [illegible] يتبع احدهما [illegible]

عقليا ام عادياً ام شرعياً لبناء العقلاء ولان مرجع الشك الى الشك في المانعية وعدم حجية ما يرفع به ما ثبت امره فلو اصابه ثوبه ما يشك في مانعيته لا يعلم انه مانع ام لا بول استصحب طهارة ثوبه وان لم يحكم بان المانع ما زال الامر من تلك الجهة بل وعدم جريان الاصول العقلائية اصل مجرى اصالة تأخر الحادث مما قطع بحدوثه حادث وشك في مبدء حدوثه وانما يتوهم من انه اذا ثبت للفظ معنى في العرف العام وشك في اتحاده مع المعنى اللغوي فاصالة عدم النقل معارضة باصالة تأخر المعنى العرفي عن زمن اللغة مدفوع بانه اذا علم للفظ معنى في العرف العام فان علم انه كان له معنى في اللغة ايضاً وشك في اتحادهما فاصل عدم النقل لا معارض له اذا النقل يستلزم حوادث ثلاثة الوضعان للمعنيين وهجر الاول

الحادث وانما يقتضي رفع اليد عن الظهور الثاني ورفع اليد عنه لا يقتضي رفع اليد عن الظهور الاول وعن الثاني بان الشك في الحادث انما هو في الامور المحصورة في الامور الغير المحصورة والذي يمنع من العمل بالاصل انما هو القسم الاول لا الثاني وذلك لان بناء العقلاء كما ذكرنا من التفصيل بين القسمين فهو غير العلم الاجمالي في القسم الاول دون الثاني وهو ما نحن فيه من قبيل الثاني لا القول الحاصل ان بناء العقلاء على العمل بالاصل في غير المحصور وان كان في الموضوعات فان مقتضى الادلة الدالة على التكليف كقوله مثلاً اجتنب عن الحرام المختلط وان كان في الاحكام فلا يجوز فيه ادلة الاشتراك بين الحاضر والغائب والعلم الاجمالي في غير المحصور غير معتبر فالاصل يعمل به اذا عرفت ما ذكرنا فاعلم ان الاستصحاب في الشك في الحادث معتبر ان كان المعلوم بالاجمال مضمحلاً في جنب المشكوكات لو تجري المقتضي وهو دليل الاستصحاب وعدم وجود المانع اذ هو ليس الا العلم الاجمالي وهو غير معتبر عند ارباب العقول واما اذا لم يكن المعلوم بالاجمال في جنب المشكوكات قليلاً فلا اشكال في جريان الاستصحاب فيه لان محل ما علم به سابقاً بقاء ما شك فيه لا حقا وهذا المعنى متحقق في كل من المشكوكات المحصورة ولكن الاشكال بعد الجريان انما هو في اعتباره فان فيه احتمالات خمسة ثالثها التبعيض القول باعتبار الاستصحاب في بعض من اطراف الشك الحادث الذي ذكرناه دون بعض ورابعها القول بعدم اعتبار الاستصحاب واعتبار العلم الاجمالي في البعض مع وجود مرجح اما لو اما البعض الآخر فمعتبر فيه الاستصحاب والعلم الاجمالي لما رجع الى المرجح فان وجد والا فالوقف والتخيير وخامسها التبعيض فيعمل بالاصل في بعض الاطراف والموارد وان لم يوجد مرجح او وجد على الخلاف وفي بعض آخر لا يعمل بالاصل وان وجد له مرجح ويعامل معه معاملة تعارض الدليلين وفي بعض آخر يرجع الى المرجح ان وجد والا فالطرح او التخيير لا سبيل الى الاول اي حجية الاصل مطلقاً وطرح العلم الاجمالي كما دل على حجية العلم الاجمالي الا ان العمل بهذا الاصل انما كان في الموضوعات المشتبهة المحصورة بناء العقلاء ليس عليه بل على العلم الاجمالي وايضاً مقتضى ادلة التكليف كقوله اجتنب عن الحرام مثلاً اعتبار العلم الاجمالي وان كان في الاحكام فمهوشات لبناء العقلاء ايضاً ولادلة الاشتراك لنا فلنتبع الحاضر وغير ذلك مما نص على ادلة الاشتراك الى المعلوم بالاجمال الى كونه المشتبهات محصورة في غاية القلة نعم لا يضايق من ذلك اذا كانت المشتبهات غير محصورة كاملاً سابقاً وان كان في الموضوعات والاحكام معاً ولا سبيل الى الثاني من الخمسة ايضاً وهو عكس الاول لان بناء العقلاء في بعض الموارد على اعتبار الاصل لا العلم الاجمالي ولانه مخالف للاجماع المركب ايضاً لان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بحجيته في صورة وجود المعارض ايضاً في الجملة فلا معنى للسلب الكلي ولا سبيل الى الثالث ايضاً للقطع ببناء العقلاء في بعض المقامات التي قام الدليل على اعتبار الاستصحاب فيها على اعتباره وفي الجملة السلب الكلي غير صحيح بعض المقامات مطابقة الامر فيها بين الاحتمالين الآخرين والحق هو الاخير منهما لانا لو راجعنا طريقة ارباب العقول وجدناهم يعملون بالاصل في بعض الموارد وبعض آخر بالعلم الاجمالي وان كانا بنسبة الاشياء جريان الاصل ان الانسان لو كان ثوبان لشخصين وحصل لهما القطع بنجاسة احد الثوبين لعمل كل منهما باستصحاب طهارة ثوبه وكذلك لو علم كل من الشخصين باستصحاب الطهارة فيما لو كان لكل منهما حوض في بيته وعلما بنجاسة احد الحوضين اجمالاً ولم يعملا بالعلم الاجمالي كما في الثوبين والحوضين المفروضين اذا كانا لا يعلم لشخص واحد لا يعملون بالاصل اصلاً وكما في الطهارات المتعاقبة المعلوم انتقاض احدهما كما مر مثاله وقد يعمل بالاصل والعلم الاجمالي معاً في كثير من الموارد بلا حصول الرجحان كما في القليل النجس الذي في خلاله كرّ متمم او غيره من الموارد واما عند فقد المرجح لكنهم لم يطرحوا ما لا ثمر بينهما والمبنى في هذا التفصيل ان المتوجه على المكلف ان كان اصل الواحد كالثوبين والماءين الذين كل منهما لشخص مع ادراك العلم بالاصل مطلقاً وان كان المرجح على الخلاف وانما كان المتوجه اليه اصلان متوافقان وهما من جهة المصحوب فلا يعمل بالاصل بل بالعلم الاجمالي اذا كان موضوعهما حكمين مختلفين وان كان المتوجه الى المكلف اصلان متخالفان فلا يعتبر الاصل مع العلم الاجمالي المعلوم بل لا بد من الرجوع الى الترجيح ما امكن هذا المبنى عليه المنهج هو طريقة اهل العقول **المرحلة العاشرة** في حجية الاستصحاب في اجزاء الماهيات المركبة والكلام فيه يقع في مواضع الاول في اجراء الاستصحاب في اجزاء العبادات المركبة فنقول انه يمكن اثبات صحة العبادات بامور الاول اصالة الاطلاق الثاني اصالة البراءة عن الجزء المشكوك فيه اي القاعدة المقررة الثالث قاعدة الوجوب الرابع اصالة عدم الشرطية والجزئية الخامس استصحاب عدم الدليل السادس استصحاب الصحة مختلف العلماء في العمل بهذه الاصول في اثبات المطلوب فمنهم من عمل بالاصل الاول وهو البراءة ومنهم من عكس فعمل بالبراءة دون الاصول ومنهم من عمل بالجميع ومنهم من طرح الجميع وهو الحق ثم المانعون عن التمسك باصل الاطلاق تمسك بعضهم في المنع باجمال اللفظ وهو الصحيح لانه نفى اعتبار الاطلاق وتمسك بعضهم بعد تسليم الاطلاق بانه قلنا ان الاجماع قائم على منع الكبرى وهو الاصح وكيف كان فمحل الكلام انما هو في حكم ما لم يكن الاستصحاب المعتبر بالاستصحاب او عدمه في علم حال المشكوك فيه بعد كالنية مثلاً واما الثاني كالسورة وهي لاجزاء ان يكون من الاجزاء كالنية لو بعد الاتيان واما من الاشياء بها كالسورة على بعض التقادير اما ان يكون الشك في جعلها او اثباتها فهو لم يتعين لان الاستصحاب في شيء منها انما اذا كان المشكوك ليس فيه الاستصحاب الصحة السابقة وليس في الفرض محققاً ليستند اليها الى اجماع اهل العقول والعقلاء حاكمون اذا كان المشكوك فيه اثباتاً باسم اي فيها الشك والبناء فلا تقل لنا استصحاب الصحة يستلزم الذي العمل لاستصحاب الصحة موقوف على ثبوت الصحة الاجزاء السابقة وهو موقوف على قوله قبل الاجتماع على الوجوب الشرعي ومن المحال فيما علي الوجوب ليترتب موقوف على العلم بالوجوب الشائعة انما هو موقوف استصحاب الصحة

اما اصل عدم تعدد هذا المعنى العرفي فمعارض باصل عدم تقدم معنى آخر وان علم انه كان له معنى في اللغة غير هذا المعنى العرفي لكن احتمل اشتراكه في اللغة
بين المعنى العرفي وذلك المعنى المهجور فاصل تاخر الحادث سليم عن المعارض معتضد باصالة عدم الاشتراك في اللغة واما النقل فمعلوم هنا الا بمكن نفيه بالاصل
وان سككنا في ان هذا اللفظ هل كان في اللغة موضوعا لمعنى ام لا بل لا كان من الالفاظ المستحدثة لكن نعلم بان المعنى كان موجودا فيها وكان لفظ من الالفاظ
موضوعا بازائه اما هذا اللفظ او غيره حكمنا باتحاد اللغة والعرف لاصالة عدم تعدد الوضع واصل تاخر الحادث معارض بمثله وان شككنا في وجود اللفظ والمعنى في

سلمنا عدم الدور ولكن نمنع جريان الاستصحاب فقد المستصحب لكون الاستصحاب فرضيا سلمنا الجريان ايضا لكن لا يبقى ثمر لان بنا العقلاء في امثال الالفاظ
على الاحتياط والاجتناب ايضا لا يثمر الخلاف طريقة اهل العقول فلا يكون هناك دليل على اعتبار الاستصحاب واما اذا كان المشكوك فيه اثباتيا
استمرارا وثباتا والشك ايضا اثباتيا فلان هذا الشك في الاثبات انما ينحصر فيه ما مر من لزوم الدور اولا ومن عدم اعتبار الاستصحاب على فرض عدم الدور
ثانيا ولا السند ما مر في الخلل ان العمل بالاصل قبل الفحص لا يجوز مع انه ثم فانما يتم في هذا القسم لو لم نقل الا انه يتمسك بالاجماع المركب فيه اولا
منع الاجماع وثانيا انه يمكن القلب ايضا وضميمة العكس اقوى لانها بالاجماع القطعي وثالثا ان ذلك لجريانها بالاصالة بالاصل بالاجماع ضميمة
الاصل بانكان فصر فيه ايضا او لا منع العمل بالاصل قبل الفحص فان قلت ان القول بلزوم الفحص في تكليف بما لا يطاق لانه يلزم من الفحص بطلان
الثبات وهو منهي عنه فلو كان محرما كان مغايرا للابطال لان ترك الابطال والعمل بالاصل كان مغايرا لانه ترك الفحص قلنا انه يمكن ارتكاب الاحتياط
والخروج من الحدث باتيان ما يشك فيه على طبق الاحتياط مع ان ذلك لا يرد لو تم لاختص بالقاصر واما المقصر فيمكن في حقه الفحص قبل كل
من الامر لان لا ابتلاء بالاحتياط لانه في الاحتياط وثانيا ان ما ذكر انما يتم في بعض الصور لا جميعها الا ان يتمسك بالاجماع وقد عرفته واما اذا كان
المشكوك فيه اثباتيا انتفائيا والشك اثباتيا كوجود المبتلى بالمثل الاثبات والتكلم انه يعني حرفين اضطرارا فيه فما مر من لزوم الدور اولا وعدم
المستصحب لكونه فرضيا ثانيا وعدم الدليل على اعتبار الاستصحاب ثالثا لعدم تمامية الاجماع كون بنا العقلاء على الاحتياط فان قلت ان الدليل
موجود فان صاحب المعالم قال في بحث الاستصحاب في المثال المذكور ان كل من قال بحجية الاستصحاب قال بصحة الصلوة فالاجماع المركب موجود قلنا
اولا ان الاجماع منقول ولا يكفي وثانيا ان القول بصحته كما يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب صحة الصلوة كذلك يمكن ان يكون مستندا الى استصحاب
صحة التيمم ولعل الاهمل على الخاص واما ان كان المشكوك فيه اثباتيا انتفائيا والشك ايضا اثباتيا ففيه منع الاعتبار والسند ما مر من بنا العقلاء على
الخلاف عند دليل آخر فظهر ان الاستصحاب لا يجري في ما هية العبادات **الموضع الثاني** في انه هل يجري الاستصحاب في ابقاء ما هية مدلول اللفظ
الحقيقي او ان تغير من الفاصل الفقه خلاف يحتمل نفي كون مدلول اللفظ مركبا اذا شك في تركيبه بالمعنى بالاصل اي اصالة عدم ملاحظة الواضع
الوضع له بدون الجزء المشكوك فيقال الاصل عدم دلالة الامر الا على مجرد الطلب الحتمي وهو بسيط لاصالة عدم ملاحظة الواضع المرة او التكرار او الفور والتراخي
ولا يخفى ان الاصل المذكور فاسد من باب الاتفاق مطلقا اما اولا فلان التفات الواضع ضمنيا مثلا الى البسيط والمركب لشك انما هو في الملتفت اليه لا فيه الاصل
فالاصل معنا فيه الحادث بالاصل وقد عرفت فسادا وتوهم ان الالتفات الى الاول يقتضي الحدوث والالتفات الى الجزء الزائد مشكوك الحدوث فمنكوح
الشك في الحدوث ولا الحادث مدفوع بانه يكون في وضع المركب التفات واحد اجماليا ولا يحتاج الى تعدد الالتفات واما ثانيا فلانا سلمنا حجية الاصل لكن
لا دليل على اعتباره لان بنا العقلاء ليس عليه الاجتناب لا يتصور اليه بل الى نفي الالتفات نعم الاجماع حاصل على اعتبار الاصول اللفظية العدمية كاصالة
عدم النقل والاشتراك لكن لتعدد العمومات يحتاج الى الدليل وليس الموضع الثالث في انه هل يجوز التمسك بالاستصحاب في اثبات حكم المركب الجزئي بعد
انتفاء الجزء وانما المركب من المركبات الخارجية الحقيقية فضلا من المركبات العقلية اما اذا كان المركب من المركب العقلي الاعتباري كوجوب الخبز لانه موجود بسيط
مع قطع النظر عن الدقة الفلسفية والتحليل العقلي ولكنه مركب بعد التحليل العقلي من جنس هو الصوم ومن فصل هو خصوص يوم الخميس فوجب صوم
الخميس لا الاستصحاب منه بما يقال بعد فقد يوم الخميس يجب اصل الصوم بواسطة الاستصحاب الوجوب بما ان الجنس ينتفي بانتفاء الفصل ولما كان
الجنس في ضمن الفصل الخاص فلا يبقى مستصحب لتحقق الجنس الخاص فقد قطعا والجنس في ضمن خصوصية اخرى لم يكن مطلوبا فلا يجري الاستصحاب لكون
جعله واما اذا كان المركب خارجيا كما لو قطع بعض اليد فيبقى ان غسل اليد من المرفق كان واجبا بجميع اجزائها وبعد قطع البعض يستصحب وجوب غسل البعض
الباقي فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا وان استشهد من المحقق الخوانساري بانه فيه والتمسك ان حقوا الاتيان فيه لا غسل اليد من المرفق انما هو تبعية
مقدمة لا اثبات المامور به المركب نعد المركب فقد الامر لا يبقى الامر بالمقدمة اي لا يجوز لان الامر بالمقدمة موقوف على الامر بالمقدمة فلا محل للاستصحاب
فان قلت ان بنا العقلاء هنا على غسل الجزء الباقي **قلنا** ان ارادت ان بناءهم على ذلك اذا امر بالوضوء والصلوة بعد القطع اي قطع بعض اليد فيم
لا لاصالة الاستصحاب بالصلوة والوضوء فهو مسلم ولا يجدي بل نفعنا وان اردت ان بناءهم على ذلك فيما لو امر بغسل اليد لا لاستصحاب الامر لغسل مع قطع النظر
عن الوضوء والصلوة فهو ممنوع **فان قلت** ان الامر بمركب امر باجزائه والاصل الامر بالتبع فيجري الاستصحاب **قلنا** ان ذلك فاسد اذ لو كان كل
الجزء واجبا غيريا كالوضوء للصلوة مع انه يقال للاجزاء انها واجبة غيرية والحاصل انا نقول بلزوم غسل العضو المقطوع بعضه لاستصحاب الامر
بالنظر الى ان غسل الاعضاء الغير المقطوعة الى ذلك التحقق اجماعا وانما الكلام في لزوم غسل العضو المقطوع بعضه فنقول بوجوبه ثم لا يكون لاستصحاب
الامر بالوضوء وتحصيل البراءة اليقينية لا لاستصحاب الامر الذي كان قبل هذا الحدوث شرعا او شيئا من نفس المستصحب وكذا لو قطع تمام عضو
واحد ولم يكن لزوم الوضوء وغسل الاعضاء الغير المقطوعة اجماعا حكمنا بلزوم غسلها ايضا لا لاستصحاب الامر بالصلوة والوضوء لان الامر بالوضوء كان
انما امر بالمركب الذي يكون بعض اجزائه فلا يجري الاستصحاب بالنسبة الى اجزائه نعم فيما لم يتمكن المكلف من بعض اجزاء الصلوة كالركوع ولا بدله من

[illegible]

[illegible]

في اللغة فاصل تأخر الحادث سليم عن العارض ثم أصل تأخر الحادث باعتبار نفس الحادث تارة وجودي وعدمي تم زمان الشك والمشكوك فيه إما متحداً أو مختلف متقدم زمان أحدهما ثم المستصحب إما حكم فرعي أو أصلي أو موضوع صرف أو موضوع مستنبط والتحقيق أن أصل تأخر الحادث فيما إذا اتحد زمان الشك والمشكوك فيه أو تأخر زمان المشكوك فيه عن زمان الشك من غير فرق بين الأقسام المذكورة وبين كون المراد من أصل تأخر الحادث استصحاب الحالة السابقة أم عدم عروض الناقض وذلك للأخبار وبناء العقلاء ولأن كل من قال بحجية الاستصحاب قال بذلك ولأنه لولاه لزم عدم حجية الاستصحاب في الشك في عروض

والإشارة حكمنا بسقوط وجوب القضاء لعدم الدليل إلا أن يكون القضاء مقدمة لشغل الذمة فحكم بإتيانها بعد هذا الجزء لاستصحاب الاشتغال الثابت

الأمر **المرحلة الحادية عشرة** في جريان العمل بالاستصحاب في التوابع واللوازم فاعلم أن اللازم على قسمين أحدهما ما لا يكون اللازم بنفسه غير جعل الملزوم كالزوجية للأربعة والآخر ما يلازم اللازم فيه وجوداً وعدماً حيث الملزوم بأن لا يكون منفكاً عن الوجود وهذا الأخير على قسمين الأول إما عقلي كالوجوب للأمر والتخيير بين الفعل والترك في فعل من الأفعال مستلزم كالإجماع والفعل ثم قطع الحكم بالوجوب فنقول يحتمل كون مضمون التخيير ثم بقي كذلك الحكم الأول ويحتمل كون مضمونه الوجوب والحرمة فنقول الحكم الأول لأن رفع التخيير بعد الوجوب لازم عقلي فمقال هذا لا الاستصحاب يقتضي بقاء التخيير السابق فيكون هذا استصحاباً للازم عقلي وإما اللزوم عادي كما لو علمنا بأن الدار الفلاني فيه قطعة تحترق ثم قطعنا بالحالة وتوقع فيه نعلم أيحترق حتى يكون لازماً عادياً لعدم إحراق القطن في تأخيره بكون لأن من العادة الإحراق فالإحراق للنار لازم عادي يترتب عليه ما أخرى وهو القطن بعد وجوده وإما اللزوم شرعي كما لو وقع مائع على ثوب طاهر لم يعلم أنه ماء أم بول حتى يلزم منه النجاسة شرعاً إذا عرفت هذه الأقسام الأربعة فاعلم أنه لا يجري الاستصحاب في الأول لأنه من فروع حدوث الحادث في جزء الأصل إجراء الأصل في نفس الحادث وأما الثلاثة الأخيرة فيجري فيها الاستصحاب ويعتبر إثبات الأصل المعمول فيها إلى أن المرجع في ذلك لتشابه الشك في طرو المانع إلى الشك في ما نعته الأمر الحادث فمرجعه الاستصحاب في الشك في الملك بالقسام ثم أن من قال إن الاستصحاب يجري في اللوازم إن أراد القسم الأول فهو صحيح لكنه لا يحتاج إلى النص بعد الحجية لوضوحه وإن أراد الأمر الآخر ففيه أنه خلاف بناء العقلاء مضافاً إلى أن عنوان الشك في المانع فيه كما هو منها عن ذلك لأن نعتبر لا سيما لا يوجب تغيير الحكم وإن أراد بذلك الكلام مع العمل بالأصل في اللوازم في مقام الترجيح بمعنى أنه يعين غير الملزوم ويرجحه على الملزوم بالأصل غير صحيح فيه أن التعبير عن هذا المعنى بعدم الاستصحاب في اللوازم لا معنى له وإن أراد بذلك عدم جواز التمسك لاستصحاب اللوازم فيما كان المستصحب من الأمور العادية كما لو قطعنا بوجود في الدار فعلمه بمشي على حيطان والربع فالا يعارض الأصالة عدم تحقق الحركة لو بني على عدم المشي بهما والرجلين مثلاً لو سلّم خروج زيد المسافر إلى الكوفة المسبب لذلك الشك من نتائج تحقق الشرطية فالأصل عدمه وما نحن فيه إذا كان المستصحب من الأمور العادية لا استصحاب في اللوازم وإذا كان وجوده مما يصح طريقه إلى ذلك طريقة العقلاء فيه أن من بنى العقلاء على الاستصحاب العادي في اللوازم كما لو شكوا في أن هذا الشخص الذي دخل الدار هو مخصوص حيث الحصة في الدار وجوده ويكرمه لا مجال بأصالة عدم حصول الحصة في الدار وإن الاستصحاب في الدار معلوماً بالتفصيل وفي حكمه مما يمكن الإحاطة به عادة سواء كان الشبهة قليلة أو كثيرة وأما إذا لم يكن كذلك بأن تعذر الإحاطة به أو تعسر فهو الشبيه بغير المحصور فلا يجوز التمسك فيه باستصحاب اللازم كما لو قطعنا بأن مائعاً وقع على ما من الأرض ولم نعلم أنه كان ماءً أم بولاً حتى يحكم بنجاسة الأرض فلا يحكم بطهارة جميع الأراضي لاستصحاب اللازم وإن حكمنا بطهارة كل جزء من الجزئيات للأرضية الواردة لاستصحاب والوجه الكل بناء العقلاء فيه أن عدم التمسك للاستصحاب في اللوازم إنما هو لأجل كون الشبهة غير محصورة لا لأجل عدم اعتبار الاستصحاب في اللوازم بنفسه وإلا لما جاز التمسك في المحصور أيضاً وإن أراد أنه لا يعتبر استصحاب اللازم إذا كان متعلق المستصحب غير الملزوم كما في جواز التيمم شككنا أنه يمشي على رجليه أو على رجلين فهو إنسان كان مغاير للملزوم كما في الثوب الطاهر الذي وقع فيه المائع المشتبه فيه أن العقلاء يحكمون بعد الكسر لكون المرء من علو لو شكوا في استمراره علينا بوجوب الكسر على ما لا يوجب كسره مع أن متعلق المستصحب غير متعلق الملزوم مثل الخوف المشكوك الذي فيه لا دليل له على تعيين الملاك منها القول بأن الاستصحاب يكون الحادث لازماً للمهملة اللازم وفيه أن المرجع في ذلك إلى الأحكام الأولية فتدبر وتحصل أن الاستصحاب حجة في غير القسم الأول بحكم بقاء الحالة السابقة لا بعين غير الملزوم وترجيحه على الملزوم فيحكم بأن الثوب طاهر لأن المائع لاحقه ثوب طاهر منه بل الأمر من تلك الجهة يجوز غير الأصول العملية فيه

المرحلة الثانية عشرة في حجية أصالة تأخر الحادث وتحقيق الكلام فيه يقتضي بيان أمور ثلاثة **الأول** أنه لا إشكال في حجية هذا الأصل فيما حصل القطع بحدوث الحادث وشك في مبدأ حدوثه كما في الحقيقة الشرعية حيث قطعنا بالحقيقة الشرعية منقولة عن الألفاظ الأصلية وحصل الشك في أن زمان حدوثها هو عصر الشارع أو بعده أو قبله فيمكن إثبات التأخر بأن تثبت الحقيقة الشرعية بأصالة تأخر الحادث ويمكن أن يثبت بها لاستصحاب القهقري أي تشابه الأزمان ثم اعلم أن هاهنا إشكالاً وهو أن بعضهم قال إن العلماء إذا شكوا في كون لفظ حقيقة في معنى العرف أو منقولاً من الغالب كالتبادر وغيره حكموا بأن المعنى اللغوي بعينه هو ذلك لأصالة عدم النقل مع أن هذا الأصل معارض بأصالة تأخر الحادث لأن الأصل تأخر هذا اللفظ الحادث عن زمن اللغة فتعارض الأصلان ولا مرجح ويمكن الجواب عن ذلك بأن اللفظ الذي علم معناه العرفي له ثلاث احتمالات الأول أن يعلم أن هذا اللفظ كان في اللغة لمعنى موضوعاً لهذا اللفظ ولكن لا نعلم أنه هذا المعنى العرفي أو غيره **الثانية** أن يعلم أن هذا اللفظ كان مستعملاً في اللغة غير هذا المعنى العرفي ولكن يحتمل أن يكون هذا المعنى العرفي أيضاً أحد المعنيين لذلك اللفظ في اللغة بأن يكون في اللغة مشتركاً بين هذا المعنى العرفي وغيره كما علمنا أن لا أثر في العرف للوجود له في اللغة لكن يحتمل أن يكون لوحده معناه مشتركاً في اللغة بين المعنيين ومختصاً في العرف بأحدهما **الثالث** أن نشك في أن هذا اللفظ هل كان في اللغة موجوداً وموضوعاً

الفاتحة لا اذا تأخر زمان الشك عن زمان المشكوك فيه وهذا القسم هو مراد من قال ان الاصل تأخر الحادث فالحق عدم اعتبار اصل تأخر الحادث ولا الاستصحاب المعكوس لانه لا دليل عليه فاصل الاصل لا فرق فى حجية الاستصحاب بين الاحكام الواقعية والظاهرية فلو ثبت نجاسة شئ بالبينة الشرعية ثم شك فى ارتفاعها استصحب بقاؤها للاجماع المركب ودلالة النصوص بعموم التعليق وكذا الظن الشرعى نقض اليقين انما من باب التخصيص او التخصيص اصل فى جواز اجراء الاستصحاب فى الامور التدريجية بحسب الواقع والحقيقة فى نظر العرف كالاكل والتكلم والقاء الدلاء على الماء القليل فى مجلس او عرفا فى نعليقيا وفيما يمسك فيها اصل الشغل كما لو شك فى وجوب السورة فى الصلوة وقولهم لم يشرع فيها بعد وجوبها واذا الحظت ما سبق ذكره على

ام لم يكن بل كان من الالفاظ المستحدثة فى العرف ولكن نعلم ان هذا المعنى الموجود لذلك اللفظ فى العرف لما كان موجودا فى اللغة وكان لفظ من الفاظ موضوعا للتفاهم اللفظ او غير **الرابعة** ان الثلث سيا الكلام لا نعلم ان هذا المعنى فى اللغة بل نشك فى وجوده فيها كما نشك فى وجود اللفظ فيها اذا علمت تلك الاحوال الاربعة فاعلم انه يعمل باصل عدم النقل فى الاولى منها لسلامة الاصل عن المعارض لانه لو لم يكن المعنى اللغوى هو المعنى العرفى بل كان غيرا له لزم ثلثة حوادث وضع اللفظ للمعنى اللغوى اولا ثم وضعه للمعنى العرفى ثانيا ثم نقله عن المعنى الاول بوضع او انس المعنى من المعنى الاول فهذه حوادث ثلث و ليس فيها ما عدا اصل تأخر الحادث لان الغرض من هذا الاصل ليس اثبات المعنى العرفى لانه قطعى الثبوت بل الغرض منه نفى كونه المعنى اللغوى وهو هذا المعنى فيكون حجة من الشاهد تعدد الحادث ولا يرد ان الاصل عدم تعدد الحادث هنا مستعمل بالنسبة نحن نعلم مثلك الحادث فى اللغة وهو وضع اللفظ فيها للمعنى ولكن لا نعلم ان هذا الحادث المتعدد هو هذا المعنى العرفى ام غيره فكما يحتمل ان يتم الاصل عدم تعدد هذا المعنى يحتمل ان يتم الاصل عدم تعدد معنى آخر فيهما من اصل تأخر الحادث فيعمل ويبقى اصل عدم النقل بحاله **واما الحالة الثانية** فلا ينبغى الخلاف فى العمل باصل تأخر الحادث لعدم جريان اصل عدم النقل لان النقل بالجملة يقينى اذ لو كان اللفظ حقيقة خاصة فى اللغة فى غير هذا المعنى العرفى خاصة فواضح وان كان مشتركا بين هذا المعنى العرفى وغيره لزم النقل ايضا من الاشتراك الى احد معنييه فالنقل متحقق ولا يجرى فيها اصل عدم النقل ويبقى اصل تأخر الحادث سليما عن المعارض ومعتضدا باصالة عدم الاشتراك فى اللغة **واما الحالة الثالثة** فحكمها حكم الحالة الاولى فى الحكم باتحاد العرف واللغة لاصالة عدم تعدد الوضع فانه لو كان اللفظ الموضوع فى اللغة لهذا المعنى غير هذا اللفظ لزم تعدد الوضع والاصل عدمه واصل تأخر الحادث ليس معارضا مثله كما مر **واما الحالة الرابعة** فهى كالثانية فى العمل باصل تأخر الحادث لسلامته من المعارض **الامر الثانى** اعلم ان اصل تأخر الحادث باعتبار نفس الحادث من حيث الوجود والعدم ينقسم على قسمين فتارة يكون معلوم الوجود كما لو علمنا بوجود زيد فى البلد قد مات وشككنا فى ان موته كان قبل يوم الجمعة او بعدها فالاصل تأخر الحادث بالنسبة الى ما قبل الجمعة ولا ريب ان الحادث هنا امر وجودى والعكس كما لو قطعنا بموت زيد ولم نعلم انه مات يوم الجمعة او الخميس فاصل تأخر الحادث يقتضى موته يوم الجمعة والاغلب فى موارد التمسك باصل عدم تعدد الحادث هو القسم الاول وباعتبار الحادث وزمان الشك والمشكوك ينقسم على قسمين ايضا لانه تقدم بحثه بانهما كما لو شككنا فى امتداد وقت العشاء الى نصف الليل او الى ثلثه او الى الفجر للاختلاف الاقوال فى بعد تمام الثلث الاول من الليل نقول انا قطعنا بحدوث الحادث وهو خروج وقت العشاء وشككنا فى ارتفاعه مع علمنا انه يرتفع فى احد الاوقات الثلث لكن الاصل تأخر الحادث اى تأخر ارتفاعه الى ما يعلم من زمان الشك والمشكوك فيه هذا القسم ينقسم على قسمين احدهما ما كان زمان المشكوك فيه متأخرا عن زمان الشك كما فى المثال المفروض لو حصل الشك فى وقت الارتفاع فى اول المغرب او قبل دخول زمان المشكوك فيه والآخر عكس ذلك كما فى المثال المفروض ايضا لو حصل الشك فى وقت الارتفاع بعد طلوع الفجر والقطع بالارتفاع قبل ذلك ولعل اعتبار نفس المستصحب الى قسمين موضوعى وحكمى والموضوعى ايضا على قسمين صرف وموضوع مستنبط والحكمى ايضا اما اصلى واما فرعى فهذا ما يتعلق بالحادث **الامر الثالث** فى ان الحادث اذا حصل القطع بحدوثه وشك فى بدء زمان الحدث كما فى الالفاظ التى ثبت لها الحقايق المتشرعة وشك فى الحقيقة الشرعية وكما فى تعارض العرف واللغة فهل يعمل باصل تأخر الحادث او يعمل بمقابله الارتماء اى استصحاب القهقرى وهو ضد اصل تأخر الحادث ثم لا اصل فى البين ام يتبعض فيعمل فى بعض المقام على اصل تأخر الحادث وفى بعض آخر على استصحاب المعكوس فيه احتمالات والذى عليه اهل العقول هو العمل باستصحاب المعكوس فى الموضوعات المستنبطة فلو القى اليهم لفظ الشارع يحملونه على المعنى المتعارف عندهم كما فى النوادر وفى الموضوع العرفى على اصل تأخر الحادث كما لو قال المولى لعبده اعط زيدا كل يوم درهما بعد دخوله البلد الفلانى وشك فى انه دخل يوم الجمعة ام الخميس لكان بناؤه على يوم الجمعة ولكل خبير ان يحمل ان يكون بناؤهم فى المثال الاول اعنى الموضوع المستنبط على ما ذكر من باب غلبة تشابه الازمنة والالسنة لا من باب الاستصحاب المعكوس كما هو لفظ الا ترى ان واحدا من العرب لو سمع من عرب لفظا حمله على المعنى المتعارف عند السامع وان كان كل منهما من طائفة غير الاخرى وكان بينهما بعد مسافة وليس ذلك الا لغلبة الاتحاد وليس استصحابا معكوسا ولو كان فى المثال الثانى فى الموضوع المستنبط يحتمل كون بنائهم على ما ذكر لاصالة البراءة لا الاصل تأخر الحادث والا جاء الاحتمال فالعالم لا يدل على الخاص نعم لو ثبت كون بنائهم على مقتضى اصل تأخر الحادث فهو والا يحتمل فيه اصل غير هذا الاصل لكان ذلك كاشفا عن علمهم بهذا الاصل وليس كذلك لم على خلافه الا ترى انه لو قال لهم خبر بموت زيد الذى فى البلد الفلانى يوم الجمعة وجاء بعده خبر بالفصل ان ابن زيد ايضا مات ثم لم يعلموا ان موته كان قبل الجمعة ام فيها ام بعدها فاشكوا فى التقدم موتا فلا يقولون ان الاصل تأخر موت ابن زيد فيرث هو من ابيه بل يتوقفون ويحتاطون ويقرعون فيذهب كل منهما من مال الاخر حتى يظهر الحال وحكمهم بصحة الصلوة فى جامع للوضوء من المثال الذى علم بنجاسته بعد الفراغ من الجامع لشك فى مبدأ النجاسة اهو كان قبل الوضوء ام بعده ولاحتمال ان يكون من اصل تأخر لكن يحتمل ان يكون من باب قاعدة الاجزاء والعالم لا يدل على الخاص هذا والحق انه يحكم باصل تأخر الحادث اذا كان زمان الشك والمشكوك فيه متأخرا عن زمان الشك سواء كان الحادث وجوديا ام عدميا حكميا اصليا ام فرعيا ام موضوعيا صرفا ام مستنبطا وسواء كان المراد من اصل تأخر الحادث استصحاب بقاء الحالة السابقة ام عدم عروض القادح وذلك للاخبار وطريقة اهل العقول الا انه بين ما ذكرنا من الصور لان كل من قال بحجية الاستصحاب جعل ما ذكرناه من الصورة حجة ولانه لو لم يكن الاستصحاب فى هذه الصورة حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك فى تحقق الارتفاع فيه مسببا عن الشك فى عروض القادح كما تلك الصورة حجة لزم عدم حجية الاستصحاب فيما كان الشك فى البقاء والارتفاع فيه مسببا عن الشك فى عروض القادح لان تلك الصورة جزء من جزئيات الشك فى عروض المانع

موضوعه

وقد

استخراج الدليل اصلا في بناء العقلاء بل الاستصحاب انما هو في الدليل الدال على التشريع فاعلم ان الدليل على الحكم ان كان مقيدا بوصف يوجب انتفاؤه ارتفاع
الحكم كان يقول الماء المتغير بالنجاسة متنجس ما دام متغيرا فهذا بمفهومه ينفي الانفصال بعد زوال الوصف فلا استصحاب وكذا اذا قال الماء المتغير متنجس لا لكونه
مفهوم الوصف لانه ليس بحجة على الاصح بل لانتفاء الموضوع بزوال التغير فلا استصحاب من حيث مدلول اللفظ واما من حيث الليب فيبنى في المسألة الآتية
وان كان مدلول الاصل ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كان يقول الماء اذا تغير تنجس فان كان هذا الكلام بحسب العرف متوجها بالاضافة الى حالة زوال التغير

وقد ترجح الاستصحاب في الشك في وجود الرافع واما اذا كان في زمان الشك متاخرا عن زمن الشكوك وهذا هو من موارد القسك باصل
تاخر الحادث فالحق انه لا يصح الاستصحاب المعكوس ولا اصل تاخر الحادث لان الاستصحاب المعكوس لا دليل على حجيته اما الكتاب فصريح في اختصاص الاستصحاب
واما الاجماع فغير محقق واما العقل فغير دال اما الاخبار فكذلك لان لا تنقض اليقين بالشك يجوز ان نقض اليقين السابق بالشك اللاحق لا العكس كما هنا واما بناء العقلاء
فهو وان كان ثابتا في الموضوع المستنبط لكن يحتمل ان يكون ذلك من باب اعتقادهم التشابه في الازمان كما انهم يفعلون كذلك في اختلاف المكان و
الطائفة كما اشرنا فان قلت ان الحمل على الاتحاد مع اختلاف الطوائف والامكنة لعله لاجل اصالة عدم تعدد الوضع قلنا انهم يحملون كذلك وان علموا اختلاف
المعنى اللغوي مع العرفي واحتمل كون المعنى المشهور عند الطائفة الاخرى هو المعنى اللغوي فهذا يكشف عن ان الدليل ليس هو اصالة عدم تعدد الوضع بل
التشابه الغالبة فان قلت لو كان كذلك لبنى العرف على التشابه في المعنى العرفي فلم يتقدم اللغة عند تعارض العرف واللغة في كلام الشارع قلنا ان
بناء العرف على التقدم كذلك الشارع انما هو لاجل اعتقادهم بتقدم اللغة عن زمن الشارع ولكن لما علمنا فساد هذا الاعتقاد لان كتب اللغة المدونة كانت
متاخرة عن زمن الشرع حصل الظن بتطابق اللغة مع زمن الشرع لا تطابق العرف معه فظهر انه لا دليل على العمل باستصحاب القهقري واما اصل تاخر الحادث فلا
دليل عليه ايضا اما الكتاب فلما عرفت والعقل فواضح واما الاجماع فلانا نمنع ثبوته ثانيا نمنع اعتباره وتوهم ان اصل تاخر الحادث اصل عدمي لانه مقتضى اصل عدم تقدم الحادث
والاصول العدمية ثابتة بالاجماع فيكون هذا ايضا حجة لانه لا قائل بالفصل فالاجماع المركب كاشف مجرد عدم العلم بالخلاف لا ينفع واما الاخبار فلا دلالة فيها لانصرافها
الى صورة اتحاد زمان الشك والمشكوك فيه او تقدم زمان الشك لانصرافها الى صورة تاخر زمان الشك عن المشكوك فيه واما بناء العقلاء فهو موجود
ايضا وما رأيت من بنائهم عليه في الموضوع المستنبط فهو في المثال فقد عرفت انه يحتمل ان يكون مثل اصل البراءة المرحلة الثالثة عشرة في حجية
الاستصحاب في الاحكام الواقعية لان مدلول الادلة ان كان حجية الاستصحاب في الاحكام الواقعية فقط او فيها وفي الظاهرية معا فواضح وان كان مدلولها
الحجية في الاحكام الظاهرية فقط فيكون حجة في الواقعية ايضا فالاول كتبنا المطلب وهل هو حجة في الاحكام الظاهرية ايضا ام لا كما لو شهد عدلان بنجاسة
شيء فعلمنا نجاسته بقاء وحصل من شهادتهما الظن بالنجاسة الواقعية ثم بعد زمان شككنا في بقاء النجاسة وارتفاعها فهل نحكم ببقاء النجاسة
للاستصحاب ام لا وكذا لو شهدا بنجاسة الشيء المذكور ولم يحصل الظن من شهادتهما او ظن على الخلاف وقلنا باعتبار شهادتهما من باب السببية
المقيدة او المطلقة فهل نحكم باستصحاب النجاسة حين الشك ام لا وكذا لو حصل من خبر الواحد الظن بحرمة شيء ثم شككنا في بقاء الحرمة فهل نستصحبها ام لا وكذا
لو لم يحصل منه ظن بالحرمة ان كان الظن الغير المعتبر على ضد الحرمة وقلنا باعتبار الخبرية فهل يستصحب الحرمة ام لا والحق الحجية لوجوه الاول الاجماع المركب
الثاني دلالة الاخبار عليه لاجل حمل اليقين على الاعم من الواقعي حتى يقال انه يخالف الظاهر بل لاجل ان متعلق اليقين عند الشك ومتعلق بعد العلم
الثالث طريقة اهل العقول الرابع خصوص رواية عبد الله بن سنان حيث قال سأل ابي ابا عبد الله عليه السلام وانا حاضر اني اعير الذمي ثوبي وانا اعلم انه
يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير الى ان حكم عليه باستصحاب الطهارة الثوب يعني بنفي الخلاف ولا ريب انه يحتمل ان يكون السؤال عن الثوب الطاهر بالطاهرية
بجواب الامام من دون استفصال يفيد العموم ثم منع كون الطاهر متوجها بالنسبة الى القسمين بل هو بالنسبة الى الطاهر الظاهري مشكل بالتشكيك
العرف الاجمالي وترك الاستفصال لا يفيد العموم اذا كان السؤال عما يقع كما هو الظاهر من الرواية فان الظاهر هنا كون السؤال عما يقع ثم اعلم انه ان حصل الظن
المعتبر على خلاف الاستصحاب فلا اعتبار للاستصحاب لانه يكون من باب نقض اليقين باليقين لا بالشك ولانه لولا ذلك لم يبق فائدة لاعتبار الظن ثم انه
قلنا بعدم حرمة نقض اليقين بالظن المعتبر فهل يكون ذلك من باب التخصيص حتى يجري الاستصحاب ام من باب التخصص حيثما ثبت ان المراد من الشك في
الروايات هو الشك الواقعي او الاعم منه من الظاهري فعلى الاول تخصيص وعلى الثاني تخصص المرحلة الرابعة عشرة في حجية الاستصحاب في
الموضوع المستنبط والكلام فيه يقع في موضعين الاول اعلم ان ثمرة الحجية في الموضوع المستنبط فيما وجد فيه استصحاب وجودي يعارضه
الاستصحاب العدمي وكذا تظهر الثمرة فيما وجد فيه استصحاب عدمي خال عن الاستصحاب الوجودي يعارضه الاستصحاب العدمي المنضم الى الوجودي فلو قلنا
بحجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط اخذنا بالوجودي المنضم الى العدمي لتعارض العدميين وبقاء الوجودي سليما عن المعارض ولو لم نقل بالحجية فلا
شك ولا تظهر ثمرة النزاع في الحجية فيما كان فيه استصحاب وجودي يعارضه مع الاستصحاب العدمي من غير الاستصحاب العدمي من جهة التي
هي حجة عند الاصحاب وكيف كان فالحق الحجية فيه لعدم الاجماع بل الظاهر ولا نسلم لا اشتراط الاستصحاب لان الاخبار ذات اختلاف بحسب الفقه ثم ان من
مواقع الاستصحاب في العمل بالاصل فيما كاصالة عدم القرينة وعدم النقل وعدم الزيادة وعدم النقيصة ونحو ذلك بعد تقديمها ولطريقة اهل
العقول وظاهر انه لا يوجد في الموضوع المستنبط موضع كان فيه استصحاب وجودي غير منضم الى استصحاب عدمي لكنه لو وجد فهو حجة لطريقة اهل
العقول ثم وهل يمكن الاستدلال على حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط باخبار الباب ام لا الحق لا لانصراف الاخبار الى الموضوع المستنبط و
كان منصرفة الى الموضوع الصرف لكن الموضوع الصرف مرتبط بالاحكام فشملها الاخبار لان الموضوع الخارجي من متعلقات الاحكام فكان
الموضوع المستنبط فان الشك فيه لا يفيد بالاحكام الا بواسطة تعلق الحكم الشرعي على حمل اللفظ على ضد الموضوع له لكن العرفية ويمكن ان الاصحاب

فيها ان الاستصحاب في الظاهر [illegible]

في حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط

وهو المسمى بالموهومة كما ان الاطلاق ثم الاستصحاب او مشكوكا بين العدم فيرجع الى القسم الثاني او مشكوكا اجمالا وهو المسمى بالمطلقة جرى فيه الاستصحاب
سواء كان الشك في المقتضي والمانع وان كان الدليل مرددا بين المطلقة وغيرها من الاقسام او بين المؤبدة والاولين فالحق جريان الاستصحاب الاطلاقي
النصوص وبناء العقلاء وتنقيح المناط وهو حصول الظن بالبقاء وعدم الفارق بين هذين والمطلقة التي هي المهملة حقيقة ومن هنا ظهر بطلان استصحاب نبوة
موسى وعيسى الى ان يثبت حقية الاسلام بكون الامر فيه مرددا بين المطلقة وغيرها فان الاستصحاب لا يجري فيه وقد اوردنا على هذا الجواب في ضوابطنا ايرادات خمسة
الصواب في الجواب عن هذا الاستصحاب رده بالادلة الواردة من المعجزات لا بمنع الجريان مع انه لا يرد على من ينكر حجية الاستصحاب راسا ولا على من يقول بحجيته للنصوص

اللغوية ثم بعد ذلك يصير متعلقا للحكم اللغوي الشرعي فلا يلزم من انصراف الاخبار الى الموضوع الصرف انصرافها الى الموضوع المستنبط ايضا فلا
تغفل الموضع الثاني هل حجية الاستصحاب في الموضوع المستنبط من باب الظن او من باب السببية على الاول فهل هو من باب الظن الخاص او الظن المطلق وعلى الثاني
هل هو من باب السببية المطلقة او من باب السببية المقيدة وتثمر الثمرة بين كونه من باب الظن الخاص وكونه من باب الظن المطلق في جواز العمل به حين انفتاح
باب العلم فعلى الاول يجوز وعلى الثاني لا يجوز ثم تظهر الثمرة ايضا فيما لو تعارض الظن الاستصحابي مع ظن شخصي لغير النفس من الظنون الغير المخصوصة فعلى الاول
عملنا بالاستصحاب وعلى الثاني لا نعمل بالاستصحاب اذ القدر المتيقن بالدليل الرابع من حجية الظن هو الظن الشخصي لا النوعي وهل يعمل بالظن الشخصي المعارض
للاستصحاب ام لا يعمل به ايضا الحق انه ان كان من الظنون المعتبرة وتثمر الثمرة بين كونه من باب السببية المطلقة والمقيدة تظهر فيما عارض الاستصحاب الظن الغير المعتبر فعلى
الاول يعمل بالاستصحاب دون الثاني كيف كان فاعلم ان الاستصحاب في الموضوع المستنبط لا يثبت الوضع وعدم الوضع كاصالة عدم الوضع وعدم
النقل وعدم الاشتراك وقد يثبت المراد اذا شك فيه بعد العلم بالوضع كاصالة عدم القرينة وعدم التخصيص وعدم التقييد وقد يثبت نفس الموضوع اذا شك
فيه كاصالة عدم التحريف وعدم الزيادة وعدم السقط فهذه اقسام ثلثة اما في القسم الاول فيعمل بالاستصحاب من باب السببية المطلقة والدليل عليه
بعد الاتفاق الظاهر طريقة ارباب العقول فانهم يحكمون بعدم الاشتراك وبعدم النقل وان حصل الظن من النوم او الرمل مثلا على الخلاف و
ليس ذلك الا للاصل اذ لو كان حكمهم بعدم الاشتراك والنقل لاجل الظن الحاصل من الاستقراء لندرة النقل والاشتراك لما حكموا بهما اذا حصل الظن على
الخلاف من النوم ونحوه لفقدان الظن الاستقرائي فلم يبق وجه للحكم بذلك الا الاصل المعتبر من باب السببية المطلقة عندهم فان قلت
ان الاستقراء المذكور مفيد للظن نوعا فالعمل المبني عندهم هو الاستقراء تعويلا على الظن النوعي لكونه حجة عندهم كما يظهر بناؤهم في نفي
النقل والاشتراك ونحوهما انما هو على الاصل لا غير قلنا نحن نرى بناءهم على عدم الاشتراك فيما لم يوجد فيه ظن نوعي ايضا فنقول لو راى جماعة لهم
باصطلاح خاص ان واحدا منهم استعمل اللفظ الخاص بمعنى مخصوص حكم بمجرد ذلك بكون ذلك اللفظ موضوعا في ذلك الاصطلاح لهذا المعنى
ولو سمع ذلك من غيره معرى عن القرينة لحمل على هذا المعنى وليس ذلك الا لاعتمادهم على اصالة عدم استعمال ذلك اللفظ في غير هذا المعنى فيكون متحد
المعنى بالاصل فيكون حقيقة فيه وانما قلنا انه ليس الا لاعتمادهم على اصالة عدم الاستعمال في معنى اخر فلان الاحتمالات المتصورة بالنسبة الى
ذلك اللفظ وهذا المعنى خمسة يحتمل ان لا يكون ذلك اللفظ مستعملا في غير هذا المعنى في ذلك الاصطلاح ويحتمل ان يكون مستعملا فيه وعلى
الاخير يحتمل ان لا يكون بين المعنيين مناسبة ويحتمل ان يكون بينهما مناسبة وعلى الاخير يحتمل عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين ويحتمل ملاحظة
المناسبة بينهما عند الاستعمال وعلى الاخير يحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في هذا المعنى المرئي المحقق ويحتمل ان يكون ملاحظة المناسبة في
المعنى الاخر والاحتمال الثاني والثالث ملازم للاشتراك اللفظي والاحتمال والرابع ملازم لكون اللفظ مجازا في المعنى المحقق حقيقة خاصة في غيره
ولا ريب ان الحكم بالحقيقة الخاصة في المعنى المرئي المحقق موقوف على دفع سائر الاحتمالات المنافية له وهي ثلاثة كما عرفت غير الثاني والثالث
والرابع ودفع الثاني والثالث وان امكن بالاستقراء وغلبة اتحاد الحقيقة لكن دفع الرابع لا يمكن الا باصالة عدم الاستعمال في المعنى الاخر وامكان مقتضى
الاستقراء ان يكون اللفظ مستعملا في ازيد من معنى واحد فهيهنا بناء اهل العرف على الحكم بالحقيقة الخاصة مع توقفه على نفي الاستعمال في المعنى الاخر الذي
يعارضه الاستقراء فظهر انهم يعملون بالاصل في الموضوع المستنبط من باب السببية المطلقة اي وان حصل الظن الغير المعتبر كالحاصل من النوم ونحوه على الخلاف
فان قلت لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة هنا مستند الى نفس الاستعمال الذي هو عندهم من علائم الحقيقة قلنا اولا ان الاستعمال ليس دليلا على
الحقيقة عندهم والا لما حكموا بالحقيقة والمجاز اما اجمالا او تفصيلا في كثير من الموارد وثانيا ان كون الاستعمال دليل الحقيقة لا يقتضي الحكم بالحقيقة
الخاصة بل هو علامة الحقيقة في الجملة اعم من الحقيقة الخاصة ومن الاشتراك فان قلت لعل حكمكم بالحقيقة الخاصة مسبب عن نفس الاستعمال مع
ملاحظة قلة الاشتراك النقلي بكونه حقيقة في معنى واحد قلنا نعم لكن لازم ما ذكرت هو كون اللفظ حقيقة في معنى واحد مثلا ولا يلزم
منه كونه حقيقة خاصة في المعنى المرئي المحقق فلا يتم الحكم بالحقيقة الخاصة الا بضم عدم الاستعمال في المعنى الاخر كما ذكرنا فان قلت لعل حكمهم بالحقيقة
الخاصة مسبب عن ان غلبة الاستعمال انما هو في المعنى الحقيقي لا المجازي فيكون الاستعمال الخاص المرئي حقيقة لان الظن يلحق المشكوك بالغالب قلنا اولا
ان هذه الغلبة انما يثبت بها المراد دون الوضع والكلام انما في تعيين الوضع بعد القطع بالمراد وثانيا سلمنا ذلك لكن نقول ان غلبة عدم
الاشتراك اما ان تنضم الى تلك الغلبة ام لا ان كان الثاني فمقتضى تلك الغلبة لا يثبت الا الحقيقة في الجملة لا الحقيقة الخاصة وان كان الاول فنقول
انهما لا يثبتان ايضا الا الحقيقة الخاصة المجملة لا الحقيقة الخاصة المعينة فان قلت لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة مسبب عن مقدمتين احدهما
غلبة الاستعمالات الشخصية في الحقائق والاخرى ندرة الاشتراك فمن الثانية يظهر الحقيقة الخاصة المجملة وبضم المقدمة الاولى يظهر تعيين
تلك الحقيقة الخاصة قلنا مع عدم كون غلبة الاستعمالات الشخصية في الحقائق مثمرة في تعيين الوضع كما هو محل المفروض ومع معارضتها
مع غلبة المجازية في المفاهيم فنقول انه لا يمكن تتميم الحكم بالحقيقة الخاصة المعينة بمجرد المقدمتين بل لا بد من ضم اصل عدم الاستعمال في معنى اخر

ولا

حتى الزمان لا على من يقول بحجية لتراكم الظنون وغيرها **اصل** لو اشترط في الاستصحاب بقاء الموضوع والظاهر ان مرادهم عدم العلم بانتفائه فلا ينتقض باستصحاب نحو زيد بعد الموت واستصحاب نجاسة الماء المتغير اذا شك في بقاء التغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير والفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب ان الاول هو الشيء الذي علم به سابقا وشك في بقائه والثاني معروض ذلك الشيء ولو بالانتقال ثم الانتقال اما انتقال الجسم الى جوف حيوان مع تبدل الاسم والصورة للعلوم سيما اذا كان النقل منه اليه ما نعين وفي المخالفين وحيوان حيوان الى مدينة والانقلاب فصلا اما انقلاب جسم الى جسم من غير جهة الانتقال كصيرورة الكلب ملحا في الصور الاربع الاستصحاب اصطلاحا بدل ما هيئة اجرى سواء كان المنقلب منه والمنقلب اليه متباينين او بينهما عموم من وجه بين الاول والثاني كلي وبين الثاني عموم وخصوص مطلق وهم لا يحكمون في جريان الاستصحاب في

والاكثر ان الامر الحكم بالحقيقة الخاصة من اهل العرف و[illegible] بوجود استعمال اخر من باب فيه مبنيا باهم على ذلك لا ريب انهم يتوقفون حتى يظهر لهم لا علاج في الحكم بالحقيقة الخاصة من نفي الاستعمال الاخر باصل اذ مع تعدد الاستعمال يجري بملاحظة كل من الاستعمالين فلا وجه للترجيح **فان قلت** لعل نفي الاستعمال الاخر الملازم في المقام مسبب عن الظن الحاصل بعد الفحص عن الاصل **قلنا** فمن يزعم انهم يعملون بالحقيقة الخاصة قبل الفحص بقي وليس الا للاصل **فان قلت** لعل حكمهم بالحقيقة الخاصة المعينة لعدم التفاتهم الى احتمال وجود استعمال اخر **قلنا** انهم ملتفتون لا محالة اجمالا وهو كاف مضافا الى انهم يبنون على الحقيقة الخاصة ايضا وان التفتوا اليه تفصيلا بالجملة نراهم يحكمون بالحقيقة الخاصة هنا اعتمادا على اصل عدم الاستعمال في معنى اخر وان حصل لهم الظن النوعي نحوه على حال ان هذا الاصل كان حقا استعمال اخر مع النوع فلهذا انهم يعملون بالاصل هنا من باب السببية المطلقة لكن لا يدل ان بعلم ان بناءهم على السببية المطلقة في مقابل الاسباب الغير المعتبرة كالنوم واما في مقابلة الاسباب المعتبرة كالاستقراء فيكون بناؤهم على العمل بالاصل من باب الوصف او السبب فان شئت فلاحظ طريقة اهل العقول واما في القسم الثاني من الاقسام الثلاثة فيعملون بالاصل فيه من باب السببية المطلقة في مقابل الاسباب الغير المعتبرة من باب الوصف في مقابل الاسباب المعتبرة واما القسم الثالث [illegible] الموضوع بنفس الموضوع فحالها كحال القسمين السابقين مع العمل بالقاعدة الزيادة ليس من حيث الاستصحاب الا ان الاستصحاب بعض الزيادة يلحق من باب الظهور وعلية عدم الزيادة ونحوهما انه يرجح من باب تعارض الاصل والظاهر والاصل فيقدم على الظاهر عند التعارض فلا بد من الحكم بالزيادة للاستصحاب مع موضوع ان الاصل يقدم على الظاهر من الموضوع الصرف لا المستنبط كما هو مقرر ان قاعدة التعديل والتعريف **فان قلنا** عند [illegible] عين لون الثلاثة الحادثة الشاك خالفا بالمستقبل ثم اعلم ان الاستصحاب في المقام الذي نحن فيه من باب الوصف هو من الطرق الخاصة من باب الظن المطلق مما يا جة

المرحلة الخامسة عشر في ان حجية الاستصحاب هل هو من باب السببية او الوصف والحق ان حجية من باب السبب المطلق لوجوه الاول دلالة الاخبار عليه فان من جملتها صحيحة زرارة عن الباقر قال قلت له الرجل ينام الى ان قال فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا تنقض اليقين ابدا بالشك ووجه الدلالة ان الظاهر من الشك هنا مطلق الاحتمال بشهادة السياق وهو قوله لا حتى يستيقن وال بيان وهو قوله ينقضه بيقين اخر ومن جملة الاخبار صحيحة زرارة انما قال قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت فرأيت فيه قال تغسله ولا تعيد الصلاة قلت فلم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا ووجه الدلالة انه اطلق الشك وهو ثم شككت على مطلق الاحتمال بعد قوله فان ظننت **فان قلت** لعل المراد منه بقاء الظن بعد التنظر والفحص فلم يطلق الشك على الاحتمال الراجح في معارضة الحكم على مطلق الاحتمال **قلنا** ان الغالب بعد الفحص حصول الظن بعدم الاصابة فاطلاق الشك على مطلق الاحتمال اعم والعقد مفهوم مع الاذن على حصول الوهم ان من باب اطلاق الكلي على الفرد فيكون اللفظ مستعملا في الكلي فيتم المطلوب ومن جملة الاخبار ما سيجيء من الخبرين المذكورين من الاخبار التي من جملتها ايضا ما تدل على المطلوب بملاحظة ضمائم الاول ان الشك لغة حقيقة في مطلق الاحتمال لاجماع اهل اللغة والعلماء على اطلاق الاحتمال الشامل والشمول والمسائل الى الفروع الى مكان على طبق اللغة ولو شككنا في المطابقة ايضا لقلنا ان الاصل عدم النقل الثاني انا سلمنا ان العرف العام على طبق الاصطلاح الخاص لكن اللغة مقدمة على العرف عند التعارض الثالث سلمنا عدم ثبوت كون المعنى اللغوي ما ذكر لكن المراد من الشك في الروايات ما هو اللاحق بكلمة نفسه الشك في الاخبار الرابع انه لو كان المراد من الاخبار هو ما ذكر من الوصف والا لزم خلو الاخبار عن حكم ما يظن به بالمطابقة فيحصل الاحتياج الى الثاني **فان قلت** يثبت صورة الظن بالمطابقة بالاولوية والاجماع المركب **قلنا** نعم لكن بيعد خلو الاخبار عن ذلك مضافا الى ما نعم لان المراد الثاني ان الاخبار ان كان مطلق الاحتمال فالمطابقة الاخبار واضح ان المراد من الاخبار الشك الذي طرفاه متساويان نفيه صحيح ثبت حجية الاخبار في صورة الظن بالمطابقة بالاولوية القطعية او الاجماع المركب وبناء العقلاء وصورة الظن بالخلاف اذا كان الظن مستندا من الاسباب الغير المعتبرة ما لا نستصحبها ايهم حجة لبناء العقلاء وان كان مستندا من الظن المعتبر فلنا بدلالة الظن لغرض اعتبارها فتثبت حجية الاستصحاب من باب السببية ايضا **فان قلت** ان الظاهر حجية الاستصحاب من باب الوصف للاطلاقات سند ما لا بد من المنتقل الشك بوقوع الموضوع المستند من جهة باب الوصف في مقابل الاسباب الغير المعتبرة عند العقلاء ومن باب السببية في مقابل الاسباب الغير المعتبرة وذلك لان الظن الثابت في الروايات هو الشك المسبب من الاسباب الغير المعتبرة عند العقلاء ويكون متمسكا بالشك بعد الاطلاق الى الشك المسبب من الاسباب العقلائية فلا يثبت من الروايات الحجية الاستصحاب من باب السببية في مقابل الاسباب الغير المعتبرة فان الاخبار منصرفة الى ما عليه بناء العقلاء وبناؤهم انما هو على ما ذكر من عدم حجية الاستصحاب من باب السببية المطلقة في مقابل الشك الناشئ من السبب المعتبر لا يعملون به من باب الوصف في غيره فيعمل به من باب السببية **قلنا** اولا انه منقوض بالروايتين السابقتين فان صحيحة زرارة وان اختصت بالمركب في الحصر عن الاسباب العقلائية فلا بد السببية فيها ليس الشك المسبب من الرمل والجفر ونحوهما وكذا الظن بالاخبار انما كان عن سبب معتبر ولا يحكم عليها الا الموت

في بيان [illegible] اصالة بقاء الموضوع

في بيان ان حجية الاستصحاب من باب الظن او السببية

في بيان اللازم من الاخبار

في الامر على اقوال ثالثها التفصيل بين الجنس القريب والجنس البعيد ونزاعهم صغروي لا كبروي ونظير هذه الثلاثة ما اذا علم الاجمال بوجود الصورة النوعية
كالخمر المتنجس اذا صار خلا مثلا والعنب اذا صار زبيبا بعد زوال ... بعد خروج ... في مقام تشخيص الكبريات فيما شك في بقاء الصورة النوعية الحقيقية
اللغوية لو كان بطريق الاستحالة او الانقلاب فان علم ان الموضوع هو الصورة النوعية او شك فيه فلا استصحاب للعلم بانتفاء الموضوع في الاول وكون الشك
في الثاني شكا في الحادث ولابد استصحاب الموضوع عرفيا ان نثبت استصحاب الحكم او هو الاجزاء الجنسية يجري الاستصحاب الا اذا علمنا بان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم في
الاجزاء الجنسية ولبقائه ايضا من غير فرق فيما ذكر بين الذاتي والعرضي بعد ما عرفت ان المتبادر من قوله الملاقي للنجس متنجس ثبوت الحكم ما دام بقاء الملاقي على صورته النوعية

الروايات من الشك المسبب عن السبب العقلائي ومع ذلك يقول الامام بحجية الاستصحاب من باب السببية فلابد من حمل قوله ولا تنقض اليقين بالشك اما على خصوص الشكوك العقلائية او الاعم والاعم لا يطابق الجواب للسؤال لو حملناه على الشك الغير العقلائي فقط وثانيا نقول ان التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود وقد يحصل من غلبة الاستعمال وقد يوجد الغلبتان معا لكن متعاضدتين وقد توجدان متعارضتين في صنف من افراد المطلق يكون اغلب وجودا والصنف الاخر اغلب استعمالا ولا اشكال في غير القسم الاخير في الحمل على الاغلب واما الاشكال في الاخير لتعارض الغلبتين لكن الظاهر من العرف هو ترجيح غلبة الاستعمال حتى لو استعمل اللفظ **فنقول** ان ما نحن فيه من قبيل الاخير فان لفظ الشك اغلب استعمالا واطلاقا في الشك المسبب عن السبب العقلائي لان الشك بمعنى الحيرة وهي انما يحصل في الاسباب العقلائية لا غيرها فاطلاق الشك بل انما هو في هذا القسم من الشك لكن الاغلب في الوجود هو الشك المسبب عن السبب الغير العقلائي وحيث تعارض الغلبتان حملنا اللفظ على الاغلب استعمالا كما عرفت فيكون المراد من الشك العقلائي اي المسبب عن السبب العقلائي المعتبر فيكون الاستصحاب حجة في هذا القسم من الشك من باب السببية بمقتضى الروايات واما القسم الاخر من الشك اي المسبب عن السبب الغير العقلائي فيكون الاستصحاب حجة فيه من باب السببية المطلقة بالاولوية القطعية والاجماع المركب وطريقة اهل العقول **المرحلة التاسعة عشر** لا ريب في حجية الاستصحاب في الامور الشرعية بحسب العرف والعادة واما في الامور التدريجية بحسب الواقع والدقة وفي نظر العرف بحيث يعد ضمنا واحدا كالاكل والتكلم فهل الاستصحاب فيها حجة حتى انه لو شككنا في اكل زيد في مجلس واحد ثلث لقمة ام لا قلنا الاصل عدم الزيادة في الاكل وكذا في الكلام ام ليس حجة ويظهر الثمرة فيما لو القي ماء عذبا في كر فصاعدا الى غد والى اخره وبعد الاكتيال كيلا فكيلا في مجلس واحد ثم لاقى ذلك الغد في الاخر نجس وشككنا ان ماء وصل الى حد الكر حتى لا ينفعل ام لا فاذا قلنا باستصحاب عدم الكرية حكمنا بنجاسته ثانيا وان عارضه استصحاب طهارة الماء لكن الاول موضوعي والثاني حكمي فيكون الاول واردا على الثاني ولو لم نقل باستصحاب عدم الكرية حكمنا بطهارته لاستصحاب الطهارة السالم عن المعارض فلا يكون ملاقيه نجسا ويجوز شربه ويجوز التطهير به وغيرها ام لا مقتضى استصحاب الطهارة تطهيره به لكن استصحاب الطهارة موضوعي بالنسبة الى استصحاب النجاسة فيقدم وكيف كان فهل استصحاب عدم الكرية معتبر في مثل المقام ام لا وتحقيقه ان المستصحب في التدريجيات اما ان يكون عدميا كالمثال المفروض واما ان يكون وجوديا كما في هذا المثال ايضا لكن بالنسبة الى الغد بل الاخر المأخوذ منه الماء فعلى الاول لا يعمل بالاستصحاب لان بناء العقلاء مما على الحكم بطهارة الماء في هذا المثال ونحن ايضا استصحاب عدم الكرية واما الاخبار فمنصرفة الى ما عليه طريقة اهل العقول مع لا دليل على حجية هذا الاستصحاب فلا يكون حجة **فان قلت** نعم ما لو شككنا في السقط في الرواية لا يصح لك التمسك بأصالة عدم السقط لان معنى هذا الاصل هو التعبد منه في الكلام الزائد عن المعتمد وانت لا تقول بحجية الاصل المذكور في التدريجيات **قلت** ان الشك في الزيادة من المعتمد انما كان من باب الشك في تقدير الفعل المعتاد من المعتمد بحسب العرف والعادة كان تكلم الامام في يوم بكلام نقله الراوي وشككنا في انه هل الحق بهذا الكلام جزء اخر في اليوم الاخر ام لا فهنا يجري اصل عدم الزيادة للخروج عن الدفعيات العرفية وان كان من باب الشك في زيادة هذا الكلام عما نقل في عدد الدفعة بان يحتمل ان يكون جزء الكلام المتصل في هذا التكلم او احد لزيد من ما ذكره الراوي فلا يجري اصل عدم الزيادة لكن ينفي السقط مثلا عدمه لا بالاصل وفي ثانيها وهو استصحاب الوجود فيعمل بالاصل كما عليه طريقة اهل العقول فيظهرون بقاء الماء ويتوضئون الى ان يظهر الخلاف **المرحلة العشرون** لا ريب في حجية الاستصحاب في التنجيزيات واما في التعليقيات فان كان المستصحب الحكم اما وضعيا واما تكليفيا والوضعيات كلها تعليقيات مطلقا اما على وجود الموضوع او سواء تعلقت بالاعيان الخارجية كنجاسة الكلب وطهارة الغنم او بالافعال كالصحة واللغة معنى الكلب نجس والغنم طاهر والصلوة صحيحة ان الكلب لو وجد كان نجسا والغنم لو وجد كان طاهرا والصلوة لو اتى بها المكلف كانت صحيحة وهكذا واما التكليفيات فقسمان قسم يتعلق بالعين الخارجي كحرمة لحم الخنزير وحلية لحم الغنم وقسم يتعلق بفعل المكلف كوجوب الصلوة والحج والقسم الاول من هذين القسمين ايضا تعليقية معلق على وجود موضوعه ومعنى الكلب حرام انه لو وجد كان حراما وهكذا واما القسم الثاني فهو تنجيزي بمعنى ان تحقق الوجوب لا يتوقف على تحقق الفعل وكيف كان فهل الاستصحاب في التعليقيات حجة ام لا بحيث لو شك في صحة تعليق المبيع في صحة البيع وقت النداء علينا التمسك باستصحاب الصحة بان يقال انه لو قلد المبيع قبل الموت كان تعليقه صحيحا فيحكم بالصحة او لا يجوز ذلك والحق حجية الاستصحاب في التعليقيات على سبيل الايجاب الكلي للاخبار وبناء العقلاء **فان قلت** لو كان كلما كان لا يلزم الحكم باستصحاب الصحة في المثالين المذكورين اعني تعليق المبيت وبيع قبل النداء مع ان بناء العقلاء ليس عليه **قلنا** نحن لا نقول بحجية الاستصحاب في هذين المثالين نظرا الى ان الصحة الثابتة في البيع الوقتي او استصحابها انكار الصحة الثابتة قبل النداء فقط بان قال الشارع احل الله البيع قبل وقت النداء فيكون الموضوع قد ارتفع فكيف يستصحب الصحة وانما هي الصحة الثابتة بان قال احل الله البيع وقت النداء الاخر او قال احل الله البيع في كل وقت قبل النداء وبعده وحينئذ فيقبح الاحتياج الى الاستصحاب مع استلزام الاول منهما انفصال حلية البيع وقت النداء ولا قائل به وان كانت في التصرف بالجائز ان حكم بالحلية المرددة بين كونها قبل النداء فقط وبعده في غيره معا

فلا يكون ثابتا لهم
بعد اعتبار
استصحاب عدم
الكرية

فنهم

مكون الموضوع هو الصورة النوعية او مشكوكا ولو تسلمنا في بقاء الصورة النوعية وعدمه فانما كان في الخشب اذا صار فحما جرى فيه الاستصحاب وبعد ما عرفت ذلك عرفت حكم
الاقسام الستة بعد التغاير ظهور او خفاء بالنسبة الشرع في تمام الصغرى بان كل موضوع جرى فيه الاستصحاب كان بحيث ولا فلا ثم ان كان دليل الاجتهادي عام يوجب اندراج الطبيعة
الحادثة في افراد تلك الطبيعة من حيث الحكم عليها بالاصالة الاصول العقلية ثم انهم قالوا ان الاحكام تدور مدار الاسماء ومرادهم بدوران الاحكام مدار الاسماء اذا كان تبدل
الاسم لتبدل المسمى كالكلب اذا صار ملحا اشارة مع ملاحظة الحادثة من الخصوص والتغير من حيث العقيدة على التواصل الا ان العرف اذا غير اسم الكلب وسماه ملحا غير الحكم اصلا
اذا تعارض استصحابا فاما حكميان او موضوعيان او مختلفان ثم اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان او الوجوديان انما تعارضهما لامر خارج اولا لنفسهما وعلى الاخير

تقييده ان العقد والتبيق موجود قبل التذكية فلا استصحاب لان الاستصحاب يجري فيما دار الامر فيه بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر كما هنا ومن هذا
القبيل ايضا استصحاب صحة التقليد في اتمام الموالاة في ما يجب استصحابها من التسلسل فانه كذلك فلا يلزم من جهة الاستصحاب في الامور التعليقية
جهة فيهما لانتفاع الموضوع فيهما فالاشكال فيهما ناشئ عن الاشكال في ثبوت تعلق مادتها بالنسبة الى الموضوع فان الظاهر ان موضوع الصحة في المقام
هو التقليد بما هو الحجة والبيع مثل التذكية المفيد بكونه قبله وكذا في التقليد فلا يرد نقض وبالجملة لو لم نقل بالاستصحاب في التعليقيات لزم عدم صحة التمسك
بالاستصحاب في كثير من الاحكام لاحتمال النسخ فيها فلا يتم الاستصحاب التعليقي **المرحلة الثامنة عشرة** انه هل يجري الاستصحاب فيما يتمسك فيه
بقاعدة الاشتغال حتى يكون فيهما دليلان ام لا كما لو شككنا في وجوب السورة في الصلاة بعد القطع بوجوب الصلاة وقبل الشروع فيها وكما يمكن التمسك
بقاعدة الاشتغال لان العقل يحكم بالاتيان بما يتيقن معه فراغ التكليف هو الصلاة مع الجزء المشكوك فيه فهل يتمسك بالاستصحاب ايضا مع كوننا في المتيقن بتحقق
الامر ام لا وكان لو حصل لنا الشك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته مع كوننا في متيقن بالنجاسة فهل يصح التمسك باستصحاب النجاسة في ذلك الحين
الذي نقطع بان النجاسة موجود دائما لا يصح وتظهر الثمرة في جريان الاستصحاب وعدمه بعد جريان قاعدة الاشتغال في تكثير الادلة وفي صورة تعارض الاستصحاب
مع الاستصحاب كما لو شك في زوال النجاسة بالماء المشكوك طهارته مع سبق القطع بطهارة هذا الماء فان استصحاب الطهارة الماء يقتضي زوال النجاسة فلو قلنا
بجريان استصحاب نجاسة المغسول قبل الغسل فيتعارض الاستصحابان ويتقدم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة عند التعارض لكون بناء العلماء عليه ويكون
مؤيدا للاشتغال واما اذا لم يجر استصحاب النجاسة نظرا الى القطع ببقاء النجاسة ويبقى استصحاب الطهارة المقتضي للطهارة مع قاعدة الاشتغال فيكون الاستصحاب
مقدما عليها لانه اجتهادي بالنسبة اليها فيحكم بطهارة المغسول للاستصحاب السليم عن المعارض لكن وكيف كان فالحق هو القول بحجية التمسك بالاستصحاب
فيما يكون الشك فيه في البقاء والارتفاع بما هو بعد اتيان الفعل كالصلاة بلا سورة فان المكلف بعد الاتيان بها يشك في ارتفاع الامر وبقائه لان
اتيان الفعل على الفرض يكون عبثا ولغوا فينزل الشك الواقع بعد الاتيان منزلة الواقع قبله فيستصحب واما فيما لم يتحرك كغسل الثوب النجس
بالماء الطاهر بالاستصحاب فليس لا يتحرك فلا يصح التمسك بالاستصحاب فيه لان التمسك بالاستصحاب انما هو حين الشك وهو قبل الغسل قاطع بالنجاسة فليس
الشك حتى يستصحب فيكون استصحاب الطهارة سليما عن المعارض واما بعد الغسل فهو قاطع بارتفاع النجاسة فلا استصحاب ايضا وعليه بناء اهل العلم حيث
يحكمون بطهارة الماء في تلك الصورة بالاستصحاب مع معارضته لذلك الاستصحاب باستصحاب النجاسة لو جرى فيكون بغرضهم المعارضة مع حكمهم بالطهارة
مع ملاحظة تقديمهم استصحاب النجاسة عند التعارض على استصحاب الطهارة كاشف عن استقرار بنائهم على عدم صحة التمسك بالاستصحاب بالنسبة اليها
في خصوص تلك الصورة وشهيدا نعلم ان ما ذكرنا في تلك المقامات من تلك المراحل من الحجية والعدم في الاستصحاب انما هو مع قطع النظر عن خصوص الموارد
والا ففيها ما يحكم فيه بعكس ما حكمنا به بالدليل الخارجي فلا تغفل **المقام الثالث عشر من المقامات** السبعة في بيان مجاري الاستصحاب بالنسبة
الى الدليل الدال على المستصحب فنقول ان الدليل الدال على الحكم اما ان يكون مقيدا بالوصف الموجب لتعلق الحكم بجهة او ارتفاع الوصف ارتفع الحكم
كان يقول الماء المتغير بالنجاسة نجس ما دام متغيرا فهذا الكلام بمنطوقه يدل على ثبوت النجاسة لذلك المتغير وبمفهومه على نفي النجاسة عنه عند التغير سواء
لم يكن متغيرا من الحد او زال واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم عند ثبوت الوصف من غير تعرض لمفهومه نفي الحكم عند انتفاء الوصف كقوله الماء المتغير نجس
فان هذا الكلام يدل على امرين احدهما كون موضوع الحكم هو الماء المتغير والآخر دلالته على عدم ارادة غير المتغير من هذا الكلام فيكون غير المتغير
مبينا فقد ان يكون من هذا الكلام لا ثبات حكم النجاسة فيه من هذا الكلام فلا يدل على انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير بل هو ساكت من تلك
الجهة كما في المتشكك بالتشكيك المعتبر فيه عند ارادة فرد الفرد الكامل من اللفظ نعم لو قلنا بحجية مفهوم الوصف فهو مثل الاول لان المفهوم عدم
قبل التغير فيكون حكم النفي مستفادا ايضا منه لكن لا كالمثال السابق فانه في المثال الاول يفهم انتفاء النجاسة عند انتفاء التغير سواء لم يحدث التغير
اصلا او حدث وزال واما في هذا المثال فلا يفهم من جهة مفهوم الوصف يكون المستفاد نفي النجاسة عن ما لم يعرضه التغير اصلا واما بالنسبة
الى ما زال عنه التغير بعد عروضه فمشكوك بالتشكيك المعتبر الاطلاقي حتى ان كان المفهوم حجة وبالجملة الفرق بين المثالين واضح بعد علم حجية مفهوم
الوصف في المتغير واما ان يكون دالا على ثبوت الحكم للموضوع المجرد عن القيود والاوصاف كقوله مثلا الماء اذا تغير نجس فان دلالة هذا الكلام من حيث
ثبوت الحكم للموضوع عند عروض التغير للطبيعة القياس الى حالة بقاء التغير وزواله مشتبه عندنا بالمطلقة وعند القوم بالعامة والتوهيني وان فرض
تشكيكها بالقياس الى الحالتين بان يكون هذا لا نعلم بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككا بالتشكيك المبين الى عدم رجوعها الى القسم السابق وان
فرض تشكيكها بالنسبة الى حالة زوال التغير مشككا بالتشكيك المعتبر الاجمالي فهي بالمهملة وقد يظهر من كلام بعض الاصحاب اختصاص المهملة بصورة الشك
في بقاء الحكم السابق والشك في المقتضي ولا يخفى ما فيه لاختصاصها انما بتحقق المهملة في صورة الشك في المانع ايضا كما لو فرضنا كون قولنا الماء اذا تغير نجس مطلقا
ومهملا بالنسبة الى حالة بقاء التغير وزواله ولكن يكون بالنسبة الى حالة القاء الكر مثلا مشككا بالتشكيك المعتبر الاجمالي بان يكون من لا يشك بالنسبة
الى حالة القاء الكر وعدمه فظاهر ان الشك في بقاء النجاسة مسبب عن الشك في ما نعية المانع **فان قلت** فمن يستدل بهذا القول بالنسبة الى حالة

اما احد الشكين سبباً للشك الاخر او مسبباً عنه من امر ثالث فان كان الاستصحابان المتعارضان حاكمين وجوديين متعارضين لانفسهما مع سببية احد الشكين للاخر كتعارض
استصحاب الطهارة الماء مع استصحاب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب النجاسة مع استصحاب نجاسة المغسول واستصحاب نجاسة مستصحب الطهارة مع استصحاب الطهارة الملاقي
في العمل بها معاً كما عليه بعض من تاخر اذ لم يثبت ان مستصحب النجاسة متنجس او تقديم استصحاب السبب وجهان اوجههما الاخير لان الطاهر من امره هو ابقاء ما كان على ما كان هو
يترتب اثاره عليه ومن جملتها نجاسة ملاقيه فقبل ملاقاة الطاهر لمستصحب النجاسة يحكم بنجاسة المستصحب لانه الاستصحاب عن الحاضر فهو متنجس شرعاً بنجس ملاقيه بالعموم فا
فالتعارض هنا ابتدائي ولا تعارض حقيقة وهكذا في طهارة مضافاً الى بناء العقلاء وظهور الاجماع من القائلين بحجية الاستصحاب وبرد على العامل بالاصلين هنا حكم

الفاضل الكرخي حتى يقول بذلك **قلنا** يكشف عنه لو قال قائل هذا الكلام اذا القي على اهل التمييز ظاهراً لم يفهم تناقض وتدافع بين القولين ولو كان القول الاول صواباً بالنسبة الى حالة الفاضل الكرخي صعد ما لفهم الخ فتح ثم انه قد يتردد الامر بين المهملة ومنها او قد يتردد بين المطلقة وبين ما المهملة من احد المقيدين فلما ان لا اتساع المقيدة الواحدة للمفهوم للخبر الغير الواحدة للمفهوم والمطلقة عندنا الموجبة عند القوم والمهملة والمردد بين المهملة وغيرها والمرددة بين المطلقة والمقيدة بالمعنى الاعم اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يجري الاستصحاب في القسم الاول للقطع بارتفاع الحكم بعد زوال التغير وكذا في الثاني لارتفاع الموضوع من حيث مدلول اللفظ واما من حيث اللب فكلام سيأتي في المقام الرابع وفي القسم الثالث لا يحتاج الى الاستصحاب لكفاية الاطلاق وفي القسم الرابع المسمى بالمطلقة عند القوم وبالمهملة عندنا فيجري الاستصحاب بلا ريب واما في القسمين الاخيرين فاشكال الظاهر من بعض الافاضل المنع لكن الحق الجريان اذ لا دليل على ... الاولى ان لا اجماع الا انية الى ما في ... بحجية نقض اليقين بالشك من دون تفصيل بين كون الشك ناشئاً عن اجمال الدليل او تردده بين الاحتمال وغيره واما بناء العقلاء فهو موجود ايضاً هنا فانهم لا يفرقون في الشك بين المهملة وهذين القسمين ولا اقل من العلم اينما موجود فان العقل بعد علمه بحجية الاستصحاب في معلوم الاهمال الحاكم بحجيته في مشكوك الاهمال ايضاً لان المناط محقق وهو حصول الظن فان الظن موجود في هذين القسمين ايضاً وان فرض عدم وجود العلة والاستمرار لا يرتفع الحالة السابقة مفيد للظن بالفعل **فان قلت** انه من يقول بالاستصحاب في معلوم الاهمال دون هذين القسمين لعله يدعي عدم حصول الوصف فيهما **قلنا** مع ان كلامنا في عدم الحجية مطلقاً من حيث حصول الوصف وعدمه ومع ان الطريقي في حجية الاستصحاب غير منحصر بالظن كما عرفت ان الظن حاصل فيهما ايضاً الا ترى انه لو ثبت حكم وعلمنا ولم نعلم انه مهمل او مطلق او مقيد نشك في البقاء والارتفاع لاجل الشك في النسخ لكنا ظانين بالبقاء بملاحظة نفس الحالة السابقة وانكاره خلاف البديهة **فان قلت** ان الكلام انما هو في اعتبار الاستصحاب في القسمين المذكورين من باب الظن بطريق الايجاب الكلي ومن هذا المثال لم يلزم الا الايجاب الجزئي وهو لا يضر الفاضل المذكور لانه يحتمل ان يكون منكر الايجاب الكلي لا مدعياً للسلب الكلي حتى يبطل كلامه بالايجاب الجزئي **قلنا** ان لنا منه السلب الكلي **فان قلت** لعل هذا الفاضل يدعي السلب الكلي في القسمين المذكورين اذا كان الشك في البقاء مسبباً عن الشك في المقتضي لا اذا كان مسبباً عن الشك في عروض المانع كالنسخ الذي مثلته **قلنا** نطالبه بالفارق **فنقول** ان في ذلك على الفرق بين معلوم الاهمال وغيره مع ان الشك في كل من معلوم الاهمال ومشكوك الحال يبتني على الدليل والفرق تحكم لان الفارق ان كان هو الشك في المقتضي ففيه انه مشترك الورود بينهما كما عرفت وان كان هو التردد والترديد فالمهملة ايضاً مرددة بين المطلقة والمقيدة واعتبار ان التشكيك انما الاجمال يوجب الشك في ان الغرض الجمالي هل هو مراد حتى يكون الدليل مطلقاً او ليس بمراد فيكون مقيداً والقسمان الاخيران ايضاً كذلك الامر فيهما بين المطلقة والمقيدة فان الامر دائر بين المهملة والمطلقة والمقيدة وقد قلنا ان المهملة في الواقع اما مطلقة او مقيدة فهو حقيقة مدار الامر بين المطلقة والمقيدة وكذا القسم السادس ايضاً فالفارق مفقود والحكم مشترك قال بعض الافاضل بعد حكمه بتبعية الاستصحاب للموضوع استعداداً ومنها **لطيفة** ينبغي ان ذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله ثم ببركة ديني الاسلام والائمة الصادقين عليهم السلام وهو ان بعض سادات الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذكر في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود والنصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا ونحن وهم متفقون على حقيته ونبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد موسى وعيسى الذي يقول بنبوته اليهود والنصارى نحن لا نعتقد به بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد وصدقه وهذا مضمون ما ذكره انما في جواب ما تلقى فانه قال لهما نقول في نبوة عيسى كتابه هل تقولون انه نبي قال الوصف انما اقر بنبوة عيسى كتابه وما البشر به امته وما اقر به الحواريون وكان بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد وكتابه ولم يبشر بها امته قال الفاضل ... بان جواب ... المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه هو نبي عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب ثابتة نبوته سلمه الله نبياً وهذا القدر مسلم من الطرفين ولا يتفاوت ثبوت نبوته الشخص وانها انه ثبت بين ان يقول بنبوة محمد ام لا فنحن نقول له بين هذا الرجل المعهود وسالته باتباع بحكم الاستصحاب فعليكم بالابطال ونقل الجم الفاضل الذي في الجواب اشرهو بما نقلت في ابطال الاستصحاب بعد عدم جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون متعيناً حتى يجري على منواله متعين الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله انت نبي وصاحب دين الى يوم القيامة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول له انت نبي وشريعتك باقية الى زمان محمد ولان يقول انت نبي بقول لما قيد فعلى الخالق يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد فانى لهم باثباته والمفروض ان الكلام ليس مبنياً ثم واما الاطلاق فهو ايضاً في معنى المقيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من تحقق افراده بامتداده واستعداده الى اخر ما قاله ويرد على ما ذكره في الوجه الاول الوجهين على اعتبار الاستصحاب في القسمين الاخيرين من وجود الاعتبار وبناء العقلاء فيهم الاجماع غير ثابت هنا فلا يمكن التمسك بها هنا الا من جهة العمل من جهة الالزام اما على بعض التقسيمات ههنا معنا فعمل فلا ينالنا التمسك بها انكم قبل الاعتقاد بالشرع اللاحق فلا عبرة بها او انكم بعد الاعتقاد بالشرع

اللاحق

بطهارته عما هذا المتنجس بملاقاته عند التيمم المعلوم بنجاسته وعلى بقاء هذا المتنجس في باب الشك وحكم بطهارة الارض الملاقية له لاستصحاب طهارتها وعدم جواز السجود التيمم عليها لاستصحاب الامر عملا بالاصلين والحاصل انه صرح بجوازهما ثم انه ان قال بعد تعارض بين الاصلين لا يعمل بهما فقد خرج عن الفرض ابرح حكم التعارض بينهما فتساقطهما من باب التساقط الكلي لا لقاعدة من وجوه حتى يبعض في العمل بلوازم كل منهما من غير دليل ثم اعلم انا قلنا بعد صحة الاستصحاب في الشك المانعية فاستصحاب الشك السببي خال عن المعارض فيستغفر ملا دليل ولا فرق فيما ذكرنا بين تعارض الشكين ويقدم الشك السببي فيما الوجه لنا ماده وان كان الشكان في الصورة المفروضة

اللاحق فهو نقض يقين بيقين فتما عده صحة التمسك لا حلال لا الزام فلانه مع فرض لاعتقاد يكون نقضا لليقين باليقين ومع عدمه لا يجري فلا بد من التمسك في اعتبار الاستصحاب اما بالاعتبار وبناء العقلاء فان قلت ان المسئلة كلامية لا يجري في المسائل الكلامية بالاستصحاب قلنا ان الكلام انما هو مع الاغماض عن كون المسئلة كلامية ولا لما جاز التمسك فيها على فرض ثبوت الاطلاق فيه فان قلت الاستصحاب ان اجري في المسائل الكلامية لكن هو استصحاب النبوة ليس بمعتبر لان الاستمرار هنا ضعيف لا يعتبر في النبوة او التحديد بلا اطلاق وان ابتدى وعدا لامتدادها قلت ما ذكر تقول على الحق في صورة الاحمال المعبر عنه بالاطلاق لان الاستمرار ايضا موجود ومع ذلك فهو ماعتبار الاستصحاب عند ثبوت الاطلاق ثانيا ما ذكره من الوجهين انما هو على اعتبار الاستصحاب في الشبهات لا خبار من السنة وهو نفي الفارق ثم ثانيا بان ذلك الجواب عن هذا الاستصحاب انما يتم في مقابل من انكر نسخ النبوة واما على مذهب من ينكر النسخ فلا النسخ فيتجه التمسك بالاستصحاب على جميع التقادير اما بناء على التابيد فلانه عدم النسخ فاصل العدم واما بناء على الاطلاق المعبر عنه بالاهمال فعند ثانيا لما ان عدم كون نبوته مغياة بغاية واما بناء على التعبيد والتوقيت فاصل عدم حصول الغاية وقد بني مثل الفاضل على جواز جريان الاستصحاب في الموقتات المتنازع في ردّ الفاضل النوري وذا ان لا يرتب وجوه لا يمكن المتطلع في شرح عيسى مثلا يجري الاستصحاب في تلك الاحكام المطلقة المحتملة وبقاء الاحكام يستلزم بقاء نبوته ثم فان قلت ان تلك المطلقات ان كانت مغياة بمشارة عيسى برسول ياتي من بعده فيصير عقبات فلا معنى لاستصحاب مضامينها قلنا ان الاطلاق ثابت لبشارة غير ثابتة بنحو يطرح من يدعيها الاثبات فان قلت بمجرد الشك في البشارة كاف في انه شك في الاطلاق والتقييد في الاحكام فلا يجري الاستصحاب لان الاحتمال مجرد احتمال التقييد لو كان مضرا للاستصحاب لما جاز التمسك به في الاحكام الشرعية لان الاستصحاب بالاستصحاب في الاحكام حج انما نسلم ان ثبت كونها مطلقة لم يكن مقيدة بوقت خاص لتعين عليها او مستمرة الى اخر الابد والذي يجوز التمسك به فيه بالاستصحاب هو الاول لا انا نقول الامر وان كان كما ذكر الا ان الاستمرار كاشف عن ان غالب الاحكام الشرعية غير ما ثبت لحد لعيسى باينه ولا تحديد والى كذا وان الشارع كان يكتفي في الاستمرار بالقاء المطلقات ويظهر من الخارج ارادة من المطلق الاستمرار فيحصل ذلك الظن النوعي بان مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار الى ان يثبت رافع قلنا الامر وان كان كذلك الا ان الشاهد لبشارة وفيها الاطلاق يتعين فان قلت نعلم اجمالا بان تلك المطلقات مقيد بحد لا نعلم ان ذلك الحد هو البشارة ام غيرها فيكون الشك في الحادث ولا يجري نفي البشارة بالاصل قلنا ان دعوى هذا العلم الاجمالي انكار بالنسبة الى المطلقات من الاحكام لحصول العلم الاجمالي بها او كون مضرا باجراء الاصل ثم ثانيا لان الشبهة قليلة في كثير وقد مرجحها الاستصحاب وانكارها بالنسبة في المقيد من الاحكام بقول انا علمنا ان من جملة المطلقات التي صار بعضها مقيدا بعض اخرى لا نعلم ان منها هو البشارة حتى يرتفع الاطلاق من جميع المطلقات او غير البشارة حتى لا يكون كل منها ان شاء تعلقنا المطلقات باطلاقها يقتضي ان يكون هو المقيد غير البشارة وثانيا انا سلمنا صحة التمسك بالاستصحاب الوجودي هنا وهو استصحاب نبوة عيسى ولكن يمكن التمسك بالاستصحاب العدمي لان الخصم انما منكرا نسخ النبوة فيتمسك باصل العدم يدور الامر بين الاقل والاكثر والمتيقن هو الاقل وانما منكرا بتحقق النبوة فيتمسك باصل تأخر الحادثة فانه حجة فيما على الاراد لا يحاسبه الشك مع المشكوك منه فيظهر بطلان الجواب هذا الفاضل عن هذا الاستصحاب فلعل مراده في الجواب عن هذا الاستصحاب ان يقال انه لا يرد على من يكون حجية الاستصحاب عنده وكذا على من يقول به من باب الاخبار انا لا اخبار غير ثابتة هنا الا من باب التمسك للعمل ولا من باب الالزام وعند الاعتقاد لا يعقل بالاخبار او فرض الاعتقاد بها يكون نقض اليقين باليقين ويجري عمل الاستصحاب ومع عدم الاعتقاد وعدم فرضه لا يحق للتمسك للعمل ولا للالزام وكذا الامر على من يعمل بالاستصحاب لتراكم الاخبار وبناء العقلاء ومن مع حصول القطع لتراكم بحيث لولا القطع لم يعمل بالاستصحاب بمجرد الظن وعدم الورود عليه ثم عدّ بعد مجيء الاخبار اليها يرتفع التراكم ويرتفع القطع فلا يكون الاستصحاب حجة هنا فظهر ما في هذا الايراد على من جعل من الاخبار وبناء العقلاء دليل الاستصحاب كما هو الحق ولكن يمكن ان يجيب عن هذا الاستصحاب بعدم وجود بناء العقلاء والادلة الاجتهادية الواردة عليه من معجزة النبي ولا يمنع جريان الاستصحاب وحكم انه لو اراد واحد منهما للتمسك بنبوة عيسى او موسى او نبوتهما مما يتوقف على نبوة نبينا فهو مستلزم للتعدد لان نبوة كل منهما موقوف على نبوة غيره فيتمسك للاثبات وهو موقوف على نبوة نبينا الان المقصد المقام الرابع في انه يعتبر في الاستصحاب بقاء الموضوع ام لا ينبغي هنا ان نشير ولنقل بحيث يتضح فيها الابد من رسم مقدمات الاولى اعلم انهم قالوا باشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب بلا خلاف يعتد منهم وكلامهم هذا لما انه لا شك في اشتراط العلم ببقاء الموضوع في معنى الواقع لكون الشرطية من الاحكام الوضعية فلو شك في قوة بقاء الموضوع لم يجز التمسك بالاستصحاب الا ان الشك في الشرطية بعد الشك بالشروط وايضا كلامهم هنا الفرق في ذلك الشرط بين كون الاستصحاب موضوعيا ام حكميا ولتعبيرهم بانه لا بد من بقاء الموضوع في كلامهم مقدم حكم التمسك بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية التي لا يتعلق بامر خارجي اخر كوجود حادث لو وقت او وقتا او وجود فيقال انه لا يمكن استصحاب لو شك كان في تحقق ما لم يكن استصحابه ثم ولتعذر الشرط المذكور اعني العلم ببقاء الموضوع فيلتبس هنا ان المراد بقاء الموضوع هو مشكوك فيه او هو وجود الاعلام الموضوع لعدم صحة كلامهم هنا في مثل الامر الخارجي المتعلق بامر خارجي لاخر كاستصحاب الحرارة الثوب فان الموضوع هنا هو الثوب وهو المشترط بقاؤه لكونه موضوعا للحرارة الازم كلامهم هذا عدم حجية الاستصحاب في الوجود مضيفا الى ما ذكر

في تفصيل الجواب عن ايراد اليهودي

في انه هل يشترط بقاء الموضوع

الحادثة

النزاع لانه

مستبين من امر الف كما في الكر الوارد على اناء المتنجس فيه بما يوقف نظائره من موارد تعارض الاستصحابين يوقف الى ان يوجد مرجح لاحدهما لبطلان الترجيح بلا مرجح و
عدم الدليل على التخيير ثم لا يمكن طرحهما والحكم بالعشاء والحل فان خالفهما كما هو من تقديم الشك السببي في الوقف عند تسببهما من امر ثالث وعدم
الدليل والاجماع المركب واما الحكمان المتعارضان لا لاجلهما ويعبر عن ذلك بالشك في الحادث فالحق العمل بالاصلين لكلفين مما عد كالثوب المشترك
الذي وجد فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد الثوبين الذي خفا الشخصين فكل يعمل بالاصل في نفسه لبناء العقلاء ولا يشمله عموم اخبار عدم نقض اليقين بالشك

مع ان العقلاء مطبقون على العمل بالاستصحاب فكلامهم بظاهره عام فيتطرق **فان قلت** ان الموضوع هنا موجود وهو النفس الناطقة فانها
لا تفنى بل تفرح بالخروج الى النشأة الاخرى بقاء تعلق النفس الناطقة بالبدن وارتفاع تعلقها عنه فيستصحب بقاء تعلقها **قلنا** مع ان بقاء النفس الناطقة
ابد الدهر فيه ما فيه انا نفرض الشك في بقاء النفس الناطقة مضافا الى انا نرى ان اهل العقول يشكون باستصحاب بقاء زيد مع عدم التفاتهم الى
نفس الناطقة وايضا لازم منه من القول بعدم العمل باستصحاب النجاسة اذا شك في بقاء التغير مع فرض كون الموضوع هو الماء المتغير
مع ان من كل قال بحجية الاستصحاب الحكمي قال بحجية هذا الاستصحاب وان كان منكر الحجية الاستصحاب في الموضوعات **فان قلت** ان المحذور الثاني
ثم فان مراد المشترطين انما هو الاشتراط في الاستصحاب الحكمي والخارجي الذي يكون متعلقا بامر خارجي اخر واما الخارجي الغير المتعلق بخارجي
كزيد ولا يشترط فيه هذا الشرط **قلنا** ذلك انما يدفع المحذور الاول لا الثاني مضافا الى ان ذلك خلاف ما يظهر من الكلام **فان قلت** لعل مرادهم
من هذا الكلام اشتراط امكان البقاء بمعنى انه يشترط في الاستصحاب عدم العلم بعدم بقاء الموضوع وهو مفقود في موارد الاستصحاب فلا يرد شيء من المحذورين
قلنا ان ذلك خلاف ظاهرهم وكيف كان فالحق اشتراط بقاء الموضوع بحيث لو علم انتفاء الموضوع او حصل الشك فيه لم يجز العمل بالاستصحاب
وذلك لوجهين **الاول** الاجماع القاطع **فان قلت** كيف تدعي الاجماع مع ان من العلماء من تمسك بالاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة بعد
صيرورته ملحا فان الموضوع اي الكلب انتفى قطعا ومع ذلك اختلفوا في اجراء الاستصحاب فيه **قلنا** نزاعهم هنا صغروي بمعنى ان الكل مطبقون على اشتراط
العلم ببقاء الموضوع لكن منهم من يقول ان الموضوع هنا هو الجسم مثلا فيستصحب الحكم ومنهم من يقول ان الموضوع هو الكلب فانتفى فلا يستصحب
الثاني العقل القاطع فان من البديهيات ان الحكم من الاعراض لا وجود له بدون الموضوع فان الموضوع من جملة المشخصات والتشخص هو الوجود فبانتفاء
الموضوع ينتفي العرض هذا واعلم ان من العلماء من انما هو اشترط عدم العلم بعدم بقاء الموضوع فانهم يمنعون الاستصحاب في الكلب الواقع في المملحة استنادا الى
العلم بانتفاء الموضوع وهذا كاشف عن ان المعتبر هو العلم بالانتفاء او عدم العلم بالبقاء والا لعللوه بعدم العلم ببقاء الموضوع فتم **المقدمة الثانية**
في الفرق بين المستصحب وموضوع الاستصحاب فاعلم ان المستصحب عبارة عما علم به سابقا وشك في بقائه لاحقا والمعروض لذلك الامر المعلوم سابقا المشكوك
لاحقا هو الموضوع ونظر في الامور الخارجية الغير المرتبطة بامر خارجي اخر كزيد مثلا فالمستصحب هو الوجود لو شك في بقائه بعينه ونفس وجود زيد والمعروض لذلك
الوجود نفس الموجود موضوع له واما في الامور الخارجية المرتبطة بامر خارجي اخر كرطوبة الثوب وكذا في الاحكام كوجوب الصلاة فيشكل الامر لان كلا من
الرطوبة ووجودها في الخارج فيكون كل من الوجود معروضا للوجود ومقتضى ما ذكرنا من كون الموضوع هو المعروض ان يكون الرطوبة او الوجوب موضوعا
للاستصحاب في المثالين مع ان المستصحب في المثالين ليس الا الرطوبة والوجوب فيكون الموضوع معروض العرضين ولكن يمكن جعل الموضوع عبارة عن
المعروض اعم من ان يكون بلا واسطة او معها فيندفع الاشكال **المقدمة الثالثة** في بيان بعض من الاصطلاحات المرتبطة بالمقام فاعلم ان الانتقال
اصطلاحا عبارة عن انتقال الجسم الى جوف حيوان مع تبدل الاسم وله صور **الاولى** ان يكون المنتقل والمنتقل اليه كلاهما حيوانا كصيرورة الدم بعوضة
الانسان بعد دخوله جوف العلق دم علق **الثانية** ان يكون المنتقل منهما نباتا دون المنتقل اليه كصيرورة المني نباتا **الثالثة** ان يكون عكس
الثانية كصيرورة البطيخ بولا **الرابعة** ان لا يكون شيء منهما نباتا كصيرورة العلقة روثا واذا عرفت الصور الاربع فاعلم ان الفقهاء الثابت من استقراء
اصطلاحهم عليه هو كون الصورة الاولى من الانتقال عندهم وعدم كون الاخيرة انتقالا عندهم واما الثانية والثالثة فلا نعلم فيهما اصطلاحهم
فنتوقف واما الانقلاب فهو عندهم عبارة عن تبدل الجسم باخر من غير جهة الانتقال وله ايضا صور اربع الاولى كون المبدل منه والمبدل
اليه كليهما نباتين كانقلاب الخمر خلا الثانية عكسه الثانية ان يكون المبدل منه نباتا دون المبدل اليه كانقلاب الماء هواء والثالثة عكس الثانية
كانقلاب الهواء ماء والرابعة ان لا يكون شيء منهما نباتا كصيرورة الكلب ملحا او الخشب رمادا والفقهاء الثابت من التسمية بالانقلاب اصطلاحهم هو
الصورة الاولى وعدم كون الاخيرة انقلابا واما الثانية والثالثة محل الشك لكن لما منهما الاطلاق انقلابا عليهما اليهم فيقولون انقلب الماء
وبالعكس اما كون هذا الاطلاق من باب الاطلاق اللغوي او من باب الاصطلاح محل شك يتوقف فيه واما الاستحالة فهي عندهم عبارة عن تبدل نوعية
ما صورة الاخرى سواء كان المنقلب منه والمنقلب اليه نباتا ام لا وعلى هذا يكون النسبة بين الاستحالة والانقلاب عموما وخصوصا مطلقا وبينهما
وبين الانتقال تباين كليا **المقدمة الرابعة** في تحرير محل النزاع اعلم ان النزاع الواقع بين العلماء في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب
ليس كبرويا بان يقع منعهم على عدم حجية الاستصحاب مع علمهم بانتفاء الموضوع بل النزاع بينهم انما هو في تشخيص الصغرى بمعنى ان
الاستحالة والانقلاب والانتقال هل يوجب تعدد الموضوع ام لا فمحل البحث من حيث بقاء الموضوع وانتفائه اما ما زال عنه الاسم من الصور كالخمر المتنجس بعد الصحو
وصيرورته مثلا وكذا المتنجس كالماء المتنجس المحكوم بنجاسته بعد التغير وعدمه وكذا الماء ... وكذا الوقت ... خروج الوقت
بوم ... محل البحث اشكال لكن ظاهرهم الاتحاد ... محل البحث الا انا نتكلم فيها ... **المقدمة**
الخامسة اعلم ان الاقوال في المسألة ثلاثة ... كالكلب ... الاستصحاب ... الاستصحاب الا ان الموضوع

او لمكلف واحد فالوقف الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البرائة دون الاخر فيعمل بالاصلين واذا تعارض الموضوعي مع الحكمي قدم الاول على الثاني
لمنقول الاجماع ... يكون مرجحا لاحد الاصلين ولان كل من قدم الشك السببي في القسم الاول قدم الموضوعي هنا ولبناء العقلاء وذلك لان الشكوك في الموضوع
مزيل للحكمي ولعمل الاكثر وظهور اجماع العاملين بالاستصحاب ولا مجرى لما قبله البعض ولو فرض هنا سببية لتعارض من امر خارج حتى هنا والشك في الحادث
علمنا بالاصلين وطرحنا العلم الاجمالي لطريقة اهل العقول ولو تعارض استصحابان موضوعيان فمنهما المزيل على المزال كما مر والا فالوقف نعم لو نسبة التعارض
من امر خارج ومنها الشك في الحادث علمنا بالاصلين اذا كان العمل من شخصين والا فالوقف ثم الاان يوجد مرجح لاحد الاصلين بحيث يكون نفس المرجح دليلا

هو الكلب قد انتفى وفي العرفية كالخشب المتخلل الذي صار رمادا يجري الاستصحاب الا ان الموضوع هو الجسم الملاقي لا الخشب وهو باق وقد من المفصل
لا فرق بين الاستحالة والانتقال والانقلاب في هذا التفصيل **المقصد السادس** في تخصيص لكبريات العلم ان ما ثبت له الصورة النوعية
الحقيقية الى اخر سواكان بطريق الاستحالة ام الانتقال ام الانقلاب اما ان يعلم منه بان الموضوع هو الصورة النوعية كالحقيقة الكلبية واما ان يعلم
بان الموضوع هي الصورة الجنسية والاجزاء الخارجية من غير مدخلية للصورة النوعية في الموضوع بان تكون جزء له او قيدا واما ان يشك في الامر ففي
الاول لا يجري الاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع فلا يصح ان يقال ان اجزاء الكلب كانت نجسة وبعد الملحية نحكم بالنجاسة للاستصحاب للقطع بانتفاء الموضوع
فان الموضوع هو الاجزاء مع بقاء الصورة النوعية بحيث يكون لصورة النوعية قيد الموضوع وانكانت خارجة عنه والحاصل ان الحكم ثبت للمركب فاذا
انتفى الجزء ينتفي المركب فانتفى الحكم الثابت له واما الحكم بالنسبة الى الجزء الباقي فلا اصل منه مشكوكا اولا والنبوع منه يقتضي الارتفاع وفي الثاني
يجري الاستصحاب ان علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للصورة الجنسية ولبقائه او شككنا في انها علة للبقاء ايضا كما انها علة للحدوث
... واما اذا علمنا ان الصورة النوعية علة لحدوث الحكم للجنس لبقائه ايضا بعنوان ... والحكم يتوقف على حدوث الصورة النوعية وبقائها يتوقف على بقائها
فلا استصحاب ايضا كالقسم الاول وفي الثالث ايضا لا يجري الاستصحاب لان الاستصحاب اما ان يكون هنا موضوعيا او يكون حكميا فان كان موضوعيا بان يستصحب
بقاء الموضوع فلا ريب بان الشك في الحادث لانه بعد ما علمنا بان لهذا الحكم الجعلي اعني النجاسة موضوعا شككنا في ان موضوعه هل هو الصورة النوعية
ام الموضوع الحيثية فكما ان للخصم ان يقول بعد ارتفاع الصورة النوعية ان الاصل بقاء الموضوع مرددا بين المشكوكين وارتفاع غير الموضوع منهما فلنا
ان نقول ان الاصل بقاء غير الموضوع منهما وارتفاع ما هو الموضوع منهما وان كان حكميا بان يستصحب حكم النجاسة ففيه ان المستصحب ان كان هو الحكم
الاستقلالي من لازمه كان مشكوكا بالنسبة الى كل من المشكوكين وان كان هو الحكم التبعي فهو مقطوع الارتفاع بعد القطع بارتفاع المتبوع
الحاصل ان المستصحب ان كان هو نجاسة هذا الجزء من الاول كان مشكوكا وان كان هو نجاسته اجزاء الكلب بحقيقتها النوعية فقد ارتفعت ثم لا
فرق فيما ذكرنا من حكم الاستحالة والانتقال والانقلاب كون ... ذاتية ام عرضية كالخشب المتنجس الذي صار رمادا **فان قلت** كيف منع
من جريان الاستصحاب في الخشب الذي صار رمادا مع ان الموضوع هو الجسم الملاقي للعرفان ... وكذا غيره من النجاسات العرضية **قلنا** ان الظاهر من قوله
الماء في المتنجس هو ثبوت الحكم للجسم الملاقي ... كون ... الصورة النوعية الحاصلة حين الملاقات هذا من جهة اللفظ واما من حيث اللب
فقول بان الموضوع اما هو الجسم الملاقي مع قيد شرطية الصورة النوعية ... على القسمة لا يجري الاستصحاب لما مر اذ ... المقدمات
فنقول **المقام الاول** من المقامات في بيان ... جريان الاستصحاب بعد انتفاء الموضوع واما الاستصحاب فلا استصحاب معها قطعا الا ان الموضوع
اما هو الجنسية النوعية واما مشكوك ... على ... لا استصحاب كما مر واما الانقلاب فكذلك واما الانتقال فان ... موضوعه ...
كرم لا ... العلق فان ... الدليل الدال على ثبوت الحكم ... كان منوطا بالاستصحاب ... الحالة الحاصلة بعد الانتقال وشامل لها فالحكم
ثابت بعنوان الدليل وان ... الشمول فلا استصحاب واما تحقيق الكلام في المقصد اعيد انتفاء الصفة كقوله الماء المتغير ... هذا ... مثل
الكلام ... ان موضوع الحكم هو ... والتغير علة ... بحكم ... فاذا ... الماء اذا تغير ... بعد زوال التغير يجري الاستصحاب الا ان الشك فيها
الحكم ... الشك في كون التغير علة للحدوث والبقاء معا او علة للحدوث فقط ولكن لو فرض الشك في ان الموضوع هل هو نفس الماء او الماء المتغير
يكون الموضوع هو المركب الماء فقط مع كون التغير علة للحكم فلا استصحاب لا حكما ولا موضوعا لما مر ... في الموت الحيث
الخميس ... بعد مضي ... البوم فلا استصحاب للقطع بارتفاع الموضوع لان الموضوع هنا هو المقيد ... الارتفاع
... بارتفاع حكمه وان شئت ... فالرجوع الى ... المسئلة ... تحقيق الكلام ... بقاء الصورة النوعية
مع ... الصورة النوعية كالحنطة التي ... فان ... الدليل الدال على نجاسة الحنطة بالملاقات ... بالشك في ... ثم
... ان يكون هو ... باستصحاب ... الاستصحاب ... يجري الاستصحاب في صورة الشك في بقاء الصورة النوعية ...
الحيث ... بالموضوع ... هو الاجزاء الجسمية فهي باقية قطعا وانكان هو الصورة النوعية ... بالاصل فلا استصحاب
المقام الثاني من المقامات في بيان ما هو ... التحقيق في ... الاستصحاب في تلك المذكورات ... ان موضوع ... الحكم
... ان الاستصحاب ... حجة ... الادلة من الاخبار والعقلاء ... واما ... حكم ...
الاستصحاب من تلك المواضع فلا يكون الاستصحاب حجة لان الحجية مرجع ... **وان قلت** ان بناء اهل العقول ... العمل بالاستصحاب ...
... فانهم ... من ... الكلب ... في المملحة ... الاستصحاب ... بالاستصحاب ... **قلنا** ... هذا ... لاجل الاستصحاب ... الطبع ... في ذلك ...
... التي ... بالنجاسة ... .

منها **اصل** لا عمل بالاستصحاب في الاحكام قبل الفحص عن المعارض للاصل تكليفيا و وضعيا والاجماع ولزوم الخروج عن الدين في العمل بالاصول الفقاهية قبله والاولوية بالنسبة الى الادلة الاجتهادية ومثلها الموضوع المستنبط للاصل وهو الوفاق والاولوية ولزوم المخالفة القطعية لولا الفحص على الاصح عند كثير النصوص بالعموم والخصوص **اصل** لا يجوز التمسك باستصحاب ما لم يعلم نسخه من احكام الشرائع السابقة كان في الشبهة علم اجمالي قليل في كثير ام كثير في كثير ام بكر لعدم انصراف النصوص الى مثله وكون بناء العقلاء على خلافه فيسلم اصالة عدم حجية الاستصحاب لكونه عملا بما وراء العلم عن المعارض ولو قيل ان المتدين بالدين

عن ملك الدنيونة عليها كالاخبار عنهما مع ان الاستصحاب الذي ذكرت موجود هنا ايضا وثالثا ان بناءهم على الاخبار عن جهة مسلك الخل يحكمون بنجاسته مع ان الاستصحاب موجود هنا **المقام الثالث** في انه هل لنا دليل اجتهادي يقتضي موافقة الطبيعة المتاخرة الحادثة للطبيعة المتقدمة من حيث الحكم او دليل اجتهادي يقتضي مخالفتها بانه راجح احكام في الطبيعة اللاحقة وحكم سائر افرادها على تلك الطبيعة الحادثة امرا الحق اما الدليل الاجتهادي على موافقة الطبيعة الحادثة للطبيعة القديمة حكما غير موجود وكذا الادلة الاجتهادية على مخالفتها للطبيعة المتاخرة وفي تحقق دليل اجتهادي على موافقتها لسائر افراد الطبيعة الحادثة اشكال لان الاجماع البسيط غير موجود كيف يكون اجماعا مع ان المنقول عن المحقق العلامة التمسك باستصحاب نجاسة الكلب لو وقع في المملحة فلو كان الحكم بطهارة الملح الحاصل من الكلب اجماعيا لم يقع خلاف من هذين الفاضلين فان الظاهر انهما افتيا بالنجاسة ايضا كما حكما بجريان الاستصحاب الا ان يكون حكمهما بجريان الاستصحاب من حيث القاعدة وكذا فتويهما بالطهارة والاجماع المركب ايضا غير موجود بان يقال ان كل من قال بعدم حجية الاستصحاب هنا قال بالحاق الطبيعة الحادثة بسائر افراد تلك الطبيعة نعم لو كان الدليل دالا على حكم الطبيعة الحادثة لفظا عاما او مطلقا شاملا لجميع افرادها بالتواطي حتى بالنسبة الى الفرد المنقلب من طبيعة اخرى كان ذلك دليلا اجتهاديا على الحاق الطبيعة الحادثة بسائر افراد تلك الطبيعة كقوله كل خمر حرام او الخمر حرام ونجس فانه يشمل الخمر المنقلب من الخل فيحكم بحرمة هذا الخمر اجتهادا واما اذا لم يكن لفظا او كان لفظا غير عام ولا متواطيا بالنسبة الى الطبيعة المنقلبة من طبيعة اخرى فلا دليل اجتهاديا كالوقف الملح طاهر فانه لا ينصرف الى الملح الحاصل من الكلب فلا بد ان يرجع الى الدليل الفقاهتي الذي نؤسسه في المقام الرابع **المقام الرابع** في ما يرجع اليه في حكم الطبيعة الحادثة بعد عدم جريان الاستصحاب وعدم وجود دليل اجتهادي ايضا امر الاصل الحق وجود الاصل الكلي الذي يرجع اليه من حيث الحكم الوضعي من الطهارة والنجاسة وهو اصالة الطهارة اعني القاعدة الكلية المتلقاة من الشرع المستفادة من عموم الاخبار فيحكم بطهارة الملح والخل والخشب ونحوها عند الفرض المذكور اي عند عدم الدليل من الاستصحاب وغيره واما من حيث الحكم التكليفي فالاصل هو التحريم ان كان المنتقل اليه ذا روح كالدود الحاصل من العذرة والمني ونحوهما لما مر من ان الاصل في اللحوم الحرمة اكلا وشربا وان كان المنتقل اليه من غير ذي الارواح فالاصل الاباحة لما مر في بحث اصل الاباحة فهو حلال وطاهر للاصلين ثم اعلم انه قد اشتهر بينهم ان الاحكام تدور مدار الاسماء وظاهر هذا الكلام يخالف الاجماع لان لازمه حلية الكلب لو سمي غنما وبالعكس ويصير هذا نظير ما قاله الخوارج كما حكي ان كل ما سمي بالتين فهو حرام وقد التفت الى هذا الاشكال صاحب المدارك فيما حكي عنه في بحث المياه انه قال ان اللازم مما قاله من يقول بدوران الاحكام مدار الاسماء هو القول بترتيب احكام العين على الغير وبالعكس لو سمي كل منهما باسم الاخر وهذا مما لا يرضى به الوجدان السليم والطبع المستقيم ولكن مراد القوم من هذا الكلام ليس ما يظهر منه في بدو الامر بل المراد دوران الاحكام مدار الاسماء وتبدلها اذا كان ذلك التبدل الاسمي مسببا من تبدل المسمى كالكلب الذي صار ملحا فيه بالملاحظة الحاصلة من الحقيقة والعينية من حيث التسمية ام من باب العلم او من باب الاصل وبهذا اندفع ما اورده صاحب المدارك **المقام الخامس** في تعارض الاستصحابين اعلم ان الاستصحابين المتعارضين اما حكميان واما موضوعيان واما مختلفان وعلى التقادير اما وجوديان او عدميان او مختلفان ثم الحكميان الوجوديان اما ان يكون التعارض بينهما لا لانفسهما بل لامر خارجي كما اذا علم بان احد الحكمين من نجاسة الكلب وطهارة الخل قد نسخ وشك في ان المنسوخ ايهما واما ان يكون لنفسهما كما اذا علم بطهارة ماء ثم شك في بقاء الطهارة فغسلنا به ثوبا معلوم النجاسة فحصل القطع اما بارتفاع نجاسة الثوب او طهارة الماء فتعارض استصحاب طهارة الماء مع استصحاب نجاسة الثوب وكما اذا غسل ثوب متنجس وبقي الشك في زوال النجاسة ثم نشر ذلك الثوب على الارض الطاهر فنقطع اما بزوال النجاسة او طهارة الارض فتعارض الاستصحابان ايضا من جهة نفسهما لا لامر خارجي وكما اذا ورد كر على القليل النجس بدفعة حتى صار بقدر كر وحينئذ نعلم انه لا بد من ارتفاع احد الامرين اما طهارة الوارد او نجاسة المورد فيتعارض استصحاب طهارة الماء الوارد مع استصحاب نجاسة الماء المورد فان التعارض ايضا من جهة نفس الاستصحابين ثم هذا القسم الاخير ينقسم على قسمين احدهما ان يكون الشك في بقاء المستصحب مسببا عن الشك في ناقضية احدهما المستصحب عن الشك في بقائه كالمثالين الاولين فان الشك في بقاء طهارة الماء ونجاسة المتنجس في المثال الاول مسبب عن الشك في طهارة الماء الموجب لانتفاء نجاسة المتنجس وعدمها وحينئذ كذا الشك في بقاء نجاسة الثوب المتنجس المغسول وطهارة الارض المنشور عليها في المثال الثاني مسبب عن الشك في ناقضية نجاسة الثوب لطهارة الارض ثانيهما ان يكون الشك في بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في بقاء الاخر وناقضيته كالمثال الثالث فان الشك فيه مسبب عن ناقضية كل من الطهارة والنجاسة للاخرى اذا عرفت ذلك فاعلم ان الكلام ح انما هو في القسم الاول من الاقسام وهو الاستصحابان الحكميان الوجوديان المتعارضان من جهة انفسهما مع كون الشك فيهما مسببا عن الشك في ناقضية بحيث يكون التدافع من جهة واحدة كالمثالين المذكورين فهل يحكم ح بطرحهما جميعا ولازمه الوقف او العمل بهما جميعا او يخير بينهما او يؤخذ بالراجح منهما ولم نر قائلا منا الا بالعمل بكليهما فقال به بعض الاصحاب المتاخرين فيحكم في المثال بنجاسة الثوب وطهارة الارض لان العمل بالدليلين لازم ولا يلزم من الحكم ببقاء نجاسة الثوب نجاسة الارض اذ لا دليل على ان الملاقي للنجس بالاصالة نجس فان كلية قولهم كلما لاقى نجسا يحكم بنجاسته انما المسلم الملاقي للنجس اليقيني لا النجس بالاصل غير موحد قول بالوقف [illegible]

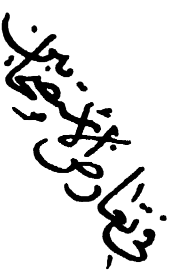
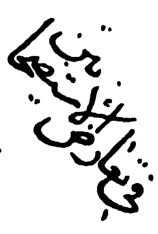
في حجية الاستصحاب في المقام وعدمه

في تعارض الاستصحابين

التابعين في زمان لو شك في النسخ لعمل بالاستصحاب كما عليه بناء العقلاء ونسبه من عدّه من الاجماع المركب قلنا انه مطلوب بمثله فالاصل بقي سليما عن المعارض اقول
ولما بلغ الكلام في الاجتهاد وكان عمل الفقهاء على ذلك ودلالة النصوص عليه فيدعي ما لاصل **اصل** عرفوا الاجتهاد الاصطلاحي تارة بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل
الظن بالحكم الشرعي ومرة بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ويرد على كل منهما اشكالات والاحسن تعريفه الملكي بانه عند اهل هذا الفن ملكة يقتدر بها على تحصيل
الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي تحصيلا نظريا والحالي بانه استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي وهو مشترك بين المعنيين لفظا

ان يلتزم بحكم يتنافى الاستصحابين الذين احدهما موضوعي والآخر حكمي وفي الحقيقة هذا القول لازم كل من يقول بالوقف في تعارض الموضوعي والحكمي
والحق عندنا العمل بالترجيح من الاصلين بالترجيح الذاتي فيحكم بنجاسة الارض في المثال المفروض [illegible] في المثال الآخر ترجيحا للاستصحاب
نجاسة الثوب على استصحاب طهارة الارض لكونه مما يناط به الحكم اذ هو موجب لطهارة الثوب كما لو علم نجاسته ولا شك انه مع العلم بالنجاسة يلزم الحكم
بنجاسة الارض ايضا اذ فرش الثوب المذكور عليها وكان استصحاب طهارتها انما يرجح من استصحاب نجاسة المتنجس للعلم المذكور ويدل على ما اخترناه
امور **الاول** الاخبار المقتضية لعدم جواز نقض اليقين بالشك اذ الثوب المستوي على الارض ملاقيا للنجاسة فلا يدان لا نقضها
بالشك لا شك ان المقصود ليس نقض اليقين السابق لانتقاضه بالشك بل حكمه وليس المراد بعض الحكم ايضا بل جميعه ومن جملته نجاسة ملاقيه نفس الاخبار
نطهر نجاسة الارض بالثوب المستوي ولا يمكن المعارضة بالقلب بعينه باستصحاب طهارة الارض اذ قبل فرش الثوب المذكور نجاسته والاستصحاب طهارة
الارض مقطوعة فلا استصحاب وبعد الفرش قطعنا بارتفاع الطهارة بالتنجس الشرعي فلا استصحاب ايضا وكذا الكلام في الماء المستصحب طهارته اذا طهر به [illegible]
النجاسة والحاصل ان التعارض هنا بدوي وبعد التأمل لا تعارض **الثاني** استمرار طريقة اهل العقول على ذلك الا ترى انهم لو علموا بنجاسة شيء سابقا
ثم شكوا في ارتفاعها لم يسألوا ما لاقى ذلك الشيء لا يعملوا بالاصلين بان يقولوا ان الشيء نجس وملاقيه طاهر ومن هنا يظهر انا لو سلمنا ان مقتضى الاخبار
العمل بكلا الاصلين فلا اقل من كون بنائهم مرجحا لما يقدمونه على الآخر **الثالث** ظهور الاتفاق عليه اذ لم نر احدا من العاملين بالاستصحاب
[illegible] بالاصلين معا والحاصل ان استصحاب المزيل مقدم عندنا على استصحاب المزال بمعنى ان ما شك في [illegible] للآخر كان الشك في البقاء و
الارتفاع مسببا عن الشك في احدهما المعين للآخر كما هو مزيل مقدم استصحابه على الآخر للوجوه المذكورة ويرد على من عمل بالاصلين محكما
بنجاسة الثوب المستوي وطهارة الارض المزبورة ان يحكم بطهارة غسالة هذا الثوب لتبعيته بالاصل ولم يقل بهذا التفصيل احد في مسألة الغسالة لتفصيل
للاجماع المركب **فان قلت** هذا العامل بالاصلين يمنع طهارة الغسالة مطلقا حتى في غسالة ما علم نجاسته كما يمنع ممنوع الا يرد عليه التفصيل
الاجماع **قلنا** نعم لكن لازم كلامه هنا التفصيل في باب الغسالة [illegible] بنجاسة غسالة ما علم نجاسته [illegible] هذا التفصيل
غسالة الثوب المزبور بالاستصحاب عملا بالاصلين خلاف الاتفاق من المتنازعين في باب الغسالة [illegible]
الثوب للارض انما هو في جميع الاحكام [illegible] الاحكام المخالفة للاستصحاب كجواز السجود عليه والتيمم بها [illegible] فلا يقتضي استصحاب
[illegible] الصلوات لا يسجد على هذه الارض ولا يتيمم بها عملا بالاصلين مع انه صرح بجواز السجود عليها والتيمم بها ثم اعلم ان [illegible] الارض [illegible]
[illegible] بالاصل [illegible] الحكم بنجاسة [illegible] الارض [illegible] استصحاب نجاسة الثوب [illegible]
ان مقتضى الاخبار عدم جواز نقض اليقين بالشك ترتيب الاحكام السابقة في زمن الشك وبالجملة يقتضي الحكم بعدم الفرق بين الحالة السابقة واللاحقة في شيء
من الاحكام ومن جملتها نجاسة الملاقي ثم اعلم ان الشك في بقاء المستصحب [illegible] يتقدم على الشك في بقاء المزال كما اذا شككنا في طهارة ما بعد ما علمنا
طهارته سابقا فنحكم ببقائها بالاستصحاب [illegible] فان الاستصحاب الاول مزيل مقدم على الثاني [illegible]
الآخر [illegible] كما اذا شككنا في طهارة الماء المفروض بعد ما غسلنا به متنجسا فيحصل الشك في بقاء طهارة الماء الذي [illegible] الشك في ارتفاع نجاسة
المتنجس [illegible] العاملين بالاصلين معا [illegible]
[illegible] القسم الثاني [illegible] القسم الثالث
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] القسم الثالث [illegible]
[illegible] القسم الاول [illegible] القسم الثالث [illegible]
مثل الثوب المستوي على الارض [illegible]
[illegible] بنجاسة الثوب هو الحكم بنجاسة الثوب [illegible] الارض [illegible]
[illegible]
[illegible] بنجاسة الثوب [illegible] الارض الملاقية
ان التعارض بين الاصلين [illegible]

واتفقا حال القطع بالحكم الظاهري في الملكة بتحصيل العلم بالحكم الظاهري وفي المعنى يطلق على من يشتغل باستنباط الاحكام عن ادلتها اجتهادا وعلى من له هذا المنصب
والقاضي يطلق على من نصب لحكومة بين المتخاصمين على الوجه المذكور وعلى من له هذا المنصب والحاكم يطلق على المتصرف في اموال الغيب والمجانين ونحوهم على الوجه الشرعي
المخصوص وعلى من له هذا المنصب لا انه عندنا ان الحاكم يطلق على الاعم من القاضي ويحتمل الترادف بينهما **فصل** اختلفوا في جواز تجزي ملكة الاجتهاد وعدمه في الفروع
وادعوا الوفاق على جوازه في الاصول وقد يحتمل تناقضهما والحق امكان التجزي للاصل والوجدان وعدم امكان الاطلاق لولاه ولزوم علمه ظنية كما يعمل بعلمه لان حصول

بهاء مادة الافتراق ولا يعمل بشيء منهما في مادة الاجتماع كما فعل هذا القائل هنا كان بان ذلك لا ينبغي في العمل باحد بعض احكام هذا الاصل
وبعض الاحكام الاصل الاخر مثل ما كان للتعيين في التبعيض ايضا لا بد له من مرجح حتى يلزم الترجيح بلا مرجح وكيف كان فعلم مما ذكرنا انما هو
على ما عندنا من حجية الاستصحاب اذا شك في المانعية واما على مذهب من يقول بحجية الاستصحاب اذا شك في المانعية ويقتصر في حجيته بالشك في حدوث

المانع فاللازم عليه الاخذ بما قلناه في المقام من تقديم استصحاب المزيل لانه استصحاب الشك في نفس المانعية وان يظهر منه خروجها
بمثل المعارضة فان استصحاب نجاسة المتنجس لا يعارضه بعد اعتباره هذا اذا كان الشك في نفسية احد الطرفين واما اذا كان الشك في
بقاء كل من المستصحبين مسببا عن الشك في نفسية الاخر وكان التدافع من الطرفين كما مثلنا لك سابقا في ملاقاة الكر الوارد على الماء القليل
النجس تدريجا فلا بد فيه من الوقف الى ان يظهر مرجح لعدم امكان الجمع بالفرض ولا معين ايضا لاحد المتعارضين لان بناء العقلاء
والاخبار غير دالة لاقتضائهما حجية الطرفين لا ترجيح احدهما والعقل ايضا ساكت وكذا الكتاب واما الاجماع المركب بان يقال ان كل من حكم بترجيح
احد الاستصحابين في المزيل والمزال الحكم به ايضا هنا وكل من لم يرجح هنا لم يرجح في السابق ايضا فغير ثابت واما التخيير بينهما فهو فرع عدم
امكان الجمع وعدم وجود المرجح وعدم امكان الطرح والشرط **الثالث** هنا مفقود لان الطرح ممكن فان الاصل جواز الطرح حتى يثبت خلافه فلا بد
ان يطرحا ويؤخذ بالوقف حتى يوجد مرجح خارجي كما هو موجود في المثال المفروض بناء العلماء على تقديم استصحاب النجاسة فيه على استصحاب الطهارة
على ما افاده بعض **فان قلت** فلم لم يتوقف في تعارض الخبرين والادلة بل يلتزمون الاجتهاد بين **قلنا** هناك قام الدليل على عدم جواز الطرح لا هنا ثم
لا يخفى ان تعارض الاستصحابين في الحكمين الوجوديين بحيث يكون التدافع بينهما من الجانبين لا يمكن تحققه الا في الموضعين لا في الموضوع
الواحد كما لا يخفى هذا الكلام في الحكمين الوجوديين واما الحكمين العدميين او المختلفين وجودا وعدما فالحال فيها حال ما سبق في الوجوديين
من تقديم استصحاب المزيل على المزال ومن الوقف عند كون كل منهما مزيلا للاخر لعين ما مر من الدليل مضافا الى الاجماع المركب بين الاقسام
في الحكم نعم يقع كلام في ان الوجودي اذا تعارض مع العدمي فهل لازم الوجودي ان يكون مستصحبا مزيلا ام ليس كذلك لازم ذلك بل قد يكون العدمي
الحكمي مزيلا للوجودي وهذا معنى اخر غير ما نحن فيه بل يتضح بحكم بان المزيل مقدم كما بيناه وليس غرضنا تشخيص الصغريات في المقام ثم انما هو
المهم من تقديم الاستصحاب المثبت للتكليف المراد منه هو ما ذكرنا من تقديم استصحاب المزيل فظهر مما ذكرنا اقسامه مع احكامها بقي الكلام في
الاستصحاب الحكمين المتعارضين بسبب خارجي لا من جهة انفسهما الذي يعبر عنه عند القوم بالشك الحادث كما يعبر عنه بتعارض الاصلين
وهذا القسم يكون الاستصحاب فيه وجوديين وعدميين ومختلفين والتحقيق في هذا القسم ان نحو العمل بالاصلين لمكلفين او زيد كالمني
المشترك الموجود فيه المني وكما اذا علم بنجاسة احد ثوبين لشخصين فلا ريب ان كلا منهما يعمل بالاصل في خصوص نفسه لان الدليل عليه بعد ظهور
الاجماع المركب من العاملين بالاستصحاب هو بناء اهل العقول ولا عموم الاخبار الى هنا اذ المتبادر منها عدم جواز نقض يقين نفس الشخص بشك
نفسه ولا ريب في غير حاصل الحكم فتح وان نحو العمل بالاصلين لمكلف واحد فقد ذكرنا في السابق فعلنا بين المتماثلين والمتخالفين لكن
الا ان نقول ان اللازم منهم الوقف فتح الا اذا كان احد المستصحبين موافقا لاصل البراءة دون الاخر فحينئذ يعمل بكل الاصلين كما اذا كان احد الشيئين
مباحا والاخر حراما فعلم بانتساخ احدهما اجمالا فحينئذ كلا المستصحبين بحاله بناء اهل العقول والظاهر ان عمل العلماء ايضا على ذلك فلو علمنا
بنجاسة احد الثوبين وبنجاسة الاخر ثم علمنا اجمالا بارتفاع احدهما علمنا باستصحاب الطهارة والنجاسة معا واما الاستصحابان اللذان احدهما موضوعي
والاخر حكمي فهو على قسمين احدهما ان يتفقا في موضوع واحد والاخر ان يتفقا في الموضوعين وعلى التقديرين اما وجوديان او عدميان
او مختلفان فهذه ثمانية اقسام وعلى التقادير اما ان يتفق الشك في بقاء الموضوع قبل الشك في بقاء الحكم او يتفقا معا فهذه ستة عشر قسما وعلى

التقادير اما ان يكون مسببا عن الخارج فهذه ثمانية واربعون قسما نصب لها ان في السابق في تعارضهما معالجة لزوم الجمع بينهما والعمل بكليهما
في هذا المقام ايضا والمشهور تقديم الموضوعي على الحكمي ذهب صاحب الرياض الى الوقف ولنذكر بعضا من الامثلة ثم نشرع في المقصود من الامثلة
الجلد المطروح المشكوك تذكيته فتعارض استصحاب الحكم في طهارته الكائنة حال الحياة مع استصحاب الموضوع اعني عدم التذكية فهو كونه ميتة
موضوعا بين حتف الانف والتذكية والاصل عدم التذكية لانها تحتاج الى الحادث زائد ومن الامثلة الصيد المرمي في الهواء الواقع في الماء
الماء فانه ان قطع الحلقوم وبالرمي لم يمت بالماء فان شاء بقاء الحلقوم على حاله حتى يعتبر اصل تأخر الحادث الا ان لو وقع في الماء قلنا يكون قطع الحلقوم
بالملاقاة بنجاسة ذلك الصيد والماء معا ولذا ايضا طهارتهما الماء على حاله لكن يكون القطع بالرمي ويكون الصيد حلالا اما المثال الاول
ان الاول بالاضافة الى الشك موضوعي والثاني بالنسبة الى الاول حكمي ولذلك نعتبر التعارض بين اصل طهارة الصيد واصل بقاء الروح الى
ان لو وقع في الماء حتى يكون التعارض بينهما في موضوع واحد بخلاف الفرض الاول فان التعارض فيه في الموضوعين كما لا يخفى ومن الامثلة
ما لو طرح الكرية ولا ومشكوكيته ثانيا ثم نعلم ملاقاة الثوب تجري استصحابا الكرية ينبغي فيه الماء والثوب معا والنجاسة في الثوب

يقتضي

كونه مكلفا اشيأ وكونه مكلفا بالاحتياط او التبعيض سعى بالاجماع فامره دائر بين التقليد والاجتهاد والتخيير بينه وارجحها اوسطها الا دليل العقلي
الحاكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما ولو لم يحصل له الظن بعد الفحص عملا بالاصول الفقاهية ففي جواز فتوى بتقليد الغير اياه وجواز
تقليده وحكومته فيهما كان في وجوب اجتهاد التجزي في مسئلة التجزي او تقليده او تخييره بينهما وجوها **اصل** من شرط الاجتهاد العلوم المعهودة من
العربية مادة وهيئة ولو لغيا او لو بالتقليد المحصل للظن لتجمع الا اذا كان المدرك في مبنيا فلا بد من الاجتهاد للاصل وتكفي معرفة مقدار الحاجة في الاستنباط

فيقتضي نجاسة الثوب فيتساقطان ومن الامثلة ما مطوح الغسالة اولا ومشكوكها ثانيا فيحكم بطهارة ثوب بنجس بمشتبهها الغسالة فيقتضي نجاسة الثوب
والملاقي معا واشتبه لها انما يقتضي خلافه ففي الماء الذي هو موضوع واحد تعارض الاشتباه الطهارة والغسالة ويمكن جعل التعارض هنا
موضوعين من جهة اخرى في التعارض اشتباه الماسح لاشتباه التجاسة الثوب اذا عرفت الامثلة فاعلم ان الحق تقديم الموضوعي على الحكمي
مطلقا لان كل موضوعي مزيل وكل حكمي متعارض معه مزال لان الموضوعي هو عبارة عن متعلق الحكم من الامور الخارجية والاشتباه الحكم تابع للموضوع
فيتبدل بتبدله فالاشتباه الموضوعي هو المبين للحكم وهذا واضح في اصل ان الشك الثانية انما تسبب عن الشك في الموضوع
لا الحكم المتأخر له وبالجملة بيانه على تقديم الموضوعي على الحكمي امور الاول الاجماع الذي نقله الشيخ على حاشيته على الروضة من تقديم الموضوعي
وللاجماع الذي نقله وان لم يكن دليلا في المسئلة الاصولية لكن يكون مرجحا لاحد المتعارضين الثاني الاجماع المركب فان كل من عمل باشتباه المزيل
في المثال الثاني عمل باشتباه الموضوع هنا وان لم يكن عكس ذلك معلوما فالنافي له لا يلزم في الاجماع المركب يكون من الطرفين **الثالث** الاخبار
كما تمسكنا بها في تقديم المزيل بتسليمها هنا ايضا بعين ما سبق فان الشك في بقاء الموضوع مثل الشك في بقاء الحكم كان نقضا ما لليقين بالشك
ثم يعلل باليقين بطهارة الثوب النجس مرتبتين حالة بقاء الموضوع بسلامته عن المعارض مثل طهارة النجس قطع بالنجاسة وبعده قطع بانقطاع النجاسة
بالمزيل فلا استصحاب للنجاسة بحكم بحقيقته وان كان الشك في بقاء الموضوع فيحامها للشك في الحكم في تسلسل الاخبار عمومها ولا نحو ما سبق من مقالة
على العرف لقدم الموضوعي على الحكمي **الرابع** طريقة اهل العرف على تقديم الموضوعي فانها تكون دليلا على نفس حجية الاستصحاب كيف لا
تكون مرجحا لاحد الاستصحابين على الاخر في الموضوعي على الحكمي **الخامس** عمل الاكثر من ظهور الاجماع من العاملين بالاستصحاب وغالفه
البعض لا يضر **السادس** ولو بملاحظة الغلبة الحاصلة للمرجحية وان لم يكن دليلا مستقلا فانا نجد بعد التتبع انه يقدم باستصحاب المزيل مع المتعارض
موجودا مع امر اخر وهو ان كل من عمل باستصحاب الموضوع هنا لم يبين عمله باستصحاب المزيل بخلاف العكس ولعل ان الاستصحاب الموضوعي
مرتب على استصحاب المزيل لجهة المزيل لا يلزم حجية الموضوعي بطريق اولى **فان قلت** الاجماع الذي نقله الشيخ على ان تعارض مع الاجماع
الذي نقله صاحب الرياض حيث على تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الطهارة مع كون الاستصحاب الموضوعي ثم مخالفا لاستصحاب النجاسة
ولما نقل في الحوض ثم غسل المادة المذكورة المشكوك كريتها فانه لا فرق بقاء على النجاسة لاستصحابها السليم عن المعارض وان احتمل الطهارة
في الجملة بمضي عدم تعين بلا ريبة بانكار ومع المتعارض من جهة المادة الطاهر لتسلسل لا ان اطلاق كون لاستصحاب الاول محجما عليه ينفي كلامه رحمه الله
وتحقيقه انه حكم بعد تعين المطهر مطلقا وان كانت المادة المشكوك الكرية مسبوقة بها وان استصحاب النجاسة مقدم على استصحاب الطهارة مع كون
الاستصحاب الموضوعي اي استصحاب الكرية مخالفا للمقصد قلنا قد اشتبه على هذا السيد المذكور يعرف تحليل اصل مسئلة تعارض الاستصحاب
الموضوعي مع الاستصحاب الحكمي مطرحها والرجوع الى القواعد شهد لذلك كلامه في ثوب مات في نجاسة الحيوان بمجرد ملاقات النجاسة حين
انفصالها المادة فالحكم بنجاسة الماء الحاصل بالملاقات حين الانفصال المادة مع الشك كريتها بناء على اغتبار ما فيها نجاسة اوضع ما الحاصل حيثما
بالقبل قولان ينبغي القطع بالطهارة لو لم يشك بعد تيقن الكرية لاستصحاب الطهارة والماء حينئذ لكرية وعموم الاصول البرائة وكانه ظاهر
حو تعلم انه فذلك ولو لم يشك بعد تيقن نقصها من الكرية ويحتمل ان الينابيع فلا يبعد ذلك لتعارضهما من الجانبين حينئذ في الاصل السليم عن المعارض
انتهى كلامه فمع شتان ما هو اوان قوله ولو لم يشك بعد تيقن نقصها الخ دال على ان استصحاب الطهارة واستصحاب القلة قد تعارضا وتساقطا فيؤول الى البرائة
وهو كالصريح في ان المعارض نظرا الى الاستصحاب الحكمي والموضوعي عنده متساويان بحسب الحجية واذا عرفت هذا فنقول اولا انه لا نعلم
من الاجماع الا البتة ان الدليل المتقدم عليهم على تقديم استصحاب النجاسة على الطهارة اذا فاقدا الكر وكالمذهب في تساوي الموضوعي والحكمي لم
بعد تقديم استصحاب النجاسة على استصحاب الكرية نظرا الى انه لا وجه لما له المقابلين متتبعه موجود بالمرجح الخارجي فيه وثانيا سلمنا التعارض لكنه
الاجماع الذي حكاه الشيخ اقوى لاعتضاده بنقل المشهور وثالثا ان المعارضة انما تكون مسلمة ان ادعى الناقل الاجماع في متعلق تقديم الاستصحاب الحكمي
على الموضوعي ولعله منه ذلك بل هو ادعى الاجماع على تقديم استصحاب النجاسة على الموضوعي **فان قلت** ما حكمتما اصل الفقه بتقديم الاستصحاب الموضوعي
ليس الا تقديم الموضوعي حيث هو على الحكمي بل لتن ما تقديم الحكمي الملازم للموضوعي على الحكمي المعارض له مثلا لو في ثوب مشكوك النجاسة
المسبوقة بها في حوض مشكوك الكرية مسبوق بها فالحكم بطهارته انما كان يحتمل ان يكون لاجل تقديم الاستصحاب الموضوعي اي الكرية على الحكمي اي النجاسة لكن يحتمل ان
يكون لاجل تقديم الاستصحاب الحكمي اللازم للموضوعي يعني استصحاب طهارة الماء على استصحاب النجاسة فلا يثبت تقديم الموضوعي من حيث هو **قلنا اولا**
لا تعارض بين الاستصحابين الحكميين في المثال من قبيل تعارض المزيل والمزال لما عرفت سابقا ان استصحاب المزيل عند العرف مقدم على استصحاب
المزال وهو هنا استصحاب النجاسة في استصحاب الطهارة لا العكس فذلك كاشف عن ان نظرهم في التقديم انما هو الى استصحاب الكرية
وثانيا الفقه مشتمل على تقديم الاستصحاب الحكمي الملازم للموضوعي بالنسبة الى الاستصحاب الحكمي الخالف للموضوعي كما لو وقع مشكوك الكرية

ولو بالقوة فضلا عن الفعل الى التحليل ومعرفة علم الكلام بقدر ما يتوقف عليه حصول الاعتقاد بالحكم الشرعي ولو لم يكن بنحو مراجعة كتب الكلام وفي اشتراط الاجتهاد
او كفاية التقليد وجها بل قولان ومعرفة علم الرجال انما لاجل تحصيل شرائط الراوي وتحصيل اسباب الظن او تحصيل قرائن القطع او الترجيح القطعيات اذا تعارضت و
شكوك الاخبار بين ظاهره كما هو في جواز الاكتفاء بتصحيح الغير وتضعيفه وجهان بل قولان ومعرفة علم الاصول لانه متكفل لبيان اغلب ادلة الفقه وتكفي الملكة لما اشترط في
العربية ولا يكفي التقليد بالاصل ومعرفة علم المنطق احتياطا او لو لم لا انه متكفل لتمييز صحيح الدليل من سقيمه ومعرفة مواقع الاجماعات ولو بملكة لئلا يخالفها لكن هذا

مع سبقه بالقلة فمقتضى استصحاب القلة نجاسته الماء ومقتضى استصحاب الطهارة احد الطهارة وهم يعولون بنائهم هنا على تقديم الموضوعي ايضا فيحكمون بالنجاسة
تقديما للاستصحاب الموضوعي على استصحاب الحكم اعني الطهارة وثالثا ان المصنف يعلم ان نظرهم في التقديم في تلك المواضع على استصحاب الموضوع لا الحكم المعقب
معه ثم اعلم ان التعارض بين الموضوعي والحكمي قد يكون مسببا عن نفسهما وقد يقتضي حكمه وقد يكون مسببا عن الخارج فيكون لشك الحادث كما لو شك في
بقائه بيده ولهما توبه بعد القطع بارتفاع احدهما عقيب القطع بتحققهما وهذا الفرض قليل لكن لو وجد فبنا اهل العقول على العمل بالاصلين وطرح العلم
الاجمالي واما الاستصحابان الموضوعيان او وجوديان كانا ام عدميين ام مختلفين مع كون التعارض مسببا عن نفس الاستصحابين فالحكم فيهما ما مر من تقديم
المزيل على المزال وامثلته كثيرة كما لو شك في بقاء زيد مع ما تيقن بانه استصحاب حيوتيه معارض باستصحاب عدم انفعال الغير الملكية من الافعال الحالية اما الانتزاعية
العقلية والملكية فهي من لوازم وجود الخارجي بحيث لا اشكال في ان يكون مجرى للاستصحاب بخلاف الافعال الحالية فيجري فيهما الاستصحاب وتعارض استصحاب
حيوته وكما لو دار الامر بين الاشتراك والحقيقة والمجاز فاصل عدم تعدد الوضع المقتضي للمجاز معارض مع اصل عدم ملاحظة المناسبة المقتضي للاشتراك
فكما لو خرج زيد مسافرا الى مكان معين علمنا بوصوله الى المنزل الفلاني او البلد الفلاني الواقع بينه وبين ما نويه من المكان مشككنا في انه هل
خرج عن المكان الذي وصل اليه ام لا فاستصحاب ارادة المسافر الى ذلك المكان المقتضية للخروج عن هذا المنزل والنيل معارض مع استصحاب عدم الخروج
هذا اذا كان احدهما مزيلا للاخر واما اذا لم يكن كذلك فلا بد من التوقف هذا اذا كان التعارض بين الموضوعين مسببا عن نفسهما واما اذا تسبب عن امر
خارجي فيعمل بكل من الاصلين اذا كان العمل بهما لا تخصيص والا فالتوقف ايضا الا ان يوجد مرجح لاحد الاستصحابين وحيث لا كان المرجح نفسه كما الدليل الا
فهو المتبع من غير ملاحظة الاصل والا فالتوقف والكلام فيه قد مضى فظهر من جميع ما ذكرنا انه بل يقدم المزال في جميع الاحوال وان كان كل منهما مزيلا
فالتوقف من حيث القاعدة **المقام السادس** في انه هل يجب الفحص قبل العمل بالاستصحاب ام لا بل هو حجة حتى قبل الفحص وعلى فرض الوجوب

في وجوب الفحص في العمل بالاستصحاب

هل يكون وجوبه شرطيا بمعنى انه لو ترك الفحص لعوقب على العمل بالاستصحاب لا على ترك الفحص ام يكون وجوبه نفسيا والكلام هنا يقع في مواضع
الاول في الشبهة الحكمية فاعلم ان الاصل الاولي هو عدم جواز العمل بالاستصحاب قبل الفحص لانه عمل بما وراء العلم والاصل في كل امر غير علمي هو عدم
جواز العمل الا مع اليقين بالجواز وهو هنا يكون بعد الفحص عن الدليل الاجتهادي هذا من حيث الحكم التكليفي واما من حيث الحكم الوضعي فالاصل عدم حجية الاستصحاب قبل
الفحص ايضا لاصالة عدم الاستعمال لان كل من لم يجوز العمل قال بعدم الحجية ونحن اذا قلنا ان الاصل عدم الجواز ثبت عدم الحجية بالاجماع المركب اذا عرفت ان الاصل
انه لا يجوز العمل بالاصل يعني الاستصحاب في الاحكام الشرعية قبل الفحص للاصل المذكور وللاجماع القاطع لانك ان تمسكت بالاستصحاب قبل الفحص فاما ان تعمل
بسائر الادلة الفقاهتية كاصل البرائة والاباحة ايضا قبل الفحص فيلزم الخروج عن الدين **وان قلت** بلزوم الفحص في غير الاستصحاب من الادلة الفقاهتية
ونقول لو فسر الاستصحاب فهذا تحكم صرف والادلة ولو بتوسط القطعية لا نزاع المجوز العمل بالادلة الاجتهادية قبل الفحص فالفقاهتية بطريق اولى فعليها
قلت ان ادلة حجية الاستصحاب كالاخبار مطلقة بالنسبة الى قبل الفحص وبعده **قلنا** اولا انها واردة في مقام بيان حكم اخر وهو حجية الاستصحاب
شرائط العمل به فلا اطلاق لها يعتبر وثانيا سلمنا الاطلاق لكنه مقيد بما مر من الادلة الاجتهادية القطعية **الموضع الثاني** في الموضوعات المستنبطة

في لزوم الفحص في العمل بالاستصحاب في الموضوع المستنبط

والحق ان العمل بالاستصحاب فيها ايضا يحتاج الى الفحص للاصل الذي مر ولظهور الاتفاق وللادلة والادلة القطعية اذ العمل بقول اللغوي هو دليل اجتهادي في اللغة
يحتاج الى الفحص لانه دليل فقاهتي ولان العمل به قبل الفحص مستلزم للمخالفة القطعية لكثرة الموارد التي يحتاج فيها الى الاستصحاب بحيث يقطع بمخالفة
بعضها للواقع واما لو تم اطلاق الاخبار فلا ينفع اذ قد عرفت انها لا تدل على حجية استصحاب في اللغات فكيف على حجيته قبل الفحص **فان قلت**
ان العقلاء لا يتفحصون في العمل بالاستصحاب في اللغات **قلنا** نعم لكنهم ليسوا منفقين الى لزوم المخالفة القطعية لان الوارد عليهم ليس الا موردا او موردان
فيمنع اعتبار طريقة اهل العقول بعد ورود الدليل على خلافهم فان حجية طريقتهم تعليقية لا تنجيزية وقد عرفت لزوم الفحص فان الظن المعتبر للمستنبط
الاكثر قائم على لزوم الفحص ولو لم ندع القطع على لزوم الفحص للسبب الاول والادلة **الموضع الثالث** في الموضوعات الصرفة ولا ريب ان الاصل الاولي ايضا
ان لا نعمل بالاستصحاب فيها الا بعد الفحص لما مر ولا دليل يدل على خلافه لان اطلاق الاخبار فيه ما مر والاجماع المنقول الذي ادعاه بعض متاخري المتاخرين وان

بحقوق غير مذكور والاجماع

كان موجودا لكنه ليس بحجة وان قلنا بان المسئلة فرعية لان الظن منه غير حاصل وعلى فرض حصول الظن فالمسئلة اصولية لا نعمل فيها بالظن واما بناء
العقول فسلم لكن فيما كان الاستصحاب موافقا للاحتياط كاستصحاب النجاسة وكالحمل الاعقلاء بناء في غيره فلم يثبت بناؤهم فالاصل سليم عن المعارض فان
قلت يدل على عدم لزوم الفحص في الموضوعات الصرفة ذيل رواية زرارة حيث قال فعلت فهل علي ان شككت في انه اصابه شيء ان انظر فيه قال لا ولكنك
انما تريد ان تذهب الشك الذي وقع في نفسك **قلنا** انما يستفاد منها عدم لزوم الفحص في المورد الخاص لا مطلقا فلا يصح التمسك به على نفي لزوم الفحص كما لا يصح
لزوم مطلق الفحص لوجوب الفحص في بعض الموارد مضافا الى ان الرواية ظنية والمسئلة علمية اصولية الا ان يجعل مسئلة الاستصحاب فرعية فالظن في الجملة ان يجعل
الطريق في الاصولية حجة فلا تغفل وتامل **المقام السابع** اختلفوا في حجية الاستصحاب فيما لو ثبت حكم في الشريعة السابقة ولم يعلم النسخ

في استصحاب الشرائع السابقة

في شريعتنا فقيل بالحجية بناء على عدم وجود العلم الاجمالي بالنسخ في الاحكام المشتبهة الواقع نسخها او لا حكم نسخها فيجري الاستصحاب في المشتبهات

احوال

الشرط مستغنى عنه بعد ما سبق من الشرائط كما يستغنى عن اشتراط مزاولته على فهم آيات الاحكام وهي التي الآيات يمكن استخراج الاحكام منها مطابقة او تضمنا

او التزاما فتم ببترط ان يكون له انس بالاخبار كالارتباط الابواب بعضها ببعض وان يكون له قوة رد الفرع الى اصله وان يعلم المعاني والبيان والبديع لترجيح

الافصح او الفصيح عند التعارض وفيه نظر وان لا يكون له جربزة لا يقف فهمه على شيء ولا ملبّدا يميل الى كل ما هو وغافلا ولا معوج السليقة ولا كثير التوجيه

والتاويل فربما يحمل الاحتمال البعيد من الظواهر لانسه بذلك ويمكن ان يقال ان اكثر المذكورات ليس من الشروط الخارجة عن ملكة الاجتهاد بل هي مقومة

اخراج ما علم تفصيلا وما علم ابقائه وقيل بعد الجواز ان العلم الاجمالي بوجوب التفتيش بين تلك الشبهات حاصل فيسقط الاستصحاب لكون الشك في الحادث

والحق منع اجراء الاستصحاب مطلقا سواء لم يكن علم اجمالي بين المشتبهات او كان علم اجمالي في البين على الثاني سواء كان المعلوم بالاجمال منحصرا في جنب المشتبهات

ام لا وعن ذا اثبتنا عدم الجواز عند عدم العلم الاجمالي نعم ولنا ان الاصل الاولي عدم جواز العمل بالاستصحاب الا بدليل وهو مفقود هنا اما الاجماع فلا

لا نعرف الا الى ابقاء الاحكام الواصلة الينا من جانبهم لامطلق الاحكام وتابنا العقلاء فغير موجود بتاتا الآن اذ لو علموا بحرمة الخمر في شرع عيسى ثم احتملوا

ان النبي حرمه ايضا لم لا يعملوا باصل البرائة ويتقوا الحرمة **فان قلت** ان ثبت ما تقدم لو سلم على عدم الابقاء فانما يسلم بالنسبة الى شخص المجتهد بنوا بالدين

السابق كالموجودين في زماننا اما من تدين بالدين السابق في زمان وتعلق عليه احكامه كالموجودين اول بعثة النبي فلا شك في كون بنائهم على ابقاء

الاستصحاب قطعا واذا ثبت حجية الاستصحاب لهم ثبت لنا ايضا بالاجماع المركب **قلنا** سلمنا ذلك لكن نمنع الاجماع المركب سلمنا الاجماع ايضا لكنه معلوم

عليكم لانا نثبت عدم الحجية لاصالة لعمل من هو موجود في هذا الزمان بتاتا العقلاء ويتم البناء في الاجماع المركب عكس ما تقول ثم بعد تعارضهما وتساقطهما

يرجع الى الاصل الاولي **فان قلت** ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماعكم اصل البرائة فاجماعنا المركب اقوى فيقدم قولنا ان كان

بالمعارضة في اصل اعتبار الاستصحاب فلا شك في ان الضميمة كلا الاجماعين هو بناء العقلاء فلا ترجيح غير موجود وانكان المراد بالمعارضة المعارضة

في المسألة الفرعية كما ان الصبر للغير المتقدم اليهما الاشارة فالاجماع المركب مسلم ولكن عدم جواز فرعه ثم بعد كون الضميمتين من الاصول المتعارضة

فان قلت يلزم المخالفة القطعية وهي محرمة **قلنا** يلزم الموافقة القطعية ايضا فتعارضا وبقي اصالة جواز الحرق سليمة عن المعارض فخصنا بطرحها

الفصل الثامن في الاجتهاد والتقليد وفيه مقصد **المقصد الاول** في الاجتهاد الاجتهاد مصدر الافتعال ماخوذ من الجهد بالضم وهو

الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح وهو المشقة والتعب اللفظين منقول كلاعن الفراء وعلى ذلك يكون معنى اجتهد في الشيء لغة هو انه بذل وفعله

بقدر طاقته ووسعه او ارتكب المشقة ومعنى الاجتهاد فيه الاتيان بقدر الطاقة والوسع او ارتكاب المشقة فهو لغة بمنزلة المشترك اللفظي القابل

للمعنيين وان لم يطلق عليه المشترك اصطلاحا لاختلاف المبدئ في المعنيين فلا اشتراك الا في الهيئة فقط واما في المادة فلانها مختلفة بالنظر الى المعنيين كلفظ

العنا **فان قلنا** ان المبدء هو الجهد بالضم يكون المعنى الاصطلاحي الذي عرفوه به وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي فيما خاصا

من المعنى اللغوي فيكون منقولا عن الاعم الى الاخص وانكان المبدء هو الجهد بالفتح يكون المنقول اليه اي المعنى الاصطلاحي معنى خارجا عن المعنى اللغوي

ومناسبا له ومجازا بالنسبة فيكون اللفظ منقولا الى المعنى المجازي بطريق النقل عن اللازم الى الملزوم فان بذل الوسع والطاقة في الاحكام ملزوم

للمشقة لكن مثل الغالب في المنقولات هو النقل من العام الى الخاص فالتحقيق ان الاجتهاد المصطلح ماخوذ منقول من الاجتهاد بمعنى بذل الوسع والطاقة واذا

ظهرت المنقول والمنقول اليه والمناسبة بينهما على نحو جعل المصطلح هو الامر الحالي ظهر لك ان تحمل الاجتهاد في الاصطلاح الملكة كما عرفه

بها بعضهم ثم اعلم انه يرد على تعريف الملكة اشكالات **الاول** ان المراد من الاجتهاد اصطلاحا هو الملكة ماذا فان ملكة الفقه قد تكون في كل

ابواب الفقه وقد تكون في بعضها كالعبادات دون المعاملات والقدر المشترك بين الملكة العامة والخاصة هو ملكة القدرة على استنباط الحكم الشرعي

في الجملة لا بشرط فهل المراد هو الملكة العامة حتى ينحصر الاجتهاد في المجتهد المطلق فيكون مجازا في التجزي مثلا او المراد القدر المشترك فيكون اطلاق المجتهد

على المتجزي ايضا حقيقة **وان قلنا** بعدم وجوده في الخارج او بوجوده وعدم جواز العمل عليه فانه على فرض وجوده يكون اطلاق المجتهد عليه حقيقة

وانكان على القول بعدم وجود المتجزي الفرد منحصرا في المطلق فان ذلك لا يمنع كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك وان منع بعض افراده كلفظ

واجب الوجود ولكن لو جعلنا اطلاق اللفظ عليه حقيقة او المراد انه حقيقة في الملكة بشرط الوجود فالملكة العامة الموجودة يطلق عليها الاجتهاد وكذا

الملكة الخاصة ان وجدت يطلق عليها الاجتهاد فلا يصح في التجزي يكون صغرويا او يرجع الى النزاع في وجود المتجزي فعند وجوده نقطع بانه

وجد ما يصدق عليه الاجتهاد اصطلاحا حقيقة **وان قلنا** بعدم جواز العمل بعد وجوده فيشمل الفاسد لا المعدوم او المراد انه الملكة الموجودة

فيكون اطلاق المجتهد على المتجزي حقيقة ان قلنا بوجوده وبجواز العمل به فكلام مبهم هذا يحتمل وجوها اربعة ومقتضى القاعدة الفرق من ان لفظ كان

اللفظ مستعملا في معنيين بينهما جامع استعمل فيه اللفظ لا يحكم بعدمه وكان استعماله في احد الفردين غالبا يكون اللفظ حقيقة في القدر الغالب استعماله

فيكون لفظ الاجتهاد الذي هو من هذا القبيل حقيقة في المجتهد المطلق الذي له ملكة عامة لانه غلب استعماله في ذلك الان المتبادر من الاجتهاد

سيما من لفظ هو المطلق ولو لم ندع صحة سلب الاجتهاد عن المتجزي فلا اقل من الشك فيه ولم يثبت صحة السلب ولما يكون الشك في ذلك ايضا مانع

والاصل فيه ان يكون موضوعا فيكون في غير المطلق مجازا لكن ذلك كله لانهم قسموا الاجتهاد الى المطلق والمتجزي فلنا ان التقسيم كون اللفظ حقيقة

في القسم وبانهم قالوا في بحث شرائط الاجتهاد ان الاجتهاد المطلق شرائط فلو كان حقيقة في المطلق فقط لا حاجة الى هذا القيد فذلك من ذلك الاشتراك المعنوي

وبانهم قالوا في بحث التجزي ان الاجتهاد امر واحد والمراد من الاجتهاد في هذا الكلام ليس الا الاجتهاد المطلق لا لامعنى لتوهم حمل بحث التجزي

في الاجتهاد المطلق فتوهم منه ظاهر القدر المشترك وفيه هذا الاستعمال الحقيقة الا ان نجا من ذلك ان جانب هذا الاشتراك التقسيم كون اللفظ حقيقة في القدر

ومباحث الاجتهاد والتقليد

في تعريف الملكة ... ان الاجتهاد

لها ثم بعض ما ذكر ليس شرطاً للتحقق التجزي وبعضه شرط له وللاجتهاد مطلقاً كان حسن كمعرفة بعض مسائل الهيئة والطب والهندسة والحساب **أصل** في
عدم تقليد غير الجاهل بالعبادة مطلقاً او مع عدم المطابقة او مع التقصير فوائد ومحل النزاع الصحة والفساد فاعلم انه مقصر لا اثم وعدمه في كونه زاعماً من الجهل
ما الوجه اذا اختصاصها بما عدا وجها ثم لا ريب في وجوب تعلم المسائل التي تعم بها البلوى كما او سنة ومقتضى محل الشغل كونه شرطاً لصحة العبادة وعدمه كفاية

هو الغلبة ومنشأ القاعدة التي ذكرناها اولاً انه هو الغلبة فتعاد من القاعدتين التي منشأهما الغلبة ويبقى التبادر الذي ادعيناه سليماً عن المعارض
وعن الثاني بان منشأ القول بظهور كلامهم في ان لفظ الاجتهاد انما هو موضوع للمعنى المشترك لا للاجتهاد المطلق انما هو ان الاسبق حجة من التأكيد وخصيصة
التأسيس من التأكيد على الاطلاق ممنوع ولعل المراد من التأكيد هنا التأكيد المصطلح عند النحاة حتى يقال انه بالنسبة الى غيره في غاية القلة فالظاهر
يكون على خلافه بل المراد مطلق ما لا يحتاج اليه الا احتياجاً تاماً وهو كثير في العبارات وعن الثالث بان اللازم منه ان الاجتهاد في كلامهم
ذكر مستعمل في المعنى المشترك ومنشأ ظهور ذلك الاستعمال في كون اللفظ حقيقة في المعنى المشترك هو ان الاصل في الاستعمال الحقيقة فانه لو كان حقيقة
في خصوص المطلق لزم النقض في ذلك الكلام والاصل خلاف النقض وخلاف المجاز واذا كان منشأ الظهور هو ذلك قلنا ان اصالة الحقيقة يعمل بها اذا كان
الشك في المراد فيما نحن فيه الشك في الموضوع له فهذا ولكن يمكن انتصار القول بالمعنى المشترك بان المتبادر من لفظ الاجتهاد لو خلي وطبعه مع قطع
النظر عن غلبة الاستعمال في المطلق هو مطلق الملكة نادراً كانت امرأة ونادراً الاجتهاد المطلق الى الذهن ولا انما هو لغلبة الاستعمال فيه فلو كان
الانسياق بعد التخلية لتبادر المعنى المشترك وهكذا التبادر بمجرد السماع لا يفيد بكون اللفظ حقيقة فيه الا ترى في التبادر الاطلاق فيه من اكثر
المطلقات الموضوعة للمعنى المشترك قطعاً ان المتبادر اولاً هو الفرد الغالب من المطلق لا مطلق لما فيه لكن بعد التخلية يصير المتبادر المعنى المشترك
منشأ الى ان اللفظ المذكور لو كان حقيقة في الاجتهاد المطلق لكان فيشكل قولهم هل يجوز التجزي في الاجتهاد انما قالوا المراد فيه هو المعنى المشترك مع انه
لا ينافي على انه بعد التخلية لا يصح سلب لفظ الاجتهاد الثاني ان المراد من الحكم في قولهم الاجتهاد ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم اذا وهو الاجتهاد
حقيقة اصطلاحاً في مطلق الملكة الحاصلة من الممارسة في العلم اي علم كان فالواجد للملكة النحو مجتهد اصطلاحاً او الاجتهاد حقيقة اصطلاحاً
في الملكة الخاصة الشرعية الفرعية او هو مشترك لفظاً بين كلي الملكة وهذا الفرد الخاص منها بمعنى ان الاصوليين نقلوا الاجتهاد عن اللغة اصطلاحهم
الى هذا الفرد الخاص العلمي انقلوا عنها الى مطلق الملكة فصار منقولاً مرتين مرة الى الكلي واخرى الى الفرد وهو منقول عن معناه اللغوي الى الملكة
الخاصة الحاصلة في الحكم الشرعي اعتقادياً كان او عملياً فيشمل ملكة علم الاصوليين او هو مشترك لفظاً بين الكلي هذا الفرد الخاص منه او هو منقول
الى الملكة الشرعية العلمية فيشمل ملكة علم الاصول والفرعية الا الاعتقاديات من الشرعيات او هو مشترك لفظاً بين الكلي وهذا الفرد الخاص منه وجوه مقتضى التبادر
كونه حقيقة في الملكة الخاصة اي الشرعية الفرعية بل يصح سلب الاجتهاد عن ملكة الطب فلا يقال للطبيب الحاذق انه مجتهد ولعله نسبة الاجتهاد نعم
يقال انه مجتهد في الطب وهذا التقييد خارج عن محل الفرض اذ الكلام في المطلق الخالي عن القرينة بل لقاعدة المنقولة ايضاً هنا بل يمكن دعوى
على صحة السلب عن حصول الملكة الشرعية الفرعية ويشكل بنحو ما مر من صحة تقسيم الاجتهاد الى تلك الملكة الخاصة والى الاعم منها بل التقسيم موجود
وبانه لو كان حقيقة في الملكة الخاصة لزم التأكيد في قولهم يجب الاجتهاد في الفقه وحصل التقصير في قولهم يجب الاجتهاد في اصول العقائد بانه عند
التخلية لا يصح سلب الاجتهاد عن مطلق الملكة واي علم حصلت فالحق ان يقال ان لفظ الاجتهاد في اصطلاح الاصوليين حقيقة في الملكة الخاصة وهذا
الاجتهاد لا يصح سلبه عن الملكة المطلقة فصحة السلب بهذا الاعتبار شاهد على ذلك في اصطلاح مطلق اهل العلم حقيقة بنقل اللغوي في الملكة المطلقة ولهذا
ملاحظة عدم صحة السلب له مع قطع النظر عن اصطلاح اهل الاصول فلا تنافي وجود صحة السلب وعدمه في المقام الثالث ان الملكة الحاصلة لاستنباط
الحكم الشرعي قد يكون ملكة علمية وقد يكون ملكة ظنية فهل الملكة المنقول اليها الاجتهاد هي الظنية فقط ام يشمل العلمية النظرية واما الضرورية
التي لا يحتاج الى بذل الطاقة فهي خارجة قطعاً الظاهر ان المنقول اليه هو مطلق الملكة ظنية ام علمية لعدم صحة سلب الاجتهاد عمن له ملكة علمية حاصلة
في بعض المسائل الشرعية وليس له ملكة ظنية اصلاً **الرابع** هل المراد من الملكة ملكة تحصيل الحكم الظاهري ام الواقعي ام الاعم فان كان المراد
الظاهري اشكل الامر بعدم الفرق بين الاجتهاد والفقه اذ بناؤهم على جعل الفقه عبارة عن العلم بالحكم الظاهري او ملكة الحكم الظاهري وان كان
المراد الاعم اشكل الحكم في الفرد الظاهري منه لما قلنا من بنائهم على ذلك في الفقه فهو مساو للاجتهاد وان كان المراد الواقعي اشكل بعدم صدق الاجتهاد
والمجتهد حقيقة على من له ملكة استنباط بعض الاحكام الظاهرية فقط كمن له ملكة استنباط مسألة اصل البراءة مثلاً او اصل الاباحة بحيث كان له ملكة في تطبيق
القواعد على مظانها الا ان يقال ملاحظة التوقف الاخير والتزام عدم صدق الاجتهاد على ما ذكر بل يصح سلبه اصطلاحاً عن مثل ذلك الشخص مضافاً الى انه
لا ينفك ملكة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية غالباً بل عادة عن ملكة الظن بالحكم الواقعي **الخامس** هل المراد بالملكة مطلق الملكة لتحصيل الظن
بالحكم الواقعي حتى مثل من له ملكة فهم عبارات القوم فيستفرغ وسعه فيها فيحصل الظن من فتواه فيكون له تمام شيء في الظن بحيث يستنبط الحكم او الواقع
ظناً بنظره واجتهاده ويقوم المراد من له الملكة بالقسم الاخير الظاهر الاخير لصحة سلب الاجتهاد عن ملكة مثل ذلك الشخص الاول فحصل انه ان كان
الاجتهاد عند الاصوليين ملكة يقتدر بها على تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي بحيث لا نظر الى الاشكال في شيء وهو ان للاجتهاد
تعريفاً ملكياً وتعريفاً حالياً وملكة كل شيء بحسبه فان ملكة البناء الحاصلة للبناء مأخوذة من حالها التي هو البناء والحال المعروف في الحال في
الاجتهاد استفراغ الوسع كما يجيء وهو فعل المكلف فحال المعرف في الملكي بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم ومقتضى قاعدة اخذه ملكة شيء

في تحقيق المراد من المطلق

في بيان معنى الملكة وانها في الاجتهاد

في بيان المراد من الملكة

للواقعة الا منافية الا ان يكون في المقام الملاقي ينفيه كما سنفيه ثبا العقلا وقاعدة طبقية الاحكام للصفا الكامنة من دون مدخلية العلم والجهل
الموبدة بظاهر حديث عماد بهم لو علم بعد المطابقة او شك فيها والوقت باق وجب الاعادة فاصل او مقصر الاستحقا فيفا الامر وبناء العقلاء وعدم مدخلية
العلم والجهل في الاحكام كما مر ولظاهر حديث عماد وتمام بعد علي استخراج حكم وجوب القضاء وعدم الاثم وعلمه وحكم لو علم الجزئية وجهل الركنية وما اوما خلف

من حال ذلك الشيء ان يكون الاجتهاد الملكي عبارة عن ملكة استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد او الظن لا ملكة الاستنباط فان الاول لا يستلزم الثاني
او يكون الحالي عبارة عن مستنبط الحكم الشرعي فتم واما تعريفه الحالي فقيل بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وفيه او لا ان قيد
الفقيه غير محتاج اليه لانه يغني عنه قيد استفراغ الوسع او مطلق من استفرغ الوسع ثم يكن عمارسا في الفن لا يقال انه استفرغ وسعه في تحصيل الحكم
الشرعي بل الظاهر من استفراغ الوسع منه انما هو بعد انما رسه في الفن وثانيا انه مستلزم للدور اذ على مقتضى ذلك التعريف لا بد ان يكون الشخص فقيها اولا
ثم يجتهد ويحصل له نسبة الاجتهاد مع ان الفقاهة لا يكون الا بعد الاجتهاد وثالثا انه لا يلزم في الاجتهاد تحصيل الظن ليخرج العلم النظر به كما تر
لعدم صحة السلب ورابعا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد من حصول الظن بعد الاستفراغ دون حصول الظن مدخلية في معنى الاجتهاد ليس كذلك اذ
الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الظن حصل ام لم يحصل وعند عدم الحصول يرجع الى الاصول لفقاهته نكن يصدق على استفراغه هذا انه اجتهاد
فتم وهذا لا ينافي ما قلنا سابقا من ان المراد من الملكة هو ملكة تحصيل الظن بالحكم وخامسا ان الظاهر من هذا التعريف انه لا بد في مفهوم الاجتهاد
من كون الشخص عند استفراغ الوسع قاصدا لتحصيل الظن وليس كذلك اذ لو لم نقل انه لا بد له من قصد تحصيل العلم اولا فلا اقل من القول بكونه قاصدا لتحصيل
الاعتقاد وسادسا ان يقول قيد الفقيه محتاج اليه اذ المراد من استفراغ الوسع مطلق بذل الطاقة وعمال النظر في المسئلة الشرعية لتحصيل الظن
وكون الشخص عارفا بالمقدمات لا دخل له في مفهوم الاجتهاد فلو لم يذكر قيد الفقيه خرج لدخل استفراغ وسع العامي وفيه نظر ويمكن الجواب عن الدور بان
المراد من الفقيه من له ملكة الفقه ومن له استعداد وقابلية قريبة للعلم بالاحكام لا الفقيه الفعلي فيندفع الدور فتم ربما تفعل بخو صحيح هو ان الاجتهاد
استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الاعتقاد بالحكم الشرعي الفرعي الواقعي فظهر مما ذكر ان الاجتهاد اصطلاحا لفظ مشترك بين الملكي والحالي بقي شيء وهو ان
الفقيه ان اخذ في التعريف الحالي فان المراد به ملكة الفقه وحاله اي العلم بالحكم الظاهري فان كان الثاني لزم الدور وان كان الاول لزم عدم الانعكاس
لخروج من له ملكة الاجتهاد في بعض المسائل الفرعية على القول بالوقوع وعدم الحجية من التعريف انه ليس لهذا الشخص ملكة الفقه على هذا القول لان ملكة الفقه
انما هي ملكة العلم بالحكم الظاهري وذلك لا يوجد للشخص على هذا القول اذ كان له ملكة يستنبط كل المسائل الفرعية انه ملكة العلم بالحكم الظاهري اعتمادا
مرتبة الحجية وعلى مذهب هذا القائل لا يكون حجة الا اذا كان له ملكة الاجتهاد في الكل والمفروض ان له ملكة الاجتهاد في البعض فخرج عن التعريف والحال
انا قلنا ان الاجتهاد موضوع لمطلق الملكة ولا بد من التطابق بين الملكي والحالي وان لم يوخذ فيه قيد الفقيه لزم عدم الاطراد لدخول العامي
المستنبط بالمستفرغ وسعه والجواب عنه ان المراد بالفقيه في التعريف من له ملكة الاستنباط وله ممارسة في الفن وان لم يكن له ملكة الفقه فيطرد وينعكس
ثم علم ان الفقه لغة الفهم وقيل الفهم جودة الذهن وقيل هو العلم وقيل مشترك وفي الاصطلاح مشترك بين المعنى الحالي والملكي كالاجتهاد اما
الحالي فهو التعريف المشهور اي العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية وفي هذا التعريف كلام من جهة الحكم وهو انه ان اريد الاحكام
فما لكل او البعض وقد مرت تلك مع جوابه اولا والثاني كلام من جهة العلم المنقول اليه لفظ الفقه فقيل المراد من العلم بالحكم في التعريف هو الظن
بالحكم الواقعي وقيل انه الاعتقاد بالحكم الواقعي وقيل انه القطع بالحكم اعم من الواقعي والظاهري وقيل انه القطع بالحكم الظاهري وما عند الاخير
لان الفقه الحالي لو كان عبارة عن الظن او الاعتقاد بالحكم الواقعي فلا يكون بين ملكة الاجتهاد وملكة الفقه فرق اصلا لان الاجتهاد في الاول لا يكون الا
بين القسم الثاني من ملكة الاجتهاد مع ملكة الفقه لما قلنا من ان ملكة الاجتهاد الاعتقاد بالحكم الواقعي اعم من العلم والظن وكذا في الثالث لا يكون
بين قسم من ملكة الاجتهاد اي الحاصل منها مع قسم واحد من ملكة الفقه اي الواقعي منها وابعد من على الاولين ان الفقه لغة بمعنى الفهم وهو مسلوب
على قول فعلى الاحتمال الرابع يكون لفظ الفقه منقولا من المطلق الى المقيد واما على الاولين فيكون منقولا من المعنى اللغوي الى الجاز المرسل والثاني
المنقول الاول مع انه يرد على الاولين ان العلم المأخوذ في التعريف ظاهر في القطع وهو حقيقة فيه والحمل على خلاف الاصل فان قلت نحن ان حملنا
على الجاز لكنكم حملتم الحكم على الظاهري وهو خلاف الظاهر ايضا فما ارتكبناه نقيد عدنا ارتكبتموه مجازا فرق واذا عرفت معنى الحالي للفقه فمن هو طلب
استخراج معنى الملكي فهو على ما اخترنا ملكة يحصل العلم بالحكم الظاهري وقد ظهر مما ذكر معنى الفقيه واما المعنى الحالي فيستعمل بانه هو كذا
عن رأيه واجتهاده والملكي من له هذا المنصب فتحقيق هذا المنصب بالملكة لا يخلو من تعديل مومرية الجتهد واما الفاصل الفرق بين
الخصوصي والعموم بين الخصمين على الوجه المصمم والملكي منه من له ذلك المنصب فاما الحالي فيعمل المنه المذكورة مولد الشيء المحاكمة بموجب ذلك على الوجه المرجع
المصمم والملكي منه من له ذلك المنصب فقد عرفت النسبة والملكة انه لا يتحقق النسبة لانه اعم فقيل الفرق بينهما انما هو المقدم من نقول بدا
والمعروف ثم في شرائط الاجتهاد ضابطة في جواز تجزي الاجتهاد وعدمه ولا بد اولا من ذكر امرين الاول انه قد يتحقق لشخص ملكة فيتمكن بها من تحصيل بعض
بعض الاحكام الفرعية عن مداركها فهل يجب عليه الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي وعدمه او يجب عليه التقليد في هذه المسئلة الاصولية ام هو مخير
كان لعدم الحرج في المسئلة فهو مخير لاخذ به بلا اشتغال ويكون الاجتهاد في تلك المسئلة الاصولية لنفسه للمنقطعات وكان الشك في جواز التقليد او
بالتكرر فغير ما بين الصورتين مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وان لم يكن له متيقن فالحكم التخيير ان لم يتم مع لاصالة الكن القدر

في تعريف الاجتهاد

الحكم من المجتهد هلا باجتهاده او بلزوم الاحتياط وحكم المقصر بعينه والقاصر ما ثبت وثانيا لو كان شرط العبادة معاملة كسر العود وامّا المعاملات
فاضعوا بناء على ان المناط مطابقة الواقع وعدمها **اصل** في المصيب في العقليات واحد عند جمهور المسلمين والباقي مخطئ والعنبري على ان الكل مصيب
ويلزم لزوم اجتماع النقيضين ثم انه اثم مع التقصير لا القصور خلافا لمن كلف بما لا يطاق انما الكلام في تحقق القاصر وهنا ولا دليل على عدم امكانه

المنقح موجود ومو الاجتهاد والكلام انما هو في جواز التقليد فيها كما يظهر من بعضهم فلا بد له من الاخذ بالاجتهاد لاصالة الاشتغال وعلى فرض عدم وجود
التدليل المتيقن فالمرجح يتعين في جانب الاجتهاد لانه موجب للظن والتقليد معتمد للوهم الثالث الاختلاف الواقع بينهم في جواز التجزي وعدمه انما هو في
الفرعيات واما في المسائل الاصولية فدعوانا الوفاق على جواز التجزي وما يدل عليه جواز التجزي في الاصول ومعناه اعمال بعض القواعد الممهدة فيها
في الفروع بجواز التجزي في الاصول يستلزم جوازه في الفروع ونفي الجواز في الفروع يستلزم نفي جوازه في الاصول فكيف يكون الجواز في الاصول وفاقيا
وفي الفروع خلافيا **فان قلت** لعل المراد وقوع الوفاق على جوازه في الاصول خلافا لما التجزي الشرعي فيختلف فيه في الفروع ولذا يرد وقوع
الوفاق على جواز التجزي شرعا في الاصول حتى يتأتى الخلاف في التجزي الشرعي الفرعي **قلنا** ظاهر قولهم وقع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو الجواز
الشرعي فبين ظاهر كلامهم تناقض ايضا **فان قلت** لعل مرادهم من وقوع الوفاق على جواز التجزي في الاصول هو جوازه في بعض المسائل الاصولية
التي لا يستلزم التجزية فيها اجتهاد التجزية في الفروع كمسألة جواز تقليد الميت ووجوب تقليد الاعلم ونحوه مما يجده النفس فان ملكة تلك المسائل
ونحوها لا تستلزم ملكة الاجتهاد ولو تجزيا في الفقه فلا تناقض فلا يمتنع جواز التجزي في الاصول اتفاقا ووقوع الخلاف في التجزي في احكام الفروع
قلنا التجزي كما يكون في تلك المسائل كذا يكون في بعض المسائل التي يستلزم التجزي فيها التجزي في الفقه وظاهر كلام مدعي الوفاق اعم من القسمين
فالتناقض بحاله لكنه لا يرد على من لم يقل بامكان التجزي مستدلا بانه لو كان دعوى الوفاق في نحو تلك المسائل التي ذكرت لكان عليهم عنوان الخلاف في
المسائل الاصولية من حيث جواز التجزي وعدمه فيها ولم يعنونوا الا ان يقال انه لا يسفر من تتبع كتاب خلاف لفظا في كلامهم يحمل على تلك المسائل التي
ذكرناها حذرا من لزوم التناقض لكنه صرف عن غاية البعد منهم ولا افاد بعد ملاحظة ذلك التناقض من اجمال كلامهم في دعوى الوفاق بالنسبة الى جميع تلك
المسائل فلم يثبت الوفاق بالنسبة فيها ايضا ثم اعلم ان النزاع في هذا البحث انما هو في ان ملكة الاجتهاد هل تتجزى ام لا واما الحال منه متجزيا انما هو اذا
لم يوجد مجتهد مطلق دائما الكل متجز وملكة الاجتهاد اعم من الملكة العلمية والظنية على ما هو الظاهر منهم اذا عرفت ذلك فهنا مقامات ثلاثة **المقام**
الاول في امكان التجزي وعدمه فقيل بالامكان وقيل بعدمه والحق الاول لوجوه الاول الاصل في الاشياء الامكان مع ان غلب الكون مما يقبل التجزي ثانيا
فلا يعقل استكمال بالغاية التي الى البداهة والوجدان اذ نرى ان الشخص قد يكون له ملكة في العبادات لكثرة الممارسة فيها دون المعاملات كما ان الشخص
قد يكون له تمام البصر في جزء من علم الطب فله ملكة فيه دون سائر الاجزاء كالكحال والجراح ونحوهما الثالث انه لو لم يمكن التجزي في الاجتهاد لم يمكن مطلقا
ايضا لان الملكة وان كانت بسيطة لكن علم الفقه له ملكات كثيرة فملكة مسائل الطهارة تغاير ملكة مسائل الارث لاختلاف مداركهما من غير دليل باطل
ومكية فلكل جماعة من المسائل ملكة فملكة جميع الفقه مركبة من ملكات عديدة ولا يثبت الملكات دفعة بل تدريجا بحسب مدافعة فلا بد ان يصير الشخص اولا
متجزيا ثم مطلقا فلو لم يمكن التجزي لم يمكن الاطلاق **فان قلت** يحتمل ان يكون لما مارس فيه ذلك الشخص مسائل فيه دليل اجتهاد في المسألة
التي اجتهد فيها معارض في الابواب التي لم يمارس فيها فلم يطلع عليه الشخص فلا يكون مجتهدا ولو فرض لا يحصل له الملكة المحصلة للحكم الواقعي ولو
مسألة واحدة لوجود المانع وهو احتمال وجود المعارض فيما لم يطلع عليه **قلنا** اولا ان احتمال وجود المعارض موجود في المطلق ايضا اذ يحتمل ان يكون فيما
لم يتفحص معارض لما اجتهد فيه وثانيا انه لا يلزم ان يحصل العلم بفقد المعارض ولا يكون ماخوذا في مفهوم الاجتهاد بل الظن كاف ولا يضر احتماله
الموهوم فان الغالب ما يحتاج اليه من ملكة كل مسألة موظف في تصنيف وموبوب فيحصل الظن بانتفاء المعارض وثالثا ان الفرض من الكلام
المتتبع التام في اطلاع الاقوال والاخبار في كل ابواب الفقه بحيث يمكنه العلم بفقد المعارض مع عدم كونه مطلقا ورابعا ان ما ذكر انما يمنع
من جواز العمل بذلك الاجتهاد لا من امكان التجزي في الملكة ونحن لا نبحث في جواز العمل ولعل مراد المانع ايضا هو المنع من جهة ذلك لا الاجتهاد
لا من امكانه فان امكانه بديهي **المقام الثاني** في جواز عمل المتجزي باجتهاده وفيه مقامات **الاول** في انه اذا حصل العلم للمتجزي
بالمسألة الفرعية لدليل قطعي لزم عليه ما علم كالاجماع ونحوه العقلاء حيث يطرح العامل بقول الغير بلا دليل لحكم القوة العاقلة بذلك
فان طرح المعلوم واخذ مقطوع العدم مما يحكم العقل بقبحه ولادلة الاشتراك مع المشافهين في التكليف فان المشافه لو علم لم يسأل ولا يجب
في ان الشخص مكلف بتحصيل الاحكام الواقعية علما والعمل بالظن من باب الكل المبتني وكذا ذلك تكليف المشافه فبعد عثور الشخص بالواقع لا معنى
للتقليد كما في المشافه مضافا الى مفهوم الآية الشريفة فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان المفهوم الى العلم عدم لزوم السؤال ان علموا مضافا
الى ما ورد من ان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما وهو وان ورد في مقام جواز رفع الخصومة الى مثل ذلك الشخص ولم يدل بالمطابقة على
جواز عمله لنفسه لكن يفهم منه ذلك بالاولوية القطعية فان الاول مع الاخير الثاني في انه اذا حصل الظن للمتجزي فهل له العمل به ام لا بل له التقليد
ام من الاحتياط اما لكن اما حكمه التخيير المبني بمعنى انه يتخير ان شاء من الاجتهاد في المسألة او التقليد لزم ذلك عليه مما لا يخفى انه مخير في كل مسألة
من المسائل الفرعية بين الاجتهاد والتقليد بل نعلم انه في المسألة الاصولية ايضا لما الزم عليه من لزوم الاجتهاد في المسائل او التقليد وحكمه
التبعيض فيجب الاجتهاد اذ كان المتجزي مسبوقا بالاطلاق ويجب التقليد اذا كان المتجزي مسبوقا بالتقليد وفيما لم يكن المتجزي مسبوقا بشيء من الامرين

في وقوع التجزي ... جواز التجزي وعدمه

في امكان التجزي وعدمه

في جواز عمل المتجزي باجتهاده

كالوجه

الا ان يتمسك بمقبول الاجماع وبالاية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وبعموم ما دل على تعذيب الكفار وفي الكل كلام ومن هنا

يظهر قول الخاصة بعدم الاثم والعقليات التي يستقل بحكمها العقل من الفرعيات كقبح الظلم كالعبادات في الاصل والاثم وعدمهما ضرورتها الفروع عنهما

معاملة كذلك واختلفوا في غير الضروريات من الفرعيات

في لزوم التقليد

كما لو كان متجزيا في اول بلوغه بعد تجهيله ويخطا او بتجزيه والاحتمالات لكن الاحتياط المطلق منفي بالاجماع واما لزوم التقليد فقد يستدل عليه بان الاصل حرمة العمل بالظن لان عمله بظنه عمل بما وراء العلم خرج ظن المطلق بالوفاق وبقي الباقي تحت الاصل وفيه ان الاصل كما يقتضي حرمة العمل بالظن لكونه عملا بما وراء العلم كذا يقتضي حرمة التقليد لكونه عملا بما وراء العلم فمقتضى الاصل حرمة الامرين معا لكن لما كان بقاء التكليف ضروريا وباب العلم منسدا خرج عمل المطلق بظنه وتقليد العامي اياه عن تحت الاصل وبقي المتجزي متحيرا فانه يلزم عليه العمل اما بظنه او بالتقليد لبقاء التكليف ضرورة وسد باب العلم ولا فارق سيق في البين حتى يقال بلزوم اخذ المتجزي به فخروج عمل المطلق بظنه عن تحت الاصل انما يجدي اذا كان جواز التقليد للمتجزي اجماعيا مقطوعا وكان المسلم جواز عمله بظنه وليس كذلك فلا مدفع من الحكم بالتخيير فظهر مما ذكر وجه التقليد والتخيير لكن الحق لزوم التقليد لمنطوق الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والمتجزي ممن لا يعلم فعليه السؤال عن اهل الذكر اي اهل العلم كما ذكره المفسرون والمطلق من اهل الذكر والعلم لانه عالم بالاحكام الظاهرية ان قلنا بتعميم العلم من الظاهري والواقعي او لانه عالم بالاحكام الواقعية في بعض المسائل مثل ما قام عليه الاجماع ففي هذا البعض يلزم عليه تقليد المطلق وفيما عداها بالاجماع المركب **فان قلت** فمن اهل الذكر بعض النصوص بالائمة **قلنا** هو من الاخبار المسئلة اصولية لا يعتبر فيها الاخبار مضافا الى ان المتجزي في المسئلة الاولى كالمطلق فعدم التجزي ليس بحجة وجواز التقليد منه التقليد وليس كذلك عليه بل في المسئلة الفرعية كلزوم غسل الجمعة مثلا **فان قلت** لو كان المتجزي مسبوق بالاطلاق مثلا الاستصحاب بالعكس فيعارض الاستصحابان **قلنا** استصحاب التقليد اكثر موردا واغلب فيقدم **فان قلت** الاية الشريفة معارضة بالخبر الذي ذكرت سابقا **قلنا اولا** ان ما نحن فيه خارج عن مدلول ذلك الخبر لان مدلوله انه من عرف شيئا من الاحكام لا من ظن شيئا من الاحكام وكلامنا في ظن المتجزي لا في قطعه **وثانيا** ان النسبة بين الاية الشريفة والرواية عموم من وجه يجتمعان فيمن عرف بعضا من الاحكام وبعض كما نحن فيه فلا بد من الترجيح ويفترقان فيمن عرف كل الاحكام فان ذلك لا يشمله الاية وفيمن لا يعرف شيئا من الاحكام فان ذلك لا يشمله الرواية **فان قلت** في مادة الاجتماع الترجيح للرواية للشهرة في الفتوى **قلنا** المرجح للاية الشريفة موجود وهو وجود نص خبر فانظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما والجمع المضاف يفيد العموم ومفهومه ان من لا يعرف الجميع فلا ترضوا به حكما **وثالثا** ان المسئلة اصولية والخبر واحد وان كان مشهورا والشهرة لا يخرجه عن كونه واحدا واما استشهادنا بالخبر في المقام الاول فانما كان من باب التاييد **فان قلت** مقتضى انسداد باب العلم

في احكام التقليد

وبقاء التكليف وعدم جواز التكليف بما لا يطاق جواز عمله بظنه فهذه المقدمات الثلث تقول انه لا بد له اما من العمل بظنه او بوهمه الحاصل من تقليد غيره فان قلنا بالتقليد لزم ترجيح المرجوح او بجوازه بينه وبين العمل بالظن لزم التسوية بين الراجح والمرجوح فتعين عمله بظنه **قلنا** ان المقدمات الثلث مسلمة لكن نقول عليه تقليد المطلق ولا يلزم منه ترجيح المرجوح على الراجح ولم يدل العقل على خلافه وانما ترجيح المرجوح قد يتوهم بان العقل يحكم على المكلف الاخذ بالراجح عند المولى لا بالراجح عند المكلف وما اعتقدنا فقد يكون الموهوم عند المكلف راجحا عند المولى فيجب عليه الاخذ بالموهوم عنده لا الاخر لانه لو حصل من خبر صحيح مع حكم ومن القياس ظن بخلافه وجب الاخذ بالموهوم باعتقادنا فانه راجح عند الشارع وانكار هذا رجوعا عندنا فلنا في التكليف الاخذ بالراجح عند الشارع وانكار هو مما لا نظر له لنفسه ونحن قد ثبتنا بالاية الشريفة ان الراجح عند الشارع التقليد فهذا ذكرت بان الاية الكريمة بالاجمال لان الذكر قد يطلق على معان اخر ففي قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله المراد به الصلوة وفي قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر المراد به القرآن فاذا كان المستعمل فيه متعددا نقول الاية الشريفة مجملة لاحتمال ان يكون المراد من الذكر فيها القرآن فالمعنى اسئلوا اهل القرآن اي العلماء بمفادها او نحو ذلك فان اهل القرآن لا يختص علماء القرآن بل يعمهم من الاستخصوصية لاهل البيت فلعل المراد اهل البيت عليهم السلام واما تفسير المفسرين فمدفوع بالاخبار الكثيرة الواردة في ان المراد اهل البيت عليهم السلام فيبقى الاجمال بحاله **سلمنا** ان المراد اهل العلم لكن قد يكون للمسئلة طريق عند المتجزي كالاجماع فيعلم المسئلة فهو من اهل العلم فان ظاهر الاية الشريفة ان كنتم لا تعلمون اي ان لم تعلموا شيئا فاسئلوا من اهل العلم ما لا تعلمونه فيلزم من منطوق الاية الشريفة رجوع غير العالم الى العالم والمتجزي ممن يكون عالما ببعض الاحكام ويتم الامر في الباقي اي في المسائل الظنية للمتجزي بالاجماع المركب اذ كل من قال بلزوم التقليد في كل مسئلة افتى بعضها او ظنا كان حجة لنفسه عمله ابتهاجا بالاولوية القطعية او الاجماع المركب فما ادعيته من الاجماع المركب معارض بهذا الاجماع المركب وهذا ارجح لاعتضاده بالشهرة وما انطق لان المنضمن يحكونه نفي تبيان من الاخبار **فان قلت** اخبارنا المكتسبة منا بمفهوم النص الاخبار المتضمن لاشتراط معرفة كل الاحكام لانه مفهومه ان من لا يعرف كل الاحكام فلا يكون حاكما **قلنا** اولا ان لا اطلاق في النقل بمكن حمله على الا ان معرفة كل الاحكام لا يمكن لغير المعصوم لعدم تناهيها وانحلالها يوما فيوما فلا يتحقق شرط الرواية في غيرهم عليهم السلام فيلزم لغوا فلا بد ان يكون المراد من الاحكام غير الجميع والمراد من المعرفة ملكة العرفية مع بقاء الاحكام على الاستيعاب اي يعرف الاحكام بالاستعداد والاولى الا لاحتياج الى التجزي في الفروع يستلزم المجتهد ايضا مع بقاء العرفية على ظاهرها ودعوى عدم معرفته الكل لا يمكن خصوص الائمة من اهل السلف يكون المراد على الاخير من له ملكة الكل مع العلم الفعلي بما يقتضي خصوص ما الاول فحملنا على الاستيعاب في الاحكام والاستغراق يكون مهمة

فمن قائل بانه لا حكم عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فكل مجتهد مصيب لعله لان الحسن والقبح يختلفان بالاعتبار حتى العلم والجهل وانه تعالى جعل احكاما تطابقها اراء المجتهدين فيها وانفاقا او انه تعالى لما علم بان راى كل مجتهد يصير كذا جعل احكاما على طبقها

ومن قائل بان له تعالى حكما واحدا في كل واقعة وان المصيب واحد

ثانيهم عدم ان من لا يعرف شيئا من الاحكام فلا يتصف بحكما كما ان مفهوم علي الجواب الاول ان من لا يعرف الحكم فلا يتصف بحكما ويمكن رد الاستصحاب بانه فيما نحن منه غير جار اذ من كان مقلدا ثم صار متجزيا فاما ان يكون الدليل الدال على لزوم تقليده شاملا لحالتيه اي قبل التجزي وبعده فح لا يحتاج الى الاستصحاب الا ان شمول هذا الدليل لم يثبت لنا واما ان يكون دالا على لزوم التقليد قبل التجزي فلا يجري الاستصحاب ايضا لكون مورد الدليل حال قبل التجزي خاصة فيختلف الموضوع واما ان يكون الدليل الدال على لزوم التقليد في الجملة فنقول اما ان يكون ذلك الدليل المجمل الدال على الحكم دالا على الواقع بطريق الاستغراق او في خصوص حالة قبل التجزي لا ابتداء اما الاول فقد عرفت انه لم يثبت وعلى فرض ثبوته لا معنى للاستصحاب لعدم الشك واما الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب ايضا لان القدر الثابت من المستصحب هو لزوم التقليد لو صح في الافعال الواقعة قبل التجزي وبعده غير ثابت فلا استصحاب لتعدد الموضوع نعم يجري الاستصحاب لو علم اجمالا ثم شك في البقاء مع اتحاد الموضوع كما لو علمنا بنجاسة الماء المخصوص ثم شككنا في تطهيره فيصار الى الاستصحاب في الحكم الفرعي الذي ادى عنه غيرها لكون الشك فيه ساريا انه في الجمعة السابقة مثلا كان حكم المقلد في الواقع بلا علمنا في غسل الجمعة الوجوب مثلا وبعد التجزي نشك في كون حكمه الواقعي في الجمعة السابقة هو الوجوب ام لا كما انه شك بعد التجزي فان قلت الحكم الظاهري هو الوجوب قبل التجزي المقطوع به قبل التجزي حتى بعد حصول التجزي مشكوك فليس الشك ساريا قلنا نعم لكن استصحاب الحكم الظاهري وان كان جاريا بالاعتبار لكن منضما الى الواقعي لشكوك بالشك الساري فيه فان الشك ساريا بالنسبة الى الواقعي لم يمكن الاستصحاب معتبرا الا بالنسبة الى الحكم الواقعي الظاهري وان كان الشك بالنسبة الى الظاهري طاريا مضافا الى ان الاستصحاب معارض بمثله في جانب التجزي بناء على زعم من جرى الاستصحاب فان قلت استصحابنا اكثر موردا فيتقدم قلنا استصحابنا معتضد بالشهرة واذا عرفت بطلان دلالة الخصم فالحق ان يقال ان احتمال عدم كون المتجزي مكلفا بشيء اصلا منفي بالاجماع كما ان لزوم الاحتياط او التبعيض المتقدم بالخمسة الاثنة الثلثة باطلة بالاجماع فبقي احد الامور اما لزوم التقليد او الاجتهاد او التخيير بينهما وجز الثلثة اوسطها المانع من الدليل العقلي الحاكم بعد المقدمات الثلث ببطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينه وبين الراجح وما ذكرنا في رده من ان المكلف يلزم عليه الاخذ بالراجح عند وفي الواقع لا بالراجح نظرا مدفوع بان ثلك تميم اذ تم دليل لزوم التقليد والاخذ بالموهوم في النظر حتى يكشف عن كون ذلك الراجح الفاعل او لغيره عند الموهوم غير كاف بالبداهة من العقل فان طرح حكم العقل غير معقول والا لانسد باب الاستدلال بالادلة العقلية غالبا فان قلت يحتمل ان ظنه على وهم معتاد يكون ظن المطلق اقوى لقوة ملكته قلنا الاقوائية بالنظر الى العامي مسلمة واما بالنسبة الى المتجزي فلا مع ان الشهرة ايضا مما يرجح عمله بظنه فان قلت بناء العقلاء على انهم اذا علموا انهم كانوا مكلفين بامر مثلا بنى ثم شكوا في البوتي ان تكليفهم هو تكليف الامس او غيره ام التخيير لكان عملهم على التكليف السابق قلنا بناؤهم لا نفسهم ذلك لو عرض لهم حال التجزي بحصول الظن على خلاف حكم الامس بحكموا بحكم الامس مضافا الى ان هذا لا يتم في المطلق الذي صار متجزيا هذا ويمكن رد الجواب المتقدم عن الاستصحاب بان مذهب ان من قلد مجتهدا وجب عليه بقائه على تقليده بعد موت مجتهده للاستصحاب والجواب ان التوديد الذي ذكرنا في ابطال استصحاب تقليد المتجزي اتية هنا فهنا فان قلت يمكن فرض الشك في المسئلة الفرعية مع عدم تعدد الموضوع بان تعلق بذمة المقلد مثلا وجوب غسل الجمعة في يوم الجمعة بتقليد مجتهد حي واخر المقلد الغسل يوم الجمعة الى قريب الظهر فصار مجتهدا قبل الظهر في زمانه فيستصحب وجوب الغسل عليه الثابت في هذا اليوم قبل موت مجتهده قطعا قلنا يمكن فرض مثل ذلك في التجزي ايضا فيما اذا كان مقلدا في وجوب غسل الجمعة واخره الى قريب الظهر فصار متجزيا قبل الظهر فيستصحب جواز تقليده في غسل الجمعة الثابت وجوبه قبل صيرورته متجزيا قطعا فيستصحب صحة تقليده كما عليه بناء العقلاء ايضا فيحتج بالاستصحاب لزوم التقليد وصحته في حق المتجزي وان لم يجر في الحكم الفرعي لكون شكه ساريا فيصير الجواب عن الاستصحاب بمعارضته باستصحاب وجوب الاجتهاد وصحته في المطلق الذي صار متجزيا فالحق ما ذكرنا في المقال الثاني لزوم عمل المتجزي بظنه بدلالة الدليل العقلي عن المعارض **المقال الثالث** في انه هل يحصل للمتجزي بعد الاجتهاد والتامل والفحص ظن بالحكم في المسئلة فهو يعمل بالاصول الفقاهتية التعبدية ام لا وان كان للمطلق في تلك المسئلة ظن بالواقع ويجب عليه تقليد المطلق وفيه وجوه **الاول** ان كلما قال يجوز لعمل المتجزي بظنه يقول بعمله بتلك الاصول **الثاني** الاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وفي الباقي بالاجماع المركب فان قلت الاستصحاب معارض في المتيقن بالتقليد موجود مع انه اكثر موردا قلنا هذا الذي ذكرنا يرجح بالشهرة **الثالث** الدليل العقلي لانه بعد ما ظن بعدم وجود دليل اجتهادي على الحكم الواقعي وبطلان ما تمسك به المطلق لاختلاف رايه مع المطلق في المسئلة الاصولية مثلا الموجب لاختلافه معه في المسئلة الفرعية اما ان يكون تكليفه تحصيل العلم فهو تكليف بما لا يطاق والاحتياط فهو منفي بالاجماع او الاجتهاد فهو المطلوب لانه راجح بالنسبة الى التقليد من وجهين احدهما ان ظاهر العلماء يجوزون عامة بعد الاجتهاد وبالعمل بالاصول الفقاهتية ان لم ندع القطع بوجود الاجماع المركب فلا اقل من الظهور نعم مقتضاه الثاني ان المفروض ان المتجزي متوقف في المسئلة من حيث الحكم الواقعي ولا ظن له به لكنه من جهة اخرى ظان بعدم تمامية دليل المطلق فراى المطلق عنده موهوم والعمل بالاصل عنده راجح فيكون التقليد من هاتين الجهتين مرجوحا والعقل يحكم بقبح ترجيح المرجوح على الراجح او التسوية بينهما فيبطل التقليد والتخيير ايضا ويتعين لزوم عمله برايه مضافا الى عدم الاجماع المركب القطعي **المقال الرابع** في

في جواز عمل المتجزي بالاصول الفقاهتية بعد الفحص عن حالها في المسائل

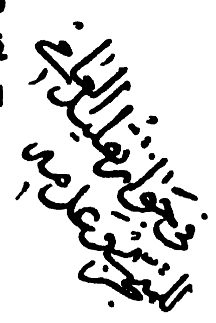
والمخطئ معذور وهذا مذهب اصحابنا الا البيع في العبد فجعل المخطئ فاسقا ولعله محمول على صورة التقصير في الاجتهاد او العمل مثل القياس ونحوه ان المجتهد في التصويب يخالف ايضا ام اخطأ ثم النزاع ليس في تعدد مدلولات خطابات الشارع ووحدتها لاتفاقهم على تعددها بتعدد الآراء واصابة كل في ذلك بل النزاع في تعدد الحكم الاصلي المقصود بالذات في الواقع

اذا كان للمتجزي قوة الاجتهاد في بعض الاحكام فاجتهد وتجزى الى العمل بالاصول الفقاهية لكن ليس نظر في بعض الاحكام الاخر اصلا فهل له العمل بما استنبطه من الاحكام الفقاهية ام لا فنقول هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون للشخص قوة الاجتهاد وتحصيل الظن بالحكم الواقعي لكن انقدح نصا الادلة والرجوع الى الادلة الفقاهية واستخرج الاحكام الظاهرية من دون ظن بالواقع وثانيهما ان يكون له رتبة الاجتهاد في الاحكام الظاهرية لا غير لممارسته في الاصول الفقاهية وليس له رتبة تحصيل الظن بالواقع اما الاول فالحق فيه لزوم عمله باجتهاده والاصول الفقاهية لما ذكر في المقام الثالث من الادلة واما الثاني فالحق فيه لزوم التقليد لما مر في تعريف الاجتهاد من الظاهر منهم ان هذا الاستخراج لا يطلق عليه الاجتهاد حقيقة اصطلاحا ولا يقال عليه المجتهد **وان قلنا** بان نعكاس تلك القوة عن قوة تحصيل الظن بالواقع بعيد فان لم يكن مجتهدا فلا معنى لعمله بما اجزاه دليلا على غير المجتهد لا بعمل بما انه وان عليه التقليد فاذا ثبت الصغرى ومع عدم كونه مجتهدا بما مر في التعريف ثبت الكبرى ومع عدم جواز عمله برأيه لا اتفاقا لكن لما كان احدى المقدمتين وهي الصغرى ظنية كانت النتيجة تابعة لاخس المقدمتين فاذا اردنا اثبات المطلوب **قلنا** ان ذلك الشخص اما مكلف بتحصيل العلم او بالاحتياط او بالتقليد او بالاجتهاد او بالتخيير اما الاول فباطل واما الاجتهاد فمرجوح بالنسبة الى التقليد لظهور آراء العلماء في لزوم التقليد على نسبة التخيير بين الاجتهاد وتعين التقليد مع ان استصحاب التقليد ايضا ايضا ولا يصلح معارضته بالاستصحاب المقابل لان استصحاب التقليد حق فهذا الشخص بظاهر العلماء فانه ليس مجتهدا متجزيا حتى يدعى الشهرة على العكس لما قلنا من عدم صدق المجتهد عليه مع انه اكثر مورد **المقام الخامس** في انه لو كان للمتجزي قوة الاجتهاد بتحصيل الظن بالحكم الواقعي بتحصيل نظريا لكنه لم يجتهد كذلك بل حصل الظن بالحكم الواقعي من المآخذ التي هي السهلة كما لو كان ممارسا لكتب الفقه فتتبع وحصل له من الشهرة او نقل اجماع من المتقين الظن بالحكم الواقعي من دون ان يراجع مآخذ الحكم ويجتهد فيه فهل له العمل بظنه ذلك ام لا وجهان اقواهما عمله بما عمله المجتهد فيه لان ذلك الشخص مجتهد ولا قائل بالفصل بين اسباب الظن الا ما خرج بعد القول بحجية كل ظن المجتهد لسد باب العلم فمقول هذا الشخص يجب عليه عمله بظنه لانسداد باب العلم والاستصحاب المتقدم في المقام الثالث والاستصحاب معتضد بالشهرة لان من قال متجزيا بالفرض بل لا يبعد دعوى الاجماع المركب لان كل من قال بحجية ظن المتجزي قال بحجية ظن كل متجز وكل ظن حاصل له **المقام السادس** في انه لو لم يكن للشخص رتبة الاجتهاد ولو تجزيا فهل له العمل بظنه اذا كان له قوة التتبع في الكتب بتحصيل الظن من المآخذ السهلة كما في المتجزي ام لا وجهان اقواهما لزوم التقليد لانه ليس بمجتهد مطلقا ويجب التقليد على كل من ليس مجتهدا اتفاقا مع الدليل العقلي والاستصحاب **المقام الثالث** اعلم انه يجوز للغير اي العامي تقليد المتجزي اما اذا تمكن من تقليد المطلق الحي فلان تقليد المطلق مبرئ للذمة قطعا والقطع بالاشتغال يقتضي تحصيل القطع بالامتثال وهو لا يحصل بتقليد المتجزي لكونه مشكوكا مضافا الى ان الاصل حرمة العمل بما وراء العلم خرج تقليد المطلق بالوفاق وبقي الباقي واما اذا لم يتمكن من تقليد المطلق الحي لكن كان مقلدا للمطلق حين حياته فلان مقتضى الاستصحاب وجوب بقائه على تقليده وبعد مقتضى الاستصحاب يكون تقليد الميت المطلق مبرئا للذمة قطعا وتقليد المتجزي مشكوكا فمقتضى الاشتغال الاخذ بالاول واما اذا لم يتمكن من تقليد المطلق الحي ولا كان مقلدا للمطلق الميت حين حياته فدار الامر بين تقليد المطلق الميت ابتداء وبين تقليد المتجزي الحي وان لم يكن شيء منهما قد دام بيقينا لكن سد باب العلم وبطلان الاحتياط والتكليف بما لا يطاق والترجيح بلا مرجح اوجب التخيير ان لم يكن مرجح في البين لكن المرجح لتقليد الميت المطلق موجود وهو كون رأيه اقوى في نظر العامي من رأي المتجزي فلا بد من اخذ بما هو اقوى في نظره **فان قلت** المحتمل مرجح لتقليد المتجزي **قلنا** المجهول لا يوجب قوة الظن للعاقل فلا يصير مرجحا **فان قلت** اجمعوا على عدم جواز تقليد الميت ابتداء **قلنا** انهم كلام اخر وهو محل تقليد غير الاعلم مع وجود الاعلم والمراد كلامهم الاول ادعاء اجماعهم العامي فيجوز معلوم انه يقيد الاعلم بالحي **فان قلت** ربما يكون ظن العامي برأي المتجزي اقوى من رأي المطلق اما لان للعالم اختصاص بالعلم وان لم يصر برتبة الاجتهاد فنظر بصحة الدليل المتجزي بعد ملاحظته واما لان المتأخر المتجزي عالم بملة الميت المطلق وبعد اطلاعه على مأخذه يرد قول المطلق فيحصل من ذلك الظن برأي المتجزي قلنا لو فرض انه المطلق لزم ترجيح المرجوح ويتم جواز تقليد المتجزي من فرض هذا الفرض بالاجماع المركب **قلنا** يمكن قلب الاجماع المركب في صورة كون رأي المطلق المتقدم اعلى في نظر المكلف انما ويتم في الثاني بالاجماع المركب هذا الاجماع اقوى لكون ملكة المطلق اقوى والاقرب بالاصابة الواقع **فان قلت** اجماعنا المركب اقوى لاعتضاده بالشهرة وبالنص المتقدم الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما فانه يدل على جواز مراجعة المتجزي والميت ليس بموجود حتى يراجع اليه فيجوز تقليده بعينه **قلنا** ان تمسكنا بالنص فلا نسلم دلالة الرواية والشهرة مستقلا لمسألة اصولية لا يعتمد فيها بالشهرة وخبر الواحد لا تمسكنا بالشهرة وان تمسكنا بالنص لا يعتمد كما ذلك فقبلتهما بينما يحصل من الشهرة والخبر الظن باعتبار قول المتجزي فيعارض هذا الظن الذي هو في المسألة الاصولية مع الظن بالحكم الفرعي الواقعي الحاصل من قول المطلق في المسألة الفرعية ولا ريب في ان الاول الظنين نوعي والاخر شخصي فيتقدم الاخير **فان قلت** في المتجزي المسبوق بالاطلاق فنحكم بالاستصحاب على لزوم بقاء الكافي في تقليده في المسائل التي قلد فيها ويتم في غيره وهو جواز تقليد المتجزي ابتداء بالاجماع المركب **قلنا** انما الصور مسلمة لكن المسألة الصورة الحي الغير المسبوق بالاطلاق تدل الاجماع المركب على بقيد الفقد التي يثبت من الاستصحاب جواز تقليد المتجزي المسبوق بالاطلاق في المسائل التي قلد فيها بينهما حال الاطلاق وما عداه فان ثبت

اي احد ووحدة ولو منوعا الصرف ليست من محل النزاع وان كان قد تعجب من خولها من فرض ثمرة النزاع في القبلة وذلك لان القول في الاحكام الفرعية

لانه لا يعقل التصويب فيها ولانه يلزم التناقض من قول الامامية هنا بالتخطئة وتزاعهم في لفظ الالفاظ للامر النفس الامري والذهني والخارجي ثم

قد يقال ان الاصل مع التخطئة لاصالة عدم التعدد وعدم الاقتضا



قلت نفرض الكلام في مسئلة لم يجتهد فيها المتجزي المسبوق بالاطلاق حين اطلاقه واجتهد فيها بعد صيرورته متجزيا فنقول ان المقلد العامي لو كان في تلك المسئلة في زمان الاطلاق لكان مجتهدا فيستصحب ويتم في الباقي بالاجماع المركب **قلنا** اولا ان هذا الاستصحاب تعليقي وليس بحجة وثانيا ان ذلك يمكن اجراؤه في المطلق المتجزي وان لم يعلم حال الجواز لكان مجتهدا فيستصحب فيثبت في جميع الصور من تقليد المبتدي والمطلق الحي والمتجزي اصلا الا انهم الا ان يقال بلزوم تقليد الحي الا للمجتهد في الصور الاخيرة من الثلثة لوجهين **الاول** الدليل العقلي لان المقلد العامي اذا ظن بقول المتجزي في مسئلة الفرعية فهو اما مكلف بتحصيل العلم او بالاجتهاد فهما تكليف بما لا يطاق او بالاحتياط فهو خلاف الاجماع او بتقليد المتجزي الحي فهو المطلوب او بتقليد المطلق الميت فهو مرجح في نظره بالنسبة الى قول المتجزي بالفرض فلا يبدله من تقليد المتجزي لانه الراجح ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب فلب الاجماع وان لم يكن اجماعا ادرج لاعتضاده بالشهرة مادون من عرفنا **فان قلت** ما ذكرت سابقا من ان الظن الشخصي مقدم على الظن النوعي ودونها **قلنا** الدليل الاول لانه كان بل المفروض ان الظن في جانب المتجزي ايضا شخصي اذ المفروض ظن العامي برايه في المسئلة الفرعية وينضم اليه مع ذلك الظن النوعي الحاصل من التعدد والشهرة فتحكم بتقديم هذا الشخصي لاعتضاده بالنوعي **الثاني** الاستصحاب المتقدم فيمن صار متجزيا بعد كونه مطلقا **فان قلت** ان اردت استصحاب لزوم التقليد فيمن قلده حال الاطلاق فقد اعترفت بان كلامنا ليس فيه وان اردت استصحاب صحة التقليد او رجحانه التعليقي فقد مر حدوث **قلنا** المراد الاخير وقولك ان الاستصحاب تعليقي وحجيته غير معلومة ممنوع بان الاستصحاب المعلق على وجود الموضوع حجة فان كل الاحكام معلقة على وجود الموضوع فحكم الشارع بنجاسة الكلب متعلق على وجوده وهكذا فقولك انه يمكن القلب ممنوع بان استصحابنا ارجح للشهرة مع الاجماع في المقام على عدم جواز التقليد للميت بدوا واما عدم جواز تقليد غير الاعلم فهو مبني في مباحث التقليد وهل للمتجزي القضاء ورفع الخصومة لا يبعد الاول للاجماع المركب من القائلين بجواز تقليد الغير ولا للاستصحاب في المطلق الذي صار متجزيا وللاولوية القطعية فتدبر ولدلالة منطوق النص الحاكم بان من عرف شيئا من احكامنا فارضوا به حكما واما ما تشبث من منعها بان هذا النص في مقام جواز تقليد الغير فانما هو من باب الملازمة لا من باب المنطوق وهل له الحكومة ايضا ام لا وجوه ثالثها الجواز ان كانت له ملكة استنباط كل مسائل الحكومة وما يتعلق بها والاول لكن ظاهر كلماتهم واطلاق فتاويهم من ان المتجزي يعمل بمقتضى رايه الجواز فيما له العلم من المسائل الحكومية امر ما والعمل بمسائل الحكومة هو الحكم مع ما قاله بعض من ان النسبة بين الالفاظ الخمسة اي بين منصب الفتوى والقضاء وكون المتجزي مجتهدا يلزم كونها كما على انهم لم يتعرضوا لبيان ذلك والظاهر انه اكتفا منهم عنه بحكمهم بجواز عمله برايه وتقليد الغير اياه والظاهر وجود الاجماع المركب على جواز حكومته من القائلين بجواز عمله ومع ذلك نقول انه لو كان مطلقا ثم صار متجزيا فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة التي لم يجتهد فيها حال اطلاقه لزم عليه العمل بمقتضى رايه للاستصحاب ويتم الامر في غيره بالاجماع المركب **فان قلت** لو كان المتجزي مسبوقا بالتقليد فاجتهد في مسئلة من مسائل الحكومة فمقتضى الاستصحاب ان لا يحكم **قلنا** استصحابنا اقوى لكونه وجوديا **ضابطة** للاجتهاد المطلق شرائط منها معرفة العربية بمادة وهيئة اي معرفة اللغة والنحو والصرف لان اللازم على الفقيه استخراج الحكم من الادلة ومنها الكتاب والسنة وهما عربيان **فان قلت** لم لم يذكر شرطا لامكان معرفة الاحكام بالالهام والجفر ونحوهما **قلنا** اولا انه غير واقع ومجرد فرض لم نر وقوعه في زماننا وما شابهه وثانيا ان الاجتهاد هو استخراج الحكم من الادلة المعهودة لا مطلق معرفة الاحكام **فان قلت** يمكن استخراج الحكم من الكتاب والسنة بالجفر مثلا بان نعلم من الجفر ان المراد من الكلام كذا **قلنا** كلامنا في استخراج الحكم بطريق معرفة الدلالة لا المراد فقط الا ان يقال انه يستخرج المعنى اللغوي من الجفر ويعلم منه الدلالة لا على الحكم اولا فينبغي ان يقال ان الاجتهاد يتوقف على معرفة العربية ويعد استخراج الدلالة والوضع قد عرفنا المذكورة فلا نقض وهل يلزم ان يكون معرفة اللغة بطريق الاجتهاد او الكتب المؤلفة وتعلمها وتعلم اصطلاحاتها ام يكفي الذكاء يكون الشخص فصيحا من العرب الذين يعلموا العربية لانها لسانهم وان لم يعلموا الاصطلاحات والتسمية بالفاعل والمفعول وغيرهما بعد علمهم بلبهما وباحكامها بسند اليه الشيء مرفوع وما يقع عليه الفعل منصوب وهكذا الحق الاخير لمدخلية خصوص الاصطلاحات والمراد من توقف الاجتهاد على العربية اعم من القسمين والدليل القائم على شرطيته لا يدل على ازيد من ذلك فلا يبق ان العربي يمكنه معرفة مراد السنة بغير معرفة علم النحو وهل يلزم ان يكون معرفة المذكورات بطريق الاجتهاد كما هو ظاهر المتقدمين وتقتضيه قاعدة الاستصحاب او يجوز معرفتها بالتقليد او جهان والحق كفاية كل من الاجتهاد والتقليد لنا جواز الاجتهاد فللاجماع والاولوية القطعية بالنسبة الى التقليد اذ لو كان الاجتهاد مجزيا لكان التقليد مجزيا حذرا من التكليف بما لا يطاق بعد العلم بوجوب التكليف واذا كان التقليد مجزيا فالاجتهاد بطريق اولى وايضا لو لم يكن الاجتهاد مجزيا لكان المجتهد من يريد تقليده من اهل اللغة ايضا غير مجزي فكيف يقلد الغير اياه في ظل لحد واما جواز التقليد فللاجماع ولزوم العسر ولزوم الاجتهاد في الكل على من يريد الاجتهاد في الفقه من عمره لا يفي بالاجتهاد بالمقدمات فكيف بذيها ففي التكليف بالاجتهاد العسر بل التكليف بما لا يطاق وانا كنا مكلفا بالاجتهاد في الفقه ايضا او تحصيل الاحكام انه لم يكن هذا اذا اراد معرفتها من الكتب المؤلفة واما اذا اراد المعرفة بطريق تعلم لسانهم وكونه من اللسان فلا بد له من الاجتهاد عند الاشكال الا انه يحصل المعرفة بالطريق المذكور اي بطريق كون العربية لسانا له

في ضابط الاجتهاد المطلق

ومنها انه لو كان المدعى حقا وامكن تتميمه بتقرير آخر ثم الصواب بطلان التصويب لتبعية الاحكام للصفات من غير مدخلية العلم والجهل وللزوم الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد من الاحكام الاصلية من الخطاب منه دون غيره وفي اخبارها بتصريح بعضه دون غيره وللبناء العقلاء والاجماع محققا ومنقولا ولظاهر الآيات الثلاث ومن لم يحكم بما انزل الله

والحاصل ان المفروض من ذلك التقليد في هذا الفرض فلا بد من الظن واذا انحصر في هذا الطريق من الاجتهاد فوارد الاشكال هل يشترط للعمل حصول الظن الشخصي ام النوعي ام لا يلزم شيء منهما الحق ان الاخير خلاف الاجماع وخلاف ضرورة العمل به او ذاك الظن وان الحق الشخصي غير لازم بل يكفي الظن النوعي اي الظن الحاصل وان حصل الظن الغير المعتبر على خلافه سواء كان ضد اغلب الظن بلا اشكال ام للدليل على عدم الحجية واما حجية الظن النوعي وان كان الظن الغير المعتبر على خلافه فهو مستند الى الادلة الخاصة وقد بينها بعض الاخبار واولى الدليل العقلي وحسبه بعض [illegible] مطلقا من ادلة الحجية لا [illegible] النقل المثبتة للظنون [illegible] في باب العربية كما نقول بالاستقراء بخلاف ما لو كان عملنا بالتقليد من باب الظن الخاص اما الدليل الخاص فهو الاجماع القطعي وبناء العقلاء واما النقلي فهو اباحته [illegible] محله بالدليل العقلي ان الظن النوعي في الاحكام الفرعية حجة وان حصل الظن الغير المعتبر على خلافه وهذا الظن الطبعي الحاصل من العربية مستلزم لحصول الظن الطبعي في الحكم الفرعي فيكون حجة من باب الاستلزام ثم اعلم انه يجوز لنا التقليد في العربية وهكذا كفاية الظن الطبعي انما هو اذا لم يكن [illegible] والمانع [illegible] واما اذا كان [illegible] كما لو علمنا بالخلاف المعنى من فهم العرف فلا بد من الاجتهاد ولا دليل على الحجية من الاجماع وبناء العقلاء والاستلزام اما الحجية اذا علمنا بكون نحو ذلك الظن الطبعي حجة في الفرع وح لا بد من تحصيل حصول ظن اقوى ومثله [illegible] لو اختلفا اهل اللغة اختلافا فاسد [illegible] الاصوليين لخلافهم مثلا لكون [illegible] في البديع لا دليل على جواز الاكتفاء يقول احدهم بل لا بد له من الاجتهاد والتحقيق هل اللازم معرفة اي قدر من العربية الحق ان اللازم العلم بها بقدر الحاجة في الفاظ الكتاب والسنة لا من وجه لزوم معرفة العربية انما هو كون دليل الفقه هو الكتاب والسنة فيكفي في مقدار العلم بما يقتضيه الحاجة فيه الكتاب والسنة الا ان يقال ان من مقدمات الاجتهاد ايضا تتبع في كتب الفقه والاطلاع على موارد الاجماعات والخلافات لا يحكم بخلاف الاجماع او يحكم بالخلاف فلا بد له من معرفة العربية بقدر ما يحتاج اليه في الكتاب والسنة وكتب الفقه وهل اللازم العلم بها بقدر الحاجة فعلا ام يكفي قوة استخراجها بالمراجعة عند الحاجة الحق الاخير لان ما [illegible] في الاحتياج اليها يحصل به ذلك فلا يحتاج الى العلم الفعلي مع ان الحكم بلزوم العلم الفعلي مستلزم للتكليف بما لا يطاق وللعسر [illegible] لتعطيل الاحكام والكل باطل **ومنها معرفة علم الكلام** لان الاجتهاد هو ملكة يحصل الاعتقاد بالحكم الشرعي الواقعي ولا ريب في ان الاعتقاد بان حكم الله تعالى كذا لا يمكن حصوله الا بعد معرفة المنتهى اليه الحكم من الشرع والشارع ونحوهما من الاقرار بوجود الصانع ووحدته وبالنبوة وصدق الشارع وبكونه محفوظا عن الكذب بعمد او سهو وبامامة الائمة اذ من الادلة السنة واكثرها عنهم فاذا لم يعتقد بامامتهم لم يحصل له الاعتقاد بالحكم من سنتهم **فان قلت** يمكن عدم الاقرار بامامتهم مع الاعتقاد بصدقهم في اسناد الحكم الى الرسول كما بعض العامة يعتقد [illegible] **قلنا** ذلك لا يمكن في صورة تعارض قولهم مع قول الخلفاء فعلى مذهب العامة يقدم قول الخلفاء وعلى مذهبنا يقدم قول الائمة فلا يحصل الاعتقاد في كل المسائل فلا يحصل الاجتهاد المطلق واما مسائل الاقرار بالمعاد وبالعدل فلا دخل له بتحقق الاجتهاد فليس كل مسائل الكلام من مقدمات الاجتهاد بل بعضها كما اشرنا [illegible] مع انه يمكن للكافر استخراج الاحكام من الادلة بالقواعد المقررة على فرض صحة هذا الدين ويقول ان هذا الدين لو كان حقا فحكمه كذا وان اعتقد بطلانه فلو امن [illegible] علمنا باستخراجه وسعى صحح عمله بنيته فتقليد الغير اياه مما لا يمكن حصول الاعتقاد او ملكته بان هذا حكم الله تعالى الا مع ما ذكرناه ولهذا [illegible] نعم يمكن له حصول الفهم والفضيلة والحكم على فرض الصحة لكن ذلك لا يوجب الاعتقاد بالحكم والحاصل ان الاجتهاد هو الاعتقاد او ملكته لا مطلق الفهم الفرعي وهل اللازم الاجتهاد في تلك المسائل ام يكفي التقليد [illegible] الحق الاول وبعد ذلك هل اللازم على المجتهد معرفة تلك المسائل بطريق الرجوع الى الكتب الكلامية ام يكفي المعرفة باي نحو حصلت الحق الاخير والوجه [illegible] **ومنها معرفة علم الرجال** لان الحكم الشرعي لا بد ان يستنبط من الادلة المعهودة واعظمها السنة واكثرها ظنية لا بد من معرفة حال الراوي فيحتاج الى علم الرجال لان القول بحجية الاخبار اما من باب الظن الخاص والقائل به لا يقول بحجية كل خبر حتى يستغني عن [illegible] حصل الوثوق والاطمئنان بالرواية والقول بالحجية من تلك الباب مشروط بتوثيق الخبر او الاعتماد عليه وهو مشروط بتوثيق الرواة وهو موقوف على علم الرجال [illegible] بحجية ما عدا الضعاف اذ الخبر من ذلك فلا بد من رجوعه الى علم الرجال لتمييزه عن الحجة من غيره واما من باب الظن المطلق فالقائل به يلزمه العمل بما يفيد الظن ولا يجب ان [illegible] اذ لو خاصم قطع النظر عن الرجوع الى علم الرجال قد يحصل منهما الظن اما لو لوحظ علم الرجال وعلم ان احدهما حجة لا الاخر ضعيف [illegible] حصل الظن من احدهما دون الاخر وقد يكون عند التعارض احدهما اقوى من جهة [illegible] الاخر بعد الرجوع الى علم الرجال من جهة ان رواة احدهما اوثق واحفظ ولو كان كل منهما صحيحا وقد لا يحصل من الخبر الواحد الا الوهم [illegible] بعد الرجوع الى علم الرجال فلا يحصل الظن بل يبقى موهوما [illegible] وقد يكون قويا بعد الترجيح عند التعارض فلا بد للقائل بحجية الخبر من باب الظن بالرجوع الى علم الرجال لحصول الظن والتقوية عند التعارض واما من [illegible] بقطعية الاخبار فلان يكون [illegible] كان من الاخبار قطعية لاحتفافها بالقرائن مثلا [illegible] فالقائل [illegible] بلزوم الرجوع الى علم الرجال اذ قد يعلم قطعية السند وبعدها بالرجوع الى علم الرجال لكشف القرائن الموجبة لقطع [illegible] هذا القائل ان الاخبار القطعية كلها معلومة [illegible] حاجته الى علم الرجال [illegible] الى الاحتجاج [illegible] في غاية البعد بل يكن

والنص النبوي المشهور الذي جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرا وينبغي تنزيله على الفحص الزائد المستحب لا على القدر الواجب حتى لا ينافي قواعد العدل
والنصوص الدالة على ان لله تعالى في كل واقعة حكما ويحدث لهم البلاغة ويظهر ثمرة القول بالتخطئة في ان الامر لا يقتضي الاجزاء فيما كان السبيل عقليا الا
ان يقوم دليل على الاجزاء وقد تفرض ثمرة النزاع ايضا

اثبات الحاجة الى علم الرجال مع ذلك يكفي للاحتياج الى ترجيح الاخبار القطعية عند التعارض بالرجوع الى الاعدل والافقه وهو انما يكون بعلم الرجال
ثم اعلم ان بعض الاخبارية بالغ وادعى عدم الاحتياج بعلم الرجال متمسكا بان الاخبار المدونة في الكتب الاربعة كلها قطعية الصدور ولا احتياج
بعد ذلك الى علم الرجال وجه قطعية صدورها ان الاصول المؤلفة في زمن الائمة كانت تبلغ اربعمائة او ستة الاف والمشايخ الثلثة شكر الله
مساعيهم قد اجمعوا الاصول وطرحوا ما هو محتمل للكذب واخذوا ما هو المقطوع عندهم فتخيرت الاصحاب من تلك الاصول اربعمائة واختاروا من تلك
الاربعمائة تلك الاحاديث المذكورة ويشهد بذلك شهادة المشايخ بصحة تلك الاخبار المودعة في كتبهم والصحة عند القدماء كانت عبارة
عن قطعية الصدور او شبهها ثم علمنا انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها فان الصدوق قال في اول الفقيه لا اورد في الكتاب الا ما افتى
به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني في اول الكتاب مخاطبا لمن سأله تصنيف الكتاب وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف من جميع
فنون علم الدين والعمل به بالاثار الصحيحة عن الصادقين الى ان قال وقد يسر الله تعالى وله الحمد تاليف ما سألت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به
من الاخبار فهو صحيح ومنه انه لا بد للتصحيح مولا على كونها قطعية كما ان للمتاخرين لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن بن لك اثبات هذا المعنى للصحيح عندهم
ويشهد بما ذكرنا ما ذكره بعض من ان المتعارف بين القدماء اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به
ذكر مما يوجب ذلك امورا لا يستلزم شيء منها قطعية الصدور ولا يفيد الا الظن بذلك وربما يصفون الخبر بالقطع ولا يريدون ذلك فضلا عن الصحيح
بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ في اول الاستبصار في تقسيم الخبر من جعلها او فوق الكتاب بكر ومفهومه المخالفة من القطع ويشهد توهم حق
جماعة لجمع القدماء على تصحيح ما يصح عنهم فان لفظ التصحيح هنا لم يستعمل في القطع والعلم من القدماء سلمنا لكن القطعية عند المشايخ لا توجب
القطعية عندنا لاحتمال السهو والخطاء في بعض الروايات فان العدالة انما تمنع عن التعمد في الكذب لا عن الخطاء سلمنا لكن قد يحتاج الى علم الرجال مع
قطعية الصدور ايضا فلا بد من العلم بالاعدل والافقه عند التعارض كما ورد في بعض النصوص الامر بذلك عند التعارض سلمنا ان المشايخ ذكروا
قطعيتها لكن يحتمل زيادة النساخ وغيرهم بعدهم فلا يحصل لنا القطع بسند الكل سلمنا انهم ذكروا قطعيتها لكن نحن لكثرة التدليس في الاخبار
واختلافها نعلم علما اجماليا بوجود خبر واحد كاذب بين تلك الاخبار اذ عدم السهو من شخص واحد في تلك الاخبار الكثيرة غير واقع ظاهرا فالسهو
الحاصل للجملة للمشايخ معلوم اجمالا وهذا يصير سببا لاحتمال الكذب في كل خبر سلمنا عدم القطع بوجود خبر كاذب بينها لكنه مظنون فيلزم المحذور سلمنا
عدم الظن لكنه محتمل الاحتمال المساوي فيلزم المحذور ولم يثبت كلها او اكثر ثم اعلم ان الحق في علم الرجال كفاية معرفته لما من حيث الى مراجعة كتب
الرجال الاكمل لما يمكن لنا تحصيل العلم باحوال الرجال بوسائط الا بتلك الجهة وجب الرجوع الى الكتب المؤلفة من باب المقدمة ثم اعلم ان معرفة علم الرجال
بطريق الاجتهاد كاف فيها للادلة المتقدمة في كفاية الاجتهاد في تلفيقه وهل يجوز ترك الاجتهاد والاكتفاء بتصحيح الفقهاء ام لا مقتضى اصالة الشغل عدم
ذلك العلم وقاعدة الاشتغال عدم كفاية تصحيح الغير لكن يمكن اثبات جوازه بلزوم التكليف بما لا يطاق او العسر وتعطيل الاحكام لان الاجتهاد في علم الرجال
يحتاج الى زمان طويل لا يفي به عمر الفقيه فهو مخير بين ان يجتهد ويرجع الى الكتب المؤلفة كما قلنا وبين ان يكتفي بتصحيح الغير لما ذكر من الدليل
الدافع للاصل ثم انه يكتفي في معرفة علم الرجال معرفة مقدار الحاجة منه للفقيه ولا يلزم عليه معرفة حال الراوي الذي ليس منه رواية الفروع كما هو
ويكتفى في مقدار الحاجة الملكة ولا يشترط العلم الفعلي لما مر في معرفة العربية من الوجهين **ومنها معرفة علم اصول الفقه** لانه لا يحصل
ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا يمكن معرفة مراد الشارع منهما مخاطبا للمشافهين الا بمعرفة القواعد الاصولية من علائم الحقيقة والمجاز و
امثاله عند النقل ونحوها ومسئلة الصحيح والاعم والحقيقة الشرعية وقد يتعارض الاخبار بعضها مع بعض ومع الكتاب فيحتاج الى معرفة العلاج
والتخصيص والنسخ وغيرها لا يتم معرفة المراد بواسطة المذكورات لبشارة كل صنف لا بد من مجتهد ومقلد فيحتاج الى معرفة مسائل الاجتهاد والتقليد
ومن الادلة الاجماع والاصول العملية فيحتاج الى معرفة الادلة الشرعية والعقلية والحاصل ان الاصول متكفل لبيان عوارض دليل الفقه وبيان ما هو
دليل وما هو ليس بدليل فلا مفر للفقيه عن معرفتها فحينئذ ان الكتاب الذي صنفه شيخ الاخبار صاحب الحدائق في مقدمة كتابه في ابطال ما زعمه الاصوليون
لادلة صوابهم من الاصول لما عرفت من ان علم الاصول علم يتكلم فيه عن احوال الادلة وتعيين الدليل وهل اللازم في الاجتهاد امر يكفي التقليد فيه
او فيهما الاول لا شك من العلماء وذا العلم خرج الاجتهاد وبقي الكتاب والاجماع واشتراطه ان الملاحظة والكتاب موجود في ايدينا فلا وجه للتقليد
وهل اللازم العلم بكل مسائل الاصول وفعلا ام يكفي الملكة وجهان اقواهما الاخير لان مسائل الاصول كثيرة لا تتناهى فلا يلتفت الفقيه كثيرا الى
فرضه فضلا عن اجتهاده فيها فالتكليف بالعلم الفعلي عسر وتكليف بما لا يطاق وتعطيل للاحكام بل يلزم ان لا يوجد مجتهد مطلق غالبا بل
دائما ولم يقل به احد **ومنها علم المنطق** اذ في الفقه لا بد من الاستدلال وعلم الميزان متكفل لبيان الطريق الصحيح من الاستدلال
والفاسد منه والفقه لا يتم الا بالاستدلال الصحيح فيحتاج الى معرفة الصحيح الاستدلال وعدمه وهو لا يعرف الا بعلم المنطق فيحتاج الفقيه
الى في كل علم وهل يكفي الالمام ام لا بد من معرفة اصطلاحات اهل الميزان الحق الاول والشرائط الا ان يكون الشخص معوج السليقة لا يتم له الا بالرجوع

في ان لابد لبعض ... علم من ... [illegible] الرجال

ومنها معرفة علم اصول الفقه

اصل اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن رأيه وفيهما كلام آخر وعدمه في انفاذ حكم حاكم آخر وعدمه في رأيه الى المأموم في جواز العدول ممن بنا في

رجع عنه للاجماع وبناء العقلاء ولا ولوية الدافعة للاستصحاب والاحوط تقليده في رأيه الثاني لا تقليد غيره وان مضى جوازه استصحاب التخيير

الاصلي المقدم على اصل الشغل وعلى استصحاب حرمة العمل برأي

الى القواعد المنطقية وبلزمه انها مقدمة لكن اغلب الناس لا يحتاجون بكلهم الا انه لما ان معرفة العربية موقوفة على المنطق بل معرفة قواعده يتوقف عليه ومع ذلك تتعلق العربية ثم بشروط المنطق وما يكفي الطلب له لا بد من الاجتهاد الحق لا اخر يجوز المدرك الهية فلا بد من معرفته بحجة الاستدلال اجتهادا **ومنها** ان يكون عالما بمواقع الاجماعات بحيث يعرف محال الفتيا ولا يمكن في زماننا غالبا الا بمراجعة كتب الفقه ومنه انهم ان ارادوا انه شرط تحقق الاجتهاد العلم الفعلي بمواقع الاجماع فهو بين الفساد وان ارادوا وجود ملكة العلم بمواقع الاجماعات فهو لا يشترط غير محتاج اليه بعد ما تقدم من الشروط فان القدرة على التتبع ومعرفة مواقع الاجماعات انما هو من لوازم المذكورات سابقا **ومنها** علمه بآيات الاحكام وتتبع مواضعها من غيرها وقبل انها خمسمائة آية تقريبا والقاعدة تحصيلها فيما ذكر من حيث هو لكن ما يمكن فيه استخراج حكم من الآيات الكتابية فهو من آيات الاحكام سواء كان الاستخراج مطابقة ام تضمنا ام التزاما بالاستقلال وفيه ان هذا الشرط كسابقه محلا منه مع ما سبق من الشروط على ما هو الظاهر فلا حاجة الى ذكره **ومنها** ان يكون له انس بالاخبار بحيث يكون له ملكة الاستنباط بمعرفة مواردها بان يعرف ان الخبر المناسب لكتاب الطهارة مثلا في اي باب يذكر في ايضا مناسب ومربوط به وان لم يكن من باب الطهارة فلو اراد الاجتهاد مثلا في مسئلة الطهارة او في مسئلة منها لم يكتف له الرجوع الى احاديث كتاب الطهارة فقط لان بعض اخبار الطهارة قد يذكر في كتاب الصلوة بمناسبة كطهارة بدن المصلي او ثوبه فلا بد له من الرجوع الى كل اخبار الفقه لعله يقف على معارض او مخصص فالفعلي اما في الملكة فلا بد له من الانس بالاخبار بحيث يقف بموارد ذكر بعض اخبار الباب في باب آخر وان لم يقف فعلا بل يكون له الانس بحيث يطلع على المخصص عند ما والظاهر ان هذا الشرط لازم الشرائط السابقة فالشرط صحيح **ومنها ان يكون له قوة رد الفروع الى الاصول** فربما يكون التحصيل عارفا بالاصول والمقدمات ولا يقتدر من ردها اليها وبعضه لا يكون عارفا بالاصول والمقدمات لكن يقتدر لاجل قوة قريحته من التفريع وردها اليها كما لو علم موارد الاستصحاب وموارد ان الامر يقتضي النهي عن ضده مثلا وغير ذلك الموارد بمجرد سماع نزاعهم فهو بحيث كلما سمع مسئلة يقول هذه متفرعة على مسئلة الاستصحاب او مقدمة الواجب والجماع الامر والنهي وهكذا فملكة الاجتهاد لا يحصل بدون القوة بل لا بد فيه من اجتماع الجنسين ثم اعلم ان ملكة الاجتهاد وملكة رد الفروع الى الاصول متغايرتان فان ملكة الاجتهاد المطلق اي قوة استنباط الحكم الفرعي لواقعي من الادلة لا يحصل بعد انضمام كل المذكورات **ومنها** علم المعاني والبيان والبديع ذكره وجه التوقف عليه عند التعارض يقدم الفصيح من الاخبار على غيرها بظن صدور الفصيح من المعصوم فلا بد من معرفة الفصيح والبليغ من غيره وهي لا يكون الا بهذا العلم وفيه ان الائمة كانوا بناتهم في بيان الاحكام على التكلم مع الناس بقدر عقولهم وحالهم لكونهم معصومين لا يستلزم صدور الفصيح منهم لا غير بل عدم تقييدهم تكلمهم مع الناس لا يستلزم ولعله فلا يحصل الظن بكون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح نعم الفصاحة والبلاغة مراتب اعلاها حد الاعجاز وهو مختص بالكتاب الكريم وما دونه مراتب شتى لا تنسد من غير المعصوم ليقضي بعض الصحابة وغيره الى غير ذلك من مراتب غير الفصيح ايضا مراتب بعضها مما يقطع بعدم صدوره من المعصوم فانه لما تصدر منه من الفصحى من القسم الاول مع خبر من القسم الاخير يحكم بتقديم الفصيح لعدم امكان صدوره من غيره وما الموضوعات من الطرفين لو تعارضا فلا تحكم الترجيح ولا تخفى عليك ان تلك القسم قد لا يكون من الفصيح مما يقع في الخطب والادعية ونحوها وقلما يوجد شاذا في اخبار الفروع فالحاصل انه في ملكة الاجتهاد الى معرفة العلوم الثلثة لعدم الحاجة اليها في الاحكام الفرعية مع ان مثل الفصاحة والبلاغة لو وجدت لا يحتاج في ادراكها الى تعلم علوم التلثة بل يفهمها كل احد **ومنها** ان لا يكون له جرأة لا يتعب نفسه على شيء او لم لا ينقص بالتدقيق ويبالغ كل ما يحق ويحقق بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يرجحه ويرتضيه وذلك لا يثبت سند الراي عند يهد به النظر بكون مظنونا اذ فاينتقل بها وبعاينه من المسائل **ومنها** ان لا يكون بحاثا بعبث مواردهن فان يكون جدليا وقد يكون لحالة الباطنية لها الفضيلة فيقبل هذا الشخص لا يرتد فيه الا استقامة على الحق واياك وايك منه معه يفرب مع كونه ما علمه فدا يكلم لشيء واضحة ما ادى النظر اولاجل شبهة فليحو كما انه يجب اجتهاد المقدر وما يتمسك الشيء بما هو من بيت العنكبوت وفيه ان تعدد لما سمن من تربية ملكة الاجتهاد كما هو واضح نعم ذلك مما يوهن الاعتماد عليه منها عدم اعوجاج سليقته ومنها ان لا يكون مستبدا بارائه مع كونه مما هذا الاجتهاد جبلة الانسان **وفيه نظر** لان ذلك لا يتحقق ملكة الاجتهاد واستنباط الفروع مالم يمكن الاجتهاد **ومنها** ان لا يكثر التوجه والتامل ولا يجوز بنفسه مبنيا ما يجعل من تلك الاحتمالات البعيدة من ظواهر الالفاظ بدلا لا يجعل غرضه اثر ما دل من جملة ذلك الاخبار الحكمة والرياضي ونحوهما فان طريقة فهم تلك العلوم ما بينه لطرق الفقه ومنها ان لا يكون جرئا على الفتوى فانه بجرأة ولا معرفة الاجتهاد الاول لتمهيد المذهب لذا والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق **وفيه نظر** واضح ثم اعلم ان ما جعلنا شرطا انما هو من تمام شرائط الاجتهاد والا فقد لا يذكرونها لتبين الشروط لتحقق ملكة الاجتهاد الفعلي ملكة الاجتهاد الذي لا يقوم الا بتلك الملكة ولا عساه وجوده لا انه غير علم الكلام فانه من الاصول الحاجة عن معرفة قوة الاستنباط وان لم يمكن وهو مما يجوز وجهة النسبة اليها شرط خارجي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة بخلاف ملكة علم العربية مثلا فانها كانت من اجزاء ملكة الاجتهاد ومع ذلك فقد صرح به ما يشترط علم الكلام في ملكة الاجتهاد

[illegible]

[illegible]

غيره التي كانت حين اختياره تقليده قبل رجوعه وكيف علمه اعلام الناس بتجدد رأيه للاصل ولو علم المقلد اجمالا برجوع مجتهده عن بعض
فتاويه ففي اعتبار هذا العلم الاجمالي وجهان بل وجوه **اصل** الحكم في دفع المجتهد بمقتضى رأيه الخصومة بين الناس ولو فرضه فيما يتعلق بامر
معاشهم بمقتضى اجتهاده امضاء وربما ينقض عكسا بالشهادة على بر الخصم

كيد خلية الركوع والسجود في الصلوة فجعلها شرطا خارجية عن الماهية لا وجه فيه ثم اعلم انهم ذكروا للاجتهاد المطلق مكملات منها معرفة بعض مسائل الهيئة مما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها وترتيب عليه جواز اختلاف اول الشهر بالنسبة الى البلاد فانه يكفي لتحقق الاجتهاد فيه تو لسم للرؤية وانظر للرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكنه العلم والظن فيما لا يمكنه والعمل بما ورد في المتحير لو لم يكن شيء منهما ممكنا فتلك المعرفة من المكملات **ومنها** معرفة بعض مسائل الطب لمعرفة القران مثلا والمرض المبيح للافطار ونحوهما فان شان الفقيه بيان احكام تلك الموضوعات العرفية لا معرفة نفس تلك المعرفة فمعرفة تلك الموضوعات من المكملات **ومنها** معرفة بعض مسائل الهندسة مثل الرباع بشكل العروس ونظم الوجه فيما يفيد **ومنها** معرفة بعض مسائل الحساب كالجبر والمقابلة والخطائين مما يستخرج به المجهولات فان شان الفقيه فيما يسئل عنه اذا قال هذا لزيد على عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان يحكم بان اقرار العقلاء على انفسهم جايز ثم اعلم ان ما ذكرنا انما هو شرائط الاجتهاد المطلق واما التجزي فهل يشترط في تحققه تلك الامور لا لحوق الاخير بل لا في التجزي لا بد من معرفة ما يتوقف عليه ما له فيه من ملكة مسائل الفقه فقد يكون الدليل عقليا ولا يحتاج الى معرفة اللغة واما معرفة الكلام فاعلم لا انه يعتبر في الاصول والمنطق فهي لا تعتبر كذلك **ضابطة** الجمهور على حكم معذورية الجاهل من القاصر والمقصر وللاردبيلي قدس سره تفصيل بين ما طابق الواقع من العمل فهو معذور فيه وبين غير المطابق فلا وهذا يحتمل ان يكون المراد منه انه معذور اذا علم المطابقة وغير معذور اذا لم يعلم المطابقة ويحتمل ان يكون المراد انه غير معذور وان علم عدم المطابقة ومعذور وان لم يعلم بعد المطابقة وقد يفصل بين القاصر فمعذور والمقصر فلا من غير فرق بين المطابق للواقع والمخالف وتنقيح الكلام يرسم مقدمات **الاولى** في تحرير محل النزاع فهل المراد من معذورية الجاهل معذوريته في الحكم التكليفي ام الوضعي اي الصحة والفساد ام كليهما فالحق ان النزاع ليس في التكليفي لوجوه بعضها دليل وبعضها مؤيد **الاول** ان الظاهر بل الصريح من عنوان بعضهم كون النزاع في الوضعي حيث قال هل الجاهل يصح عبادته ام يفسد فالوضع معذور وغير معذور **فان قلت** عنوان بعضهم بلفظ معذور وغير معذور والظاهر من لفظ المعذور عدم الاثم فينكشف منه عن كون النزاع في الحكم التكليفي **قلنا** ظاهر الكلام الاول في كون النزاع في الوضعي اشد من ظاهر الكلام الاخير في كون النزاع في الحكم التكليفي فيحمل الاخير على الاول **فان قلت** لعل لهم نزاعين احدهما في الوضعي والاخر في التكليفي فيحمل العنوان الاول على الاول والثاني على الثاني من غير حاجة الى ارتكاب خلاف الظاهر في احد العنوانين **قلنا** هذا مما لا يستقر حاصل لنا من غلبة ان محل النزاع العلمي في المسئلة الواحدة التي يتكلمون فيها فلا معنى للقول بان محل النزاع في كل منهما الاخير **الثاني** انهم قالوا بتلك الاقوال في العبادات واما في المعاملات فاتفقوا فيها على ان المناط هو مطابقة الواقع وعدمها فان طابقت الواقع صحت والا فلا ولا يشترط فيها القربة والعلم بالوجه فلو كان النزاع في الحكم التكليفي يجري الاقوال المذكورة في المعاملات ايضا لا اتفاقهم فيها على وجوب اخذ المسائل او استنباطها فلم لا يجري الاقوال المذكورة فيها عند التقصير في الاخذ فذلك كاشف عن كون النزاع في الحكم الوضعي وفي كفاية مطلق المطابقة وعدمها وذلك في المعاملات لما كان اتفاقيا فلم يتحقق القول فيها **الثالث** انه لو كان النزاع في الاثم وعدمه لم يكن للقول بالتفصيل المنسوب الى الاردبيلي رحمه الله معنى فانه يفصل على هذا اما في المقصر فلا وجه لعدم الحكم بالاثم عند المطابقة اذ الاثم يترتب على الفعل الاختياري للمكلف والفعل الاختياري هنا ليس هو العمل المطابق بل المطابق فهو صحيح ومن باب الاتفاق والذي هو اختياري له هو الاتيان بما اراده بعد تقصيره في الاخذ فذلك اثما لكان اثما لاجل عدم الاخذ وهو حاصل حتى عند المطابق فلا معنى للحكم بعدم الاثم عند المطابقة واما في القاصر فلا وجه للحكم بالاثم مع عدم المطابقة للزوم التكليف بما لا يطاق واما في المقصر والقاصر معا فيرد عليه الامران كلاهما واذا ثبت ان التكليفي فقط لا يمكن ان يكون محل النزاع فلا يصح في الاعم منه ومن الوضعي ايضا **فان قلت** تفصيل المفصل انما هو في المقصر فقوله لا معنى لعدم الاثم عند المطابقة مدفوع بان هنا تكليفين مستقلين احدهما لزوم تعلم المسائل والاحكام بالكتاب والسنة وبناء العقلاء ولا اقل من لزومه مقدمة والاخر الاتيان بالعمل المأمور به ونزاع المفصل في حصول الاثم وعدمه عند الجهل انما هو بالنظر الى نفس الفعل المأمور به لا التقصير في الاخذ فان حصول الاثم فيه اتفاقي قطعا بل لا الكلام في حصول اثم للعمل حينئذ فيمكن ح القول بالتفصيل بين المطابق وغيره فلو طابق العمل للواقع لا يحصل اثم من جهة العمل لانه اتى بالمأمور به والامر يقتضي الاجزاء ولا يشترط العلم بالوجه بمعنى ان يعلم انما يعمله هو رأي مجتهده فيكون عبادة صحيحة وهو غير اثم من تلك الجهة وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما لترك التعلم والاخر لترك نفس العمل في الواقع المسبب عن تحريا **قلنا** لو ثبت ان النزاع في الاثم الثانوي العقلي لما لا اثم وان كان الاثم في الجملة اتفاقيا فقولك مسلم لكنه غير معلوم لنا سلمنا لكن غاية ما ثبت بطلان هذا الدليل فالاولان برهان على ما ذكرنا من كون النزاع في الوضعي لا التكليفي **فان قلت** ادلتهم منطبقة على الاثم وعدمه **قلنا** المقصود بالذات اثبات حكم الوضعي وذلك من باب التبادر والاستلزام لا ان المقصود بالذات هو النزاع في التكليفي لا الوضعي وهل النزاع في المعذورية في القاصر او المقصر ام كليهما الحق بعد ما ذكرنا من كون النزاع في الوضعي هو ان النزاع يعم القاصر والمقصر ويمكن القول بالمعذورية في القاصر لكون تكليفه هو ما اعتقده طابق ام لم يطابق لان الامر يقتضي

في شرائط الاجتهاد ومقدماته

في تحرير محل النزاع

في كون النزاع في القاصر ام المقصر ام فيهما

والهلال ونحوهما وقد يتكلف في ادراجهما في الخبر ولو عرف بانه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تناف وحصر سلب لكان اولى والفتوى اخبار عن حكم الله سبحانه ولو بلفظ الانشاء وقد يشتبه الحكم والفتوى كما في تضمينه نوع جزاء في سفينة فالمدار على قصد الحاكم وتظهر الثمرة في النقض عن ورود النص وعدمه اولا ومع الشك فالاصل حمله على الحكومة.

الاجتهاد والعلم بالوجه انما يشترط للصحة فيكون بعد تسليم تلك المقدمات اعتبارهما محضا ويمكن ان يقول المستدل بعد ذلك لاشتراط العلم بالوجه او موضع له الى ان الامر لا يقتضي الاجزاء ويمكن التفصيل بين المطابق وغيره نظرا الى ما عرفت من اشتراط العلم بالوجه في المطابق فيصح حتى في الغير اذا قصد امتثال الامر والاجزاء في غير المطابق بالملاحظة في القاصر وكذا يمكن القول بعدمه مطلقا وربما التفصيل بما ذكر في القاصر ويمكن فيه التفصيل بين المطابق وغيره بان نقول بكفاية مطلق حصول الفعل مطابقا للواقع بعد اشتراط العلم بالوجه امتثال الامر الاجزاء واما القول بالعدم مطلقا فلا دليل عليه فيتعين ما ذكرنا من كون النزاع في الوضع على القاصر والمقصر فبعد ما عرفت محل النزاع في القاصر والمقصر على ما ذكرنا من كون النزاع في الوضع فيقول لا النزاع بينهما الاطلاق كلما تم في الاقوال والعنوانات وصل المراد بالجهل في المقام ما يشمل الجهل بالوجوب والندب بعد العلم بالاصل المطلوبية او ربما بان يعلم الجنس ويجهل الفصل اذ لا يشمل الحكم الشمول لاطلاق العنوان الا ان يقال ان الجهل لا ينصرف الى مثله وعنوانهم انما هو الجاهل **المقدمة الثانية** قد عرفت جواز تعلم المسائل كلها او بعضها من الفضلاء مقدمة وعلم مع كونه واجبا بالذات شرطا لصحة العبادة فلا يكفي الموافقة الاتفاقية او لا مقتضى الاصل كونه شرطا بقاعدة الاشتغال الا ان يكون دليل وجوب الطاعة مثبتا لاحد الاصل مع الاطلاق بعد ثبوت كون اللفظ اسما للاعم ويمكن ان يقال ان الاصل مع ذلك العدم لان الاشتراط لقدر انصراف الاطلاق الى الفرد المشكوك صحته وفيه فيسلم الاصل عن المعارض **فان قلت** الاصل لا يجري في حق القاصر لان تكليفه هو ما فهمه والامر يقتضي الاجزاء فيتاتى الاجزاء الاصل الاشتغال بالنسبة الى تكليفه الظاهري الذي فهمه ولا يجري فيه مع تعذر حصول البراءة اليقينية منه والبراءة لاجزائه بالنسبة الى التكليف الواقعي التخييري في حالة القصور فهو لم يتعلق به لكونه تكليفا بما لا يطاق وان اريد اجزاؤه بالنسبة الى التكليف الواقعي التعليقي المعلق على شعوره بعد ذلك فهو من الاول لم يثبت في حق القاصر والاصل براءته منه فلا معنى للقول بان تقطع بالاشتغال يقتضي القطع بالامتثال لعدم القطع بالاشتغال منه بالتكليف الواقعي التعليقي **قلنا** بعد ثبوت تبعية الاحكام للصفات الكامنة حكم الله الواقعي في حق الجاهل وانما التكليف المشافه والغائب المعدوم لا بد من القول بانا مكلفون بالاحكام الواقعية المتحدة اولا اما تخيير فلولا ما تقدم ذلك وبد ليه شيء اخر عنها لا بد لها من دليل عليه كما في القاصر من قصوره وجهله من الشارع كما في منصوص له او في تكليفه بالحكم الواقعي اجمالا او للقاصر بعد النهي الى احتمال الاشتراط فيتلك الاثبات بالحكم الواقعي فمقتضى قاعدة الاشتغال وبناء العقلاء واستصحاب الامر الحكم بالاشتراط ولزوم الاتيان ما لم يدل دليل على عدمه وعلى الثاني فلا بد لها على الاطلاق ولا دليل على كون ما فهمه القاصر بدلا عن الحكم الواقعي على الاطلاق حتى بعد ارتفاع القصور والاصل سليم عن المعارض فيما اذا اتى الامر فعلها كما في حق القاصر نعم لو كان دليل البدلية لفظا ما لحكمنا بارتفاع التكليف من الحكم الواقعي المبدل **المقدمة الثالثة** من لم يتمكن من تعلم المسائل تقليدا او اجتهادا فهو قاصر وغيره مقصر وان كان ممكنا لا يتمكن من التعلم لاجل شبهة اجتهاده في ان الامتناع بالاحتياط لا يبقى الاحتياط ثم ان من لم يتمكن من الاخذ بغير احتياط فاما لاجل عدم التفاته الى وجوبه من تقليد ولان الناس ضعفا او لاجل عدم التفاته الى وجوب اخذ المسائل عن المجتهد عند علمه بجواز العمل باحد المتمكن من الاخذ وان التفت الى وجوبه مخيرا ومقلدا واما الاجل لتفاته الى كل ذلك لكنه لم يصل يده الى المجتهد ولم يقدر على الاستنباط اذا عرفت ذلك فاعلم ان الاصل المسألة مقامات **المقام الاول** في انه هل يلزم الاعادة في الوقت على الجاهل بالجنس او الفصل اذا كان قاصرا او علم بمطابقة عمله للواقع بعد العمل والوقت باق ليلزمه الاعادة الحق الاخير لان الاصل السابق على خلافه بناء العقلاء فلو فرض المولى امر عبده تعبديا واتى بها في طول او لم يعلم بالعمل لكان لو ما وامرهم باخذنا فيه منه نفسه او اعلمه بلزوم تحصيل العلم بها بكيفية مخصوصة ولم يعلم بها كل شرط لصحة العمل ولعدمه منهم ليسمع حكم المولى بل ورد تحصيل العلم منه لنفسه واعتقد جواز اخذ الحكم من كل احد ثم ظن بالمامور به بقول له ثم اطلع بعد ذلك على لزوم الاخذ بالكيفية الخاصة من المولى او ادى عمله مطابقا لما يعمل نفسه ممتثلا ولم يلتزم بها الاعادة وبنى امره على كونه لا اخذ بالكيفية الخاصة واجبا عليه لا شرطا فان قلت انك حكمت بالاصل فيما شك في شرطيته للعبادة هو الشرطية والدهشة على ذلك بناء العقلاء فكيف يدعى هنا بناء العقلاء على عدم الشرطية قلنا انا نعتقد فيما ان عند الشك في الشرطية بناء العقلاء على الاشتراط وفيما نحن فيه بناء العقلاء لا يشكون في عدم شرطية العلم بالوجه بعد الاطلاع على المنفعة لانهم مع شكهم يحكمون بعدم الاشتراط فما قلنا انه تقدمت تبعية الاحكام للصفات الكامنة وان الحكام مرتبة معللة بالاغراض الراجحة للعباد وان تلك الاحكام الواقعية لا يتبدل حسنها وقبحها بالعلم والجهل فيقتضي ذلك الاكتفاء بالمامور به الواقعي لانه المطلوب الواقعي الذي لا يختلف بعلم المكلف وجهله ولانه حصول الامتثال ويؤيد ذلك بعض الشكوك مثل ما ورد من ان عمار الساباطي تيمم في التراب معمعا فلما جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يتمرغ الحمار اما صنعت كذا فعلمه التيمم فهذا الخبر بجزئه الاول يدل على البطلان عند مخالفة الواقع لقوله كما يتمرغ الحمار ويجزئه الاخير يدل على الصحة عند المطابقة ولو جهلا مع عدم التقصير فما لم يعلمه التقصير كان انما له الترك بالا في عدم التقصير الا الاثم لا يوجب عقوبة ولا فلا صنعت كذا كما لو كان قد صنع كذا كما علمه صحيحا ويكون ما ذكرنا وغيره حكاية بركة بن معروف حيث نظر ما لم يصنعها هذا ميت وجامع فلم يلحقه من اطلع وهذا الاخير يكون شاهدا لان المراد بالتطهير الصبا كالوضوء واما اذا كان المراد الاستنجاء كما هو الظاهر فيخرج عن بحث الصلاة وصحة غيرها فيه.

في كفاية [illegible] في العبادات عن علم [illegible]

في وجوب اعادة العبادات على الجاهل القاصر وعدمه

اصل

اذا حكم الحاكم في واقعة خاصة فمقتضى قاعدة التخطئة واصالة الفساد والملازمة بين دلالة المسألة الفرعية جواز نقض حاكم آخر اياه ووجوب نقضه حكم نفسه اذا تجدد رايه بطلانا مطلقا وانه الاول اوفقها للمعاني الا ان الاجماع المنقول والمحقق ولزوم الهرج والمرج اوجب عدم نقض الحاكم الآخر وكذا عدم نقضه حكمه السابق اذا علم بطلانه بتجدد رايه على الاطلاق

جعلنا الحجية مؤيدين له بدليلين مع كون المسألة فرعية لعدم الامن من صحة السند والدليل على بطلان عبادة هذا القسم من الجاهل اما الكتاب او السنة او الاجماع ومتى منها غير موجود في المقام واما العقل فمقتضى الاصل وانكار اشتراط العلم با لوجه فساد عبادة هذا الجاهل لكن بناء العقلاء وارد عليه وانما اسم ما نوقش يحصل العلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او يقتضي عدم الامر به فيه ان المفروض ان المكلف الجاهل في ضرر فليس مكلفا بتحصيل العلم حتى يقتضي النهي عن الضد او عدم الامر به مضافا الى ان الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن الضد ولا عدم الامر به واما انه لا يمكن قصد القربة الا بعد العلم ففيه ان قصد القربة مع القصور يحصل عند الظن باحتمال المطلوبية لا بحيث يصون العلم واما ان المامور به هو الفعل ولم يات به مطابقا فمبني على خلاف المفروض واما اذا علم هذا الجاهل القاصر بعد المطابقة او شك فيها وهو في الوقت وجب عليه الاعادة للاصل المقرر المؤيد باطلاق كلام الجمهور في عدم المعذورية ويظهر حكايته عنهما بجزمهما الاول بل الاخرى الظاهر من قوله افلا امتنع كذا امران المعذورية عند المطابقة وعدمها عند العدم ونقل عليه الاتفاق على الخروج القاصر عن النزاع وانه معذور معها القصور ومع وان النزاع في المقصر فهو غير معذور بما اثبتنا مضافا الى وجوب الاعادة الى بناء العقلاء وفي الدليل المذكور انما من عدم مدخلية العلم والجهل في اختلاف الحكم الواقعي فهو عند العلم بعدم المطابقة عالم اجتهادا بانه لم يات بالمطلوب فيعيده واما المقصر فالحق عدم لزوم الاعادة عليه اذا علم بالمطابقة من بناء العقلاء وعدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل واما ما توهم من انه كان مامورا بالتعلم والامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده او عدم الامر به فمدفوع بان الامر بالشيء لا يقتضي شيئا من الامرين على الاقوى والتعود بان الامتثال لا يحصل الا بالقربة والقربة لا يحصل الا مع العلم بالمطلوبية مردود بان القربة والامتثال يمكن حصولهما مع احتمال المطلوبية ايضا فضلا عن الاعتقاد بها ظنا فان اكثر الجهال اعتقادهم على ان الاخذ من المجتهد واجب لا شرط لصحة العمل مع علمهم بلزوم الاخذ في الجملة واعمالهم صرف الى هي لله تعالى وللتقرب اليه كما هو معلوم بالوجدان فانه بمجرد ظنه بان المطلوب كذا يتحقق له القربة فتدبر واما المقصر العالم بعدم المطابقة وهو في الوقت فيلزمه الاعادة للاصل وبناء العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل واما عند الشك في المطابقة فكذلك للاصل وبناء العقلاء بل الاولوية القطعية والاجماع المركب بالنسبة الى لزوم اعادة القاصر بل الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في لزوم الاعادة على المقصر اذا علم المخالفة **المقام الثاني** في انه هل يلزم القضاء على القاصر الجاهل اذا علم بالمطابقة وهو خارج الوقت ام لا الحق انه لا قضاء عليه كما لا اعادة للاصل فان القضاء يحتاج الى فرض جديد والاجماع على ان ما لا اعادة فيه لا قضاء فيه مع بناء العقلاء وما مر من عدم اختلاف الاحكام الواقعية بالعلم والجهل فهو قد اتى بالمطلوب الواقعي فلا شيء للتدارك ولا يشمله ادلة قضاء الفائت اذ لا فوت واما في صورة العلم بعدم المطابقة بعد خروج الوقت فعليه القضاء كما عليه الاعادة لشمول الفوائت واما في صورة الشك بعد خروج الوقت فلا قضاء للاصل وعدم شمول الفوات له لذلك **المقام الثالث** في انه هل يلزم القضاء بعد خروج الوقت على المقصر ام لا الحق انه ان علم المطابقة فلا قضاء لما مر في القاصر وان علم عدم المطابقة فيقضي لما ذكر ثمة في القاصر مع الاولوية القطعية مع ان كل من اوجب القضاء على القاصر اوجبه على المقصر وان جهل المطابقة والعدم فيقضي ايضا لشمول الفوائت بيانه ان القاصر اذا جهل المطابقة فلا دليل على القضاء لانه ان كان مكلفا به تكليفا ظاهريا فلا يصدق الفوت ويبقى اصالة عدم لزوم القضاء سليما عن المعارض نعم لو التفت القاصر الى عدم الاخذ من المجتهد في الوقت وجهل المطابقة وهو في الوقت فكما عليه الاعادة في الوقت فيتركها فهو تارك للامر الظاهري الثانوي ويصدق فوت ذلك الامر عنه فيشمله عموم دليل وجوب قضاء الفائت فيجب عليه القضاء وهذه الصورة مسلمة لكن كلامنا فيما كان التفات القاصر بعد خروج الوقت فتحكم بانه لا قضاء عليه واما المقصر فهو لاجل تقصيره كان في الوقت مفوتا للامر الظاهري الناشئ عن الجهل فهو مفوت لذلك الامر في الوقت وان كان الالتفات بعد خروج الوقت فيصدق الفوت ويشمله عموم وجوب القضاء الفائتة والحاصل ان المقصر كان بسبب علمه ولا بلزوم الاخذ من المجتهد مثلا جاهلا في الوقت بالمطابقة وعدمها فهو بسبب ما فوته في الوقت يحصل المامور به الواقعي وان كان جهله ناشئا عن عدم التفاته الى المطابقة وعدمها لو فرض منه عند الجهل بالمطابقة في الوقت فيحكم عليه بلزوم الاتيان بالمامور به الواقعي ظاهرا للاصل عند ذلك المقتضي في الوقت جاهلا باتيانه بالمامور به الواقعي وان كان جهله ناشئا عن عدم الالتفات الى المطابقة فهو بسبب جهله الناشئ عن تقصيره مامور في الوقت بالامر الظاهري بتحصيل المامور به الواقعي ولما انه لم يات بهذا التكليف الظاهري والتفت بعد الوقت فهو قد فات عنه ما كان مامورا به متوجها اليه فقوله اقض ما فات واما القاصر فهو وان كان جاهلا في الوقت والتفت بعد الوقت لكن لم يكن في الوقت مكلفا ظاهرا بتحصيل المامور به الواقعي حذرا من التكليف بما لا يطاق فلم يكن مكلفا بشيء فات عنه حتى يتوجه اليه الخطاب واما ما كان معتقدا له فقد اتى به **فان قلت** في التكليف بالقضاء في كل الصور كلام لان قوله اقض ما فات معارض مع دليل نفي العسر ان الالزام بقضاء الجاهل عسر وحرج للناس في اكثر الاوقات فقد يطيف الشخص في آخر عمره بانه كان جاهلا بمسألة من مسائل العبادات فتكليفه بقضاء صلواته ايام عمره حرج عليه **قلنا** لم يكن دليل نفي العسر اقوى لقطعية سنده بعض ادلته كالكتاب لم يكن دليل القضاء اقوى والنسبة بينهما عموم من وجه لان دليل القضاء يشمل صورة العسر وعدمه ودليل العسر يشمل القضاء وغيره مما فيه عسر اذ يثبت عدم وجوب القضاء في بعض الفروض يثبت مطلقا للاجماع المركب **فان قلت** كما ان دليل العسر بعض ادلته قطعية سندا بعض ادلته كذا دليل القضاء مجبور بالشهرة فلا مرجح في البين وعند فقد المرجح امكن قلت الاجماع المركب باثبات وجوب القضاء في مورد عدم العسر بينهما

وفي القضاء على المقصر بعد خروج الوقت

في التعارض بين ادلة القضاء وقاعدة نفي العسر والحرج

بالتعيين

منقول الاجماع وبناء العقلاء ولزوم الحرج وظهور الاجماع المركب بينه وبين ما سابقه ولا دليل على عدم جواز النقض في القسم الثالث فالادلة الاولة سليمة عن المعارض و التفصيل بين العبادة والمعاملة فاسد بل الحكم لا يكون الا في المعاملات **اصل** اذا اجتهد المجتهد في العبادة كطهارة القليل الملاقي للنجاسة وعدم وجوب السورة في الصلوة وعمل هو ومقلده برهة

بالاجماع المركب فتعارض الاجماعان **قلنا** نعم تعارضا وتساقطا وبقي ما شاهد لزوم القضاء سليما عن المعارض الا انه لا عسر فيه اذ نحن قلنا بانه لو اطلع الواقع لم يكن عليه قضاء قاصرا او مقصرا وقل ما يكون عمل لا يطابق رأيا من آراء المجتهدين فهو بالتخيير في تقليد ايهم شاء فكل ما كان عمله مطابقا لعمل مجتهد اخذ وتقليد يقول بتقليد الميت بل يمكنه ان يقلد من يقول بمعذورية الجاهل مطلقا قاصرا ومقصرا مطابقا ام لا مع انه لا يوجد عسر **فان قلت** انك قلت سابقا انه لا قائل بالمعذورية مطلقا وان قلت انه لا خلاف في وجوب الاعادة المقصر عند عدم المطابقة قلنا الظاهر وجود القائل بالمعذورية مطلقا لان بعضهم صرحوا بخروج القاصر عن محل النزاع فيكون النزاع في المقصر فنفرض مقصرا لم يحصل العلم الى اخر الوقت فبعد ضيق الوقت هو مكلف بالصلوة ولا بد ان يكون حينئذ معذورا و[illegible] مكلفا بالاعادة بناء على قول المشهور من ان الامتثال بالاخبار يقتضي الاجزاء فيجب في ذلك المقصر المفروض معذورا فيثبت انه معذور وايضا بالاجماع المركب اذ لا مفصل في محل النزاع بين المقصر القاصر والقاصر بالاخبار وغيره فلا بد ان يكون نفس هذا المقصر فلا يمكن ترك المفرط **فان قلت** يمكن قلب الاجماع فنقول لا قائل بالمعذورية في المقصر عند سعة الوقت ونتممه بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا المركب مقدم لانه لا معنى لعدم المعذورية في ضيق الوقت على القول بان الامتثال بالاخبار يقتضي الاجزاء حتى في المقصر القاصر بالاخبار اذ يلزم مخالفة العقل القاطع فلا بد ان يقول باجماعنا المركب لا غيره وثانيا انه على فرض وجود العسر نقول بان نفي القضاء مقدم على دليل العسر لكونه اقل موردا منه والحرث يفهم ورود هذا عليه ثم انه يمكن الحكم بلزوم القضاء على القاصر عند الشك في المطابقة بعد خروج الوقت لاصل الاشتغال بالحكم الواقعي التعليقي فانه بخروج الوقت علمنا بارتفاع الامر السابق التنجيزي الذي كان موجودا في الوقت لكن لا نعلم ان عمله مطابق للواقع حتى يرتفع عنه الحكم الواقعي كما ارتفع الظاهري ام لم يكن مطابقا حتى يرتفع الظاهري التنجيزي فيبقى الواقعي التعليقي الاصل بقاؤه في حق القاصر واما في المقصر فبالنسبة الظاهري بالقطع كما يتبادر بعد الفوت بعد الحكم بوجود الامر بعد العلم في الوقت بالاصل فيشتغل ذمته بقوله اقض ما فات فنقول هذا القاصر فات منه العبادة بالاصل وكل من فات عنه عبادة فقضاها بالنص لا حسن الحكم بالقضاء ايضا عند الجهل بالمطابقة مطلقا قاصرا او مقصرا ثم بقي الكلام في ان الجاهل الاثم بالماموريه مع جزمه بانه حكم الله الواقعي وقد خالفه الخلاف قاصرا او مقصرا البرء عليه شيء لسلامه من الاثم وغيره هل يجري هو قبله مقصرا لان العلم حجة على الاطلاق للاجماع المحقق وغيره من الادلة المنقولة في بحث التجري على حجية العلم ثم ان الجاهل الاثم بالمطابقة وعدمها في الظاهرية الواقعية او لوهم حكمهما اذ الحق انه مثل المقصر والقاصر الذي ان المعتقد بالتفصيل الذي مر من الاعادة والقضاء في الجهل بالمطابقة والعلم بها او بعدمها وما مر سابقا من ان المذهب شرط الصحة وهو لا يمكن الا مع الاعتقاد فمدفوع بانه يمكن في صورة الاحتمال ايضا الا ترى ان بناء العقلاء على التسامح في ادلة السنن فانهم ياتون بالعمل بمجرد احتمال المطلوبية ويتحقق لهم القربة **فان قلت** انا نفرض ان المقصر لم يحصل العلم الى اخر زمنه الامكان ففي اخر الوقت يلزم عليه العمل حينئذ بمقتضى ما علمه في ذلك العلم ايضا لا محالة ولا يمكن تكليفه بالاعادة ثانيا اذ المفروض ضيق الوقت فهو حينئذ مكلف بالاعادة حينئذ اي التكليف بالايطاق واذا ثبت المعذورية في تلك الصورة ثبت في غيرها بالاجماع المركب ولا يمكن له القلب لما مر من لزوم مخالفة العقل القاطع فلا بد من العمل بالمعذورية مطلقا **قلنا** ان هذا مبني على القول بان الامتثال بالاخبار يقتضي الاجزاء وان الامر يقتضي الاجزاء مطلقا حتى بنوعيهما ثم ان كلامنا في الحكم الوضعي وظاهر الحق هو التفصيل بين صلوة المقصر فحكم بالمعذورية مطلقا اعادة وقضاء قاصرا ومقصرا واما من حيث الحكم التكليفي فيها فهما اما المقصر ثم القاصر الحق ان تحصيل العلم بالاحكام واجب نفسي وحده مع قطع النظر عن تسليم صحة العبادة وعدمه ثم الكلام في الاثم الحاصل من جهة ترك العمل بالماموريه الواقعي فالمقصر ان طابق عمله الواقع فعليه اثم في الواقع عليه من جهة تحصيل الاحكام لا من جهة ترك عمل وان لم يطابق فعليه اثم في الواقع عليه من جهة ترك تحصيل الاحكام لا من جهة ترك العمل وان لم يطابق فعليه اثمان احدهما من جهة ترك الماموريه الواقعي واما القاصر فلا اثم عليه بشيء من جهتيه **فان قلت** الفرق في المقصر بين مصادفة الواقع وعدمها في حصول الاثم وعدمه مخالف لما ذهب اليه المشهور من لزوم التجري فيها لو اتى مقصران بعملين فصادف احدهما الواقع دون الاخر مع تساويهما في الاتيان الاختياري فتعاقب احدهما واثيب الاخر بجرد ظلم فلا بد ان يكونا معا اما مثابين او معاقبين **قلنا** هكذا زعم الفاضل القمي ره في رد نقض وحكم بالنقض فانه قد انكر الفاضل في بحث مقدمة الواجب بالبسط وان العقاب انما هو على ترك الماموريه الواقعي بعد مثل الصلوة الى الجهات الاربع من باب المقدمة العلمية للصلوة الواقعية لا يكون العقاب الا على ترك الصلوة الى القبلة والثواب ليس الا عليها والمقدمة بها خطاب الشارع مقدمة ووجب امتثالها ولازم ذلك انه لو ترك الجهات لم يعاقب الا على ترك مصادفتها الواقع لاشتغاله بالاعلى في الواقع وانه يعلم بالمصادفة ولم يات بالجهات فلو صلى الى جهة ولم يصادف الواقع لو صلى الى جهة فيها القبلة كما انه لو صلى الى تلك الصلوة كان اثما من جهة الاتيان بالمكلف به الواقع [illegible] المقدمة وانه يحكم العقل بلزوم احدهما القبلة والاخر من الاتيان الكائن المسائل الواقعية بادلة الاخر وكان الاخر معاقبا فلم لا يلزم مخالفة قول العدلية عن بينه على ان القائل بذلك في بحث مقدمة الواجب كثير فلم لم يقبل ما ذكره خلاف قول اهل العدل لعلما الحق فهو التساوي الاثمين المقصرين

من الزمان ثم تبدل رأيه فالأعمال الصادرة قبل تجدد الرأي ان كان اثرها باقيا كما لو كان بانيا على طهارة الماء القليل الملاقي جاع
للنجاسة لم يجز له البناء في الافعال الآتية على العمل السابق فلا يصلي بعد تجدد الرأي بذلك الوضوء بل يطهر ذلك الماء ويجدد الوضوء وهكذا وذلك لان
قاعدة التخطئة واصالة الفساد وبناء العقلاء والملازمة ذلك لانها تقتضي

من حيث انها فعلها الجاهل بتا رتبه وان لم يكن الامتثال وصدقها الحكم حالا ولا شك في ان الامر تعلق بالعبد في طلب منكم الشيء الفلاني واتيت على انه
الواقعي ولا عاقب على تركه النفس الا ترى وان اراد المقدمات ولا اوجبها ولا نهى عنها ولا اعاقب على تركها بل عقابا متعلق على ترك مطلوبي هذا
باي نحو كان حصوله متعلق بها لغاية طريق كانها نوى الامتثال وعدمه بهذه صيرورة الاتيان وعدمه في الواقع منوط به فهو مثال لم يشك
ومن لم يأت فهو عاص وعقاب فتركه هو وجوابه اصل المطلوب في الخارج فلا ريب في انه يجوز اتيانه من اتى بالمطلوب كما قال من انكره على اتيان المطلوب في الواقع
ويجوز عقاب من لم يأت به مع قدرته على الاتيان وانكار ذلك مصادم للواقع بضرورة من الاتفاق نعلم انه يا حجة بينهم بعد ما علم ان المطلوب نفس الشيء
بمحض عدم الاتيان به مع الجهل فان الموجب للذي اغا في على ترك المطلوب الواقعي فمن لم يصبه يستحق العقاب بخلاف من صادف لان المطلوب لمن صادف الواقع
فهذه المسئلة باي نحو كان ولا ريب ان فعلهما كليهما الجاهل تحت احدهما على الاتيان وبقاء الآخر على الترك وان لم يكن للمصادفة وعدمها اختيار
لكن العقاب ليس على عدم المصادفة بل على عدم الاتيان فلا خطئنا مثل **المقام الرابع** في انه اذا كان الشخص جاهلا بالفصل اي بالوجوب والندب وان بالجنس
اي باصل المطلوبية والرجحان فهل يصح عبادته ام لا وفيه مرحلتان **الاولى** في انه يلزم تحصيل العلم بها بالوجه اي بالفصل ام لا **الثانية** ان صحة العبادة
مشروطة بهذا العلم ام لا اما الكلام في المرحلة الاولى فالاصل فيها في بادي النظر البراءة والاصل في المرحلة الثانية الاشتغال لكن لما قام الاجماع
على ان العلم بالوجوب والندب ان كان شرطا كان واجبا ايضا وعلى انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا ايضا فاذن يكون الاصل في المرحلة الاولى بضميمة
الاجماع المركب تقديم اصل الاشتغال على البراءة الوجوب ايضا كما ان الاصل في المرحلة الثانية الاشتراط لكن لما كان الحكم بالوجوب بضميمة الاجماع
موقوفا على اعمال اصالة الاشتراط في الشك في الشرطية دون اصالة البراءة كما عليه بعض فلا بد من اقامة دليل اجتهادي على الوجوب في الجملة ليطلق
على المذهب في اجراء الاصل ومحصل ثمرة النزاع في الوجوب في المرحلة الاولى للنزاع في الاصل عند الشك في الشرطية فنقول يدل على وجوب العلم
بالوجه **الاول** الآية الشريفة فسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وحذف المتعلق يفيد العموم اي كل ما لا تعلمون من الاحكام كما هو لفظ
فسئلوا عن اصل الذكر والمراد باهل الذكر مطلقا اهل العلم فيشمل المجتهد وخصوص الائمة فيتم في نا بيه بالاجماع المركب فتم **الثاني** ان تميز
الواجب عن المندوب مما يلزم من باب المقدمة كما لو ضاق الوقت ووجب عليه الاتيان على الفور والوجه في انه لا بد من التميز ويتم الوجوب في غير تلك
الصورة بالاجماع المركب ولا يمكن القلب ايضا بان يقال لا يجب عليه التميز في سعة الوقت وكذا عند الضيق للزوم الهرج والمرج وان قلنا بانه يجب
عند الضيق اي جزئيا وجوبا او الاخوند باقتباس من تلك الدليل الوجوب بالمعنى الاعم من المقدمية والغيرية وذلك الفرق كاف في الثاني
الثالث الشهرة لان المسئلة فرعية واما الكلام في المسئلة الثانية فهو ان الحق بعد ثبوت الوجوب في الجملة عدم الشرطية بل يرجع فيها
كما يقتضيه ورود الاخبار في كالمقصر والقاصر الجاهلين بالجهل الصرف حكما ووضعا لما مر من بناء العقلاء ومن عدم اختلاف الاحكام
بالعلم والجهل ومن جهة الاولوية القطعية بالنسبة الى القاصر المقصر الجاهلين بالجهل الساذج الصرف وبالاجماع المركب فان كل من قال بالمعذورية
في الجاهل الصرف قال بها هنا ايضا **المقام الخامس** في ان المعاملات المتعلقة بها العبادات التي لا يشترط القربة فيها اكثر الاحوال او بالمقر لكا يجري
هل يكون العلم بها شرطا في صحة العبادة ام لا بعد الاتفاق على وجوب تحصيل الاحكام المتعلقة بها وعلى لزوم العلم بتلك المعاملات المتعلقة بالعبادات
وجوبا والحق ان حكم تلك المعاملات المتعلقة بالعبادات حكمها من حيث الجهل حكم نفس العبادات فيهما من الدليل لكن الفرق ان الجاهل باصل العبادة
اذا لم يحصل له القربة وصدر منه صدورا اتفاقيا لم يحصل الامتثال بخلاف تلك المعاملات فان صدر الشرط المعاملي ولو بلا قربة وبلا شعور
لم يضر في الامتثال باصل العبادة المتقرب بها اذ المفروض ان القربة ليست شرطا في تلك الشروط لانها معاملات **المقام السادس** في ان العلم بالاحكام
التي ليست بحيث يحتاج اليها دائما بل قد يتفق الحاجة اليها كاحكام الشك والسهو هل هو لازم مطلقا ام ليس بلازم مطلقا ام لا بد من التفصيل بين ما تعم
به البلوى كاحكام الشك وبين غيرها من المسائل النادرة كالشك بين الاثنين والثمانية ونحوه من المسائل التي لا يحتاج اليها اغلب الناس في اغلب الاحوال
الحق الاخير فيلزم تحصيل العلم في القسم الاول لا الاخير ولا اجماع على عدم لزوم تحصيل العلم بالمسائل النادرة لكل احد بل وجوب العلم بها كفائي يكفي علم من يقوم
به الكفاية بها وللزوم العسر والحرج لو وجب العلم بتلك المسائل النادرة على كل احد فلا اجماع على لزوم تحصيل العلم على كل احد بالمسائل التي تعم
بها البلوى ثم ان العلم بالاحكام العامة البلوى هل هو شرط لصحة العبادة ام ليس بشرط لصحة العبادة التي يتفق الاحتياج اليها فيها ولا يشترط فيما لم يتفق
فيه كصلوة لم يشك فيها المكلف اصلا وجوه والحق التفصيل بين المطابق وغيره كالجهل بنفس العبادة والحكم بعدم الاشتراط مطلقا لما مر من بناء العقلاء
وعدم اختلاف الاحكام بالعلم والجهل في الحق عدم الاشتراط حتى في الصلوة التي وقع الشك فيها مثلا فان بنى مع الجهل على احد الطرفين بحيث لم يحصل الاخلال
بالقربة ثم تبين مطابقة الواقع كانت صحيحة لحكم مما حكم الجاهل باصل العبادة وضعا وتكليفا واما العالم بالمطلوبية جزءا او شرطا وجوبا مع شكه في
الركنية وعدمها فهل يلزم عليه تحصيل العلم بالركنية ام لا وعلى فرض اللزوم شرط لصحة العبادة ام لا الحق ما مر من التفصيل واما اخذ الجاهل الحكم من المجتهد
من باب التقليد الاتفاقي بان لم يعلم كون هذا الشخص مجتهدا واخذ منه الحكم مع علمه بلزوم الاخذ من المجتهد او مع علمه بالاجتهاد وعدم علمه بلزوم

لاخذ

وفي صحة عبادة من علم ... الجاهل ... بالحكم

في اشتراط صحة العبادة بالعلم بما يتعلق بها من الاحكام الشك والسهو ونحوه

ثم ليس عليه وعلى مقلديه مما مضى من الصلوة والاعمال المتقدمة اعادة ولا قضاء خذوا من هنك الشريعة والسيرة وقاعدة الاجزاء في الادلة الشرعية
وادلة العسر الا اذا قطع بفساد رايه السابق فيتعبد بقضيتهم واما في المعاملات فاذا عامل هو او مقلده او كان تزوج ما لم يرتضه من عقد ثم تبدل رايه فمقتضى
الاجماع المنقول والسيرة واصل البقاء وبناء العقلاء والاطلاق

فائدة الاخذ من المجتهد لتقصيره ويتوهم ان الاخذ منه كالاخذ من نبيه ونحن نقول الاخذ من كل احد فلنحو منه التفصيل الذي مر في الحاصل الناشي من التفصيل
ما بين خلفوية التخطئة والتصويب ومن مقاماته اربعة **الاول** في العقائد والثاني في العمليات التي يستقل العقل بحكمها والثالث في العمليات التي لا يستقل
بحكمها العقل ويعلمها دليل قطعي والرابع في العمليات التي لا يستقل بحكمها العقل ولم يقم عليه دليل قطعي وينبغي ان يراد من القطعي في المقامات الثلث الضروري
لينطبق على كل الاقوال التي في المقام الرابع الا ان يكون المراد منه مطلق القطعي حتى غير الضروري ويجب ان نبعض الفحول بحسبه بناء المقامات المذكورة كما ذكرنا
وفي المقام الثالث ان ظاهر ان المراد من الدليل القطعي ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحص المجتهد لوجده جزما ثم قال في المقام الرابع ان فيما لم
يكن ثابتة بدليل قطعي ثم اختلفوا في التخطئة والتصويب ثم جعل من جملة اقوال القائلين بالتخطئة في المقام الرابع انه تعالى نصب على الحكم دليلا قطعيا وان تعبيره
جعل المقتضي في المقام الرابع ما لم يكن ثابتا بدليل قطعي لا ما كان عليه دليل قطعي بالمعنى الذي ذكره في المقام الثالث من ان القول بوجود دليل قطعي على الحكم
من اقوال المقام الرابع فالاحسن ان يجعل المراد من القطعي في المقام الثالث الضروري منه لينطبق القول المذكور في المقام الرابع على المقسم فيه اما المقام
الاول فالجمهور والمسلمون منهم على ان المصيب فيها واحد وقد نقل عليه الاجماع وعلى ان المخطئ اثم كافر ثم نافي ذلك الاسلام عند الجمهور المصيب واحد وابن العنبري
وقال الجاحظ ان المخطئ غير اثم ثم نقل عن العنبري ان كل مجتهد مصيب في مقام الاصول وعدمها عند الاصحاب وان منه بعيد والباقي يخطئ والاثم في الجماع
المتبعين في مسئلة مثل قدم العالم وحدوثه وعصمة الامام وعدمها ووجود المعاد الجسماني وعدمه ووجوب الحرق وعدمها فكذلك في مقام الاثم وعدمه
المتفاوتين منهم وهو ثم وبين القاصر فلا اثم عليه بعد فرض الفحص ومن ثم يمكن منع الاتفاق المخالف لقول العدلية الا ان يكون في وجود
المقصر غير القاصر في العقائد مكانه ومقدمته ولا ابا حلي عدم مكان وجوده في العقل يجوز وجود القاصر فعلى مدعي عدم الامكان البرهان قلت
البرهان الاجماع المنقول على ان المخالف في العقائد مقصر لا محالة للاجماع على ان المخطئ اثم ومن ذلك ونقيض فلا بد ان يكون مقصرا فيها بالاجماع اذ لا اثم
على القاصر قطعا وبدلالة متصلة الاية الشريفة الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فكل من جاهد في الله سبحانه اهتدى الى الاسلام لا
محالة فاذا لم يهتد كشف ذلك عن تقصيره مضافا الى عموم الاية الى اكثر مما نكون في الان فنقول ان الكفار ما كلهم مقصرون ولزم من خوفهم الناس المخالفة قوله
العقل واما قاصرون وبعضهم مقصرون نزل التخصيص في الايات الى المخالف عموم عدالته وكل كلهم مقصرين فالمقدمة ثابتة قلنا اما الاجماع المنقول
فممنوع بعد حجيته في المسئلة الكلامية لانه بمنزلة الخبر الواحد واما الاية الشريفة فمحتملة لتسليم عدم الاجمال وكونها ظاهرة فيما نحن فيه لكن
نفسيرها على من يرهم فقوله جاهدوا فينا اي في صبرنا وجاهدوا مع رسول الله لنهدينهم سبلنا اي شيئتهم ولا خرجهم من بين هم وقلنا نحن فيه
لكن نراد من جاهدوا اما المجاهدين مع او نحو واما المجاهدة مع النفس فاما الاجتهاد في حكم الدين وعقائده اما على اي من الاية الشريفة خارجة عما
نحن فيه واما على الثاني فبرد عليه اولا ان هذا خارج عما نحن فيه ايضا ولا يثبت بالاية لزوم الاجتهاد في العقائد كي يستفاد لو سع فيها
وثانيا ان المراد بمجاهدة النفس اما مطلق مخالفتها باي نحو كان او نحو خاص لا نرى ان هذا من طرق الاقدام لا يهتدى لهداية سبحانه تعالى
مهتديا وما يخالفها بنحو خاص من المجاهدة فنقول هذا النحو الخاص فدلالة يكون ممكنا للكل فان يحمل عند امكانه فعلى من يدعي ذلك للكل
احد دائما البرهان واما على الثالث فهو خلاف الظاهر لانه مما النيطلي لفظ جاهد الذي ظاهره الوقوع بين اثنين على ان هذا العموم لا جهتها
الخاص موصل الى المطلوب فلا بد الامكان من الحكم بامكانه لكل احد ثم اوانا عموم الايات فعليه **قوله** لا ان الكافر في تلك الاية سمي لي
الكفار المعتقد المقصر ان ترتب الحق تعاطيهم فلا يشمل الكافر حتى يتوجه ان الكافر ما فيه ما معتما ولو ثبت تلك العلة على حقيقته وعدم التخصيص
تاما نعلى فرض العموم وعدم لا نصراف الى ما ذكر لا بد من التخصيص لاخراج عن نفسه ذلك فرضت الاية عموم واما من ذلك جهة وارد نسبة
لم يخرج عن كونه العدد ولا جرح بعد ذلك ولا دليل الى ما فيه الكل الافراد في رجعة لا مطلق لا يري حتى الى صيغة فرد ان نكران شيئا
الا الافراد الذهنية فلا نسلم ما يكاد التخصيص انه لا سالك وجود القاصر كذلك بعضهم متصفون من جهة العقل والعادة
بما في النشو والولادة في البلوغ فلا بد من اخراج الخاص عن الايات ان كان التخصيص فنقول انا نعتذر هذا المستثنى نه ونه ومن الكفار
اصلا فهو فاسد بداهة وان لم نقل ان الاغلب قاصرون وان كانوا مقصرين فيهم وان كان ما مقصرين ففيه انه بعد ثبوت وجود قاصر مطلق
الكفار يصير السالك الموضوع في حق المجتهد فلا نعلم ان كان من بنسب المفسدين بعضهم مقصر من ازمان تبان ان كل مجتهد مقصر خفاف
قلت ان خروج بعض الافراد وهو القاصر من غير المجتهدين معلولين للعلم بوجود القاصر في غير المجتهدين من النسوان والولدان اول البلوغ واما
الشك في خروج بعض المجتهدين ايضا من عموم الاية لكونه قاصرا وعدم خروجه لكونه مقصرا فليس فيه وقد مر انه الشك في زيادة التخصيص في الايات
الاصل عدمها ولازمه كون كل مجتهد مقصرا فهو المطلوب الضعيف ثبت انه ليس تخصيصا افراد ماحتى ذلك في قلة التخريج وكثرة
بمسافة ما اقلة التخصيص والخروج ما يكون هنالك افراد عاما قيد بجهة الاستدلال التخصيص الذي تنبئا عليه نوعي او صنفي وقلنا ان الاية خرج
بكل افراده لكن يثبت في ان هذا المجتهد قاصر حتى يخرج الاصل لا يجري فالشك في الخارج الا لو كان افراد الصامة يخلو عن الاستثنا بل انكر ان الاستثنا

ارادة الاجتهاد في الاول ... الكافر ... بين المتصفين والمقصرين ... النصوص ... منه

في ان النظر في ... الى ... عدم ... الكافر

الادلة والظاهر الشهرة نقض المجتهد لكن الحق عدمه في حق نفسه وحق مقلديه خلافا لمن فصل والمرجح هو بدل بان فاسدا لحكومة هو في ذلك وعدم الاختلال رأى
وهل للمجتهد نقض معاملة مجتهد آخر او مقلده اذا كان عنده مخالفة الراي لرايه وحصول المعاملة عنده فيه لام لا وجهان اوجههما عدمه اذا لم يكن قاطعا ببطلان

الاخر للوجهين المتقدمين في سابقه وللاجماع المركب والاولوية

منعها الا بعد بالقدم ورابعها ان غاية ما لزم من عموم الايات هو دخول كل الكفار القابلين للاسلام في النار كما هو الظاهر من اطلاق الكفر لا دخول كل مخطئ في العقائد وانكار من فرق الاسلام في النار كما هو المدعى فيما نحن فيه فالاية لا تفي بالمطلوب وهو كون كل مخطئ في العقائد اثما مقصرا
هذا ويمكن ابطال الجواب الاول عن الايات بان نعرف الكفار بالمقصر المعاند مسلم لو كان التشكيك بالنسبة الى القاصر محض اجمال وكان اللفظ علما
لكل القاصر اند الافراد وكلاهما ممنوعا وابطال الثاني بان عموم اللفظ من حيث الوضع بالنسبة الى الافراد الذهنية محل كلام اولا وعلى فرض الشمول
فالكلام انما هو في الافراد الخارجية والثمرة يحصل فيها واذا سلمنا ان كل فرد خارجي مقصر فلا كلام معه لان مطلوب الخصم ح ثابت بلا تقصيها
الثابتة التخصيص ثابتا **واما المقام الثاني** اعني الفرعية من العقايد النقلية فالحق فيه من حيث الاثم هو العدم كما عليه الجمهور ان المصيب
واحد بخلاف من اجتماع النقيضين في مثل قبح الظلم والعدل او عقلية الحسن في القبح وعدمها ونحو ذلك من المسائل ومن حيث الاثم وعدم التفصيل
بين المقصر فالاثم والقاصر فلا لما مر من الاتفاق ولكن النزاع في مثال لا مع الجمهور في ان ذلك مما يمكن ان يخفى على احد فيكون قاصرا ام لا
بل الكل مقصر لان الكل متمكن واما بعد امكان الخفاء فلا معنى للحكم بالاثم على من اختفى عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدمه هو ما مر من انه
ممكن بل موجود غالبا في مطلق الناس واما المجتهدون فلا يبعد في حقهم دعوى امكان لو لم يقطع الى الواقع دائما **واما المقام الثالث** كالفرعية العلمية
الضرورية من العبادات والمعاملات فقالوا فيها ايضا فالحق هو الحق واما من حيث الاثم والعدم ففيه ما مر من التفصيل واما امكان الخفاء وعدمه ففي
هذا المقام خفاء لكن بعد التامل يظهر الامكان نادرا في غير المجتهد واما المجتهدون المتفحصون ففي امكان الخفاء عليهم لاجل عروض الشبهات شبهة
لكن لو راينا احدا منكرا واحتمالا في حقه الشبهة اجرينا عليه احكام المقصر لغلبة التقصير في المنكرين وهذا الغلبة معتبرة عندهم في هذا المقام ثم
ان ما ذكرنا من انه لا اثم على الكافر القاصر فانما هو في الاخرة واما في الدنيا فلا يبعد القول باجراء الاحكام الكفر عليه **واما المقام الرابع**
فاختلفوا فيه في التخطئة والتصويب فقيل لا حكم معين عند الله تعالى في الواقع بل حكمه تابع لظن المجتهد فظن كل مجتهد فيه هذا المقام حكم الله في حقه وحق
مقلده فكل مجتهد مصيب لحكم الله غير اثم وقيل ان لله سبحانه في كل واقعة حكما واحدا معينا والمصيب واحد والمخطئ معذور لا اثم عليه وهذا هو الحق
لكن في المقام الذي اذهب اليه ان الحق واحد وان عليه دليلا من خالفه مخطئا سواء يمكن تأويل كلام من ذلك الى كل اجتهاد هم بالقياس
والراي انكار في اجتهادهم نصيب لكن في الوجهين ان الاجتهاد بالقسمين المذكورين فيهما اثم اصاب ام اخطأ فلا وجه لتخصيص الاثم والفسق بصورة الخطأ
اذا عرفت ذلك فهنا مقدمتان **المقدمة الاولى** في تحرير محل النزاع فاعلم انه لا سبيل الى القول بكون نزاعهم في تعدد الاحكام التي هي
مدلول الخطاب الشارع بان قال ان مقصود الشارع من الخطاب حكم واحد او احكام عديدة بحسب الاشخاص لا تفاقهم على ان المراد من خطاب الشرع
بالذات معنى واحد اي حكم واحد نعم يمكن ان يقال بتعدد تكاليف المشافهين بحسب افهامهم لان المراد من الخطاب تعدد بان يستعمل لفظ
واريد منه معنا ولا الى القول بكون النزاع في تعدد الاحكام الظاهرية واتحادها بالنسبة الى اختلاف الاراء لاتفاق الكل على تعدد الاحكام
الظاهرية وان لكل مصيب بحكم الظاهري والا لم يكن حكما ظاهريا والمفروض القطع بانه حكم ظاهري مع ان ما ادى اليه راي المجتهد او لم يكن حكما
ظاهريا له لزم التكليف بما لا يطاق بل النزاع في ان المقصود بالذات مع قطع النظر عن الخطاب في الاحكام بل هو واحد ام متعدد بان يكون المقصود
بالذات للشارع في الواقعة احكاما عديدة مختلفة بالنسبة الى الاشخاص او ان يكون المقصود الذاتي واحدا وكذا تعلق التكليف بغيره عند عدم امكان
الوصول اليه من باب البدلية واكل الميتة وبعبارة اخرى تلك الاحكام الظاهرية المتعددة من حيث انها في الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية
كما هي ظاهرية ام الواقعي منها واحد لا غير وبعبارة اخرى هل تلك الاحكام المتعددة ظ لتعدد الاراء مثل الاحكام الواقعية المتعددة في خصوص
شيء واحد لتعدد الموضوع ام لا مثل الصلوة الظهر للحاضر اربع وللمسافر ركعتان وللواجد للماء كذا وللفاقد كذا وللمريض كذا وهكذا فان تكرار
حكم واقعي في صلوة الظهر لكن لكل منها محل وموضوع وهل الاحكام الناشئة عن تعدد الاراء في الواقعة الواحدة كلها احكام واقعية لم مثل
تلك الاحكام الواقعية المختلفة باختلاف الموضوعات في صلوة الظهر مثلا ام لا وبعبارة اخرى هل المقصود الذاتي في الواقعة الواحدة امر كلي مشترك
بين الاحكام الظاهرية الناشئة عن تعدد الاراء ولكن في خصوص كل مأمور امر ام الكلي القدر المشترك لمن مأمورا به والمأمور به هو خصوص الافراد
المختلفة بالعلم والجهل وهذا مبني على مسألة ان الحسن والقبح ذاتيان ام بالوجوه والاعتبارات ما سوى العلم والجهل ام بالوجوه والاعتبارات
حتى العلم والجهل فعلى الاولين يكون متعلق الحكم الكلي القدر المشترك الذي لا يختلف باختلاف الاراء وعلى الاخير يختلف الحسن والقبح بالعلم
والجهل فيختلف الحكم بهما ايضا فمتعلق الحكم لا بالكلي بل بالخصوصيات المختلفة باختلاف الاراء فلكل واقعة حكم واقعي فيكون مذهب المصوبة ان
الاحكام الواقعية في مثل الخمر متعدد بتعدد الوقايع الخاصة المسببة لتعدد عن تعدد الاراء لان الواقعة الواحدة فيها احكام عديدة فلا تناقض
بين قولنا ان المصوبة قالوا ان الواقعة واحدة احكاما عديدة واقعية وقولنا ان حكم كل واقعة عندهم واحد في الواقع فان المراد بالواقعة في
الاول هو مطلق الكلي القدر المشترك كمطلق الخمر بالذات مع قطع النظر عن اختلاف الاول وفي الاخير الواقعة الخاصة الحاصلة في هذا الكلي

محمد درويش

هذا في معاملات العالم وفي معاملات الجاهل من الطرفين يحكم بصحة المطابق للواقع منها بعد ذلك لتبعية الاحكام للصفات وتبعية الصفات و
الملاقاة الا دلة النافية لاشتراط العلم ونفيها عن المطابق للدليلين الاولين مع الملاقاة له الصفات ومن طرف واحد كما لو تزوج المجتهد العالم
البالغة الرشيدة بلا اذن وليها وهي جاهلة بالجهل

بحث ثبوت رأي المجتهد فان عند الاشعري حكم بل هو واحد منها بالنسبة الى كل مجتهد وما نفس الكلي فيرد عليه بالخلاف خصوصيات الاحكام عند [illegible] فلا تسار[illegible]
ولو قلنا في مسئلة الحسن والقبح بان كلا منهما قد يحصل لكونه ذاتيا او بالوجوه والاعتبارات مع مدخلية العلم والجهل وعدم مدخليتهما كان يلازمه كل من
التخطئة والتصويب في الاحكام ثم اعلم ان ظاهر بعضهم تعميم النزاع في الموضوعات الصرفة كما يظهر من جعلهم ثمرة النزاع ما لو اجتهد المصلي ووجد القبلة
الى جهة ثم اجتهد ووجدها الى جهة اخرى وانكشف فساد الاجتهاد الاول **فان قلنا** بالتصويب صح ما فعل والا فلا وظاهر بعضهم ان تعميم النزاع
بحيث يشمل الموضوع الصرف فاسد ولا بد ان يخصوا تنبيههم بما هو في الاحكام الفرعية الحكم الفرعي ما هو في معناها الكلية والخصوصيات خارجة عن الاحكام
والموضوعات [illegible] يشملها العنوان [illegible] بان التصويب في الموضوع غير معقول كالقبلة فان الكعبة لا يصير متعددا بتعدد الاجتهاد [illegible] بان النزاع
لو كان شاملا لما نحن فيه للموضوع الصرف لزم التناقض لان القوم هنا اسندوا القول بالتخطئة الى كل الامامية ومع ذلك فالنزاع الامامية في ان
الالفاظ موضوعة للمعاني النفس الامرية او الامور الذهنية والخارجية فقال بعضهم انها للامور النفس الامرية وقال بعضهم انها للامور الذهنية ولا ريب
ان القول الاول لا يستلزم التخطئة ولا التصويب في الاحكام ولا في الموضوعات لكن القول الثاني يستلزم التصويب في الموضوعات الصرفة لتعدد الامور الذهنية فيكون
القبلة مثلا موضوعة للامر الذهني فيتعدد القبلة اذ تعدد الامر الذهني [illegible] بالقطع بان الامامية في الموضوعات الصرفة مختلفون في التصويب
والتخطئة فلو كان الموضوعات داخلة في هذا النزاع لزم كونهم متفقين على التخطئة لاتفاقهم في هذا النزاع على بطلان التصويب وهذا يكون تناقضا
بين اتفاقهم هنا واختلافهم ثمة في [illegible] الا اتفاق فلا بد ان يكون الموضوعات خارجة عن هذا النزاع حتى لا يلزم تناقض ثم ان الحق [illegible] ما
على القول بعدم تبعية الاحكام للصفات الكامنة في الحسن والقبح لما عليه [illegible] على هذا القول اختيار التصويب مطلقا والتخطئة كذلك والتفصيل
كما هو [illegible] **المقدمة الثانية** قالوا الاصل مع التخطئة لان الاصل عدم تعدد الاحكام الواقعية والشاهد [illegible] بالواقع [illegible] بعد
الاصل قبل الاجتهاد **وفيه ما نظر** لانه لا شبهة في تعدد الاحكام الظاهرية وانما الشك في تعدد احكام واقعية [illegible] ان الواقع [illegible] متعدد [illegible]
فالتعدد موجود والشك انما هو في وجود الجهة الواقعية [illegible] فلا يجري الاصل لانهم قد قالوا احكاما لله تعالى متعددة لكن لا [illegible] مختصة بالشك
واحد منها ام لكل مختص بالذات فيكون حكما [illegible] فلا معنى لاجراء الشاهد تعدد الحكم الواقعي [illegible] التخطئة فلو [illegible]
الظاهرية في البين [illegible] الاخر [illegible] ان الشاهد الاصل انما يجري بالنسبة الى الكل [illegible] المعلوم [illegible] بالنسبة الى البعض [illegible] الترجيح بلا مرجح
فنقول [illegible] الشك في الاتحاد لانه [illegible] لانهما يحكم لكن لا يعلم انه واقعي او ظاهري [illegible] الاتحاد لكن [illegible] الاصل مع التخطئة لانهم يقولون
ان حكم الله واحد واما الاحكام الظاهرية فليست باحكام حقيقة بل هي احكام في نظر المكلف [illegible] لزوم العمل [illegible] حكم من الاحكام [illegible] الاحكام
المتعددة فهنا امران احدهما لزوم العمل بالمتعدد والاخر حكم المتعلق بالتصويب والتخطئة يقولون ان الحكم المتعلق بالتصويب مع قطع النظر عن العمل
بالمتعدد واحد لا يختلف بالاراء واما الاحكام الظاهرية فليست باحكام حقيقة بخلاف المصوبة فانهم يقولون بتعدد الحكم [illegible] الاصل [illegible] الاصل
عدمه فنقول اما الشاهد الاصل فهو جار [illegible] الحكم في كل واحد من المجتهدين لكن [illegible] في الاتحاد [illegible] ذلك [illegible]
المقدمة الثالثة القول بالتصويب [illegible] على وجوه الاول ان الحكم تابع للحسن [illegible] بما يختلف بالاعتبار [illegible] الصفة
يتبعها الحكم فرأي المجتهد يحدث الحكم ويكون الاحكام متعلقة [illegible] انه لو وجد احكاما متعددة بالاضافة [illegible] عليه
انه لو وجد احكاما واقعية [illegible] المجتهدين بالاتفاق [illegible] ان الاراء تتعلق بالاحكام المخصوصة [illegible]
احكاما واقعية [illegible] وكل من [illegible] الاخيرة [illegible] الاشاعرة [illegible] تبعية الاحكام للصفات اذا عرفت تلك المقدمة [illegible]
مع التخطئة وان التصويب باطل ولا بان الاحكام تابعة للصفات الكامنة وان العلم والجهل لا مدخلية لهما في الحسن والقبح وقد عرفت لازم ذلك التخطئة
وان لازم القول باختلافهما بالوجوه والاعتبارات حتى العلم [illegible] التصويب منقول عن بعض الامامية [illegible] بحث الحسن والقبح [illegible]
التخطئة وثانيا بما قلنا انهم اتفقوا على ان المراد من خطابات الشرع حكم [illegible] الاحكام الواقعية [illegible] الحكم الواقعي [illegible]
والا لزم على الشارع الترجيح بلا مرجح في ارادة واحد معين منها من تلك الخطابات [illegible] مع كون الكل احكاما [illegible] فلا بد [illegible]
المقصد بالذات واحد [illegible] من الخطابات [illegible] بانه لو كان احكاما [illegible] المراد من الخطابات [illegible] كلها مقصودا بالذات كان الامر راجعا الى
ذلك المراد من الخطاب الذي هو واحد من الاحكام المقصودة بالذات والفحص والوصول اليه [illegible] امكن [illegible] بين الفريقين [illegible]
بلا مرجح [illegible] لكل مقصود بالذات [illegible] العقلاء [illegible] من [illegible] ان [illegible] الا [illegible]
فاعلم [illegible] بالذات [illegible] بالنص والفرض [illegible] بالاجماع المحقق على التخطئة [illegible] بالاجماع [illegible]
[illegible] بالايات التي [illegible] بما انزل الله [illegible] حكما منزلا لا يجوز التعدد **فان قلت** المراد
الايات انكار منزل على سبيل الخصوص [illegible] من الخطابات لزم كون المخطئ [illegible] الا المجتهد [illegible] وحكم بها في كل [illegible] من [illegible]

التدرج ثم ولدت من يقول بالفساد فيهما او الفساد لها او للزوجة خاصة وجوه اخيرها خلاف الاخ وموجب للتشاجر وادلة الصحة للزوج اقوى من ادلة الفساد للزوجة بعد العرف الوارد فحكم بالصحة لهما للاجماع المركب فتم واذا كان المتعاملان عاملين بحال الغير في الراي فهنا الوجوه ايضا

اصل الحق ان التقليد اصطلاحا هو الاخذ بقول الغير من غير دليل على القول سواء كان دليل على الاخذ ام لا وذلك للقاعدة الاستعمال

ولو في حكم وان كان المنزل ولو على سبيل العموم الى ما يجوز العمل به للمجتهد سواء كان مرادا من نصا امر الا فذلك لا يلازم التخطئة بل يجامع التصويب لا دلالة في الاية على المصوب فلنا المراد الاعم لكن الظاهر منها ان واحدا من الاحكام الحقوق مقصود بالذات للشارع فتم والحاصل انا نفهم من الايات ان لكل شيء فعل المراد الاخص وان شئت فعل المراد الاعم وتامننا بما ورد في النبوي المشهور من ان الحاكم اذا اجتهد فاصاب فله اجران وان اخطا فله اجر واحد فلو لم يكن تخطئة لم يكن معنى لقوله اخطا وهذا الخبر وان كان واحدا لكن لا اصحاب تلقوه بالقبول **فان قلت** لعل المراد الاصابة المراد من الخطاب والخطا منه لا في الحكم فيخرج عن محل الكلام لوقوع الوفاق على امكان الخطا بالنسبة الى الخطا **قلنا** اذا كان المراد الاصابة والخطاء بالنسبة الى المراد لزم الترجيح بلا مرجح لانه اذا كان كل الاحكام مساويا مقصودا بالذات وفي مرتبة سواء فلم يكون لمن اخطاء المراد واصاب حكم الله واحد واتى اجر واحد وعلى لمن اصاب المراد اجران **فان قلت** هذا الاجر دليل بين المصوب والمخطئة اذ على التخطئة نقول وان كان الحكم الاصلي واحدا لكن المجتهد المستفرغ الوسع اذا اصاب احدهما الحكم الاصلي واخطا الاخر لا يمكن ان يكون متساويين في الاجر لانهما متساويان في الافعال الاختيارية اذ المفروض ان المخبر فيهما غير مقصر في استفراغ الوسع وان المقصر لا اجر له اصلا على الظاهر اصابه او اخطاء ولعدد السالك في الافعال الاختيارية لا معنى لزيادة اجر احدهما على الاخر على قواعد العدل **قلنا** الواجب على المجتهد هو الاستفراغ في المسئلة بقدر لا يمكنه الاحكام فمن استفرغ وسعه المعتد به لم يجب التطويل فوق تلك الزيادة المستحبة فلو ان المجتهد لو اصاب بسبب تلك الزيادة من الفحص فله اجران ومن اخطا في تلك الزيادة فله واحد وان استفرغ المخطي وتفحص زائدا على الواجب بقدر المصيب وكان الاصابة اتفاقيا للمصيب لان المستحبات يمكن فيها تعدد اجر المصيب فكان اصابة اتفاقية وتعدد اجر المخطي وان تساوى مع المصيب في الاستفراغ في الفحص الازيد ان شخصين لو اجتهد او سعيا في طلب زيارة الحسين وتساويا في الافعال الاختيارية فوصل احدهما الطريق من باب الصفة الاتفاقية وحضر عنده دون الاخر كان لمن حضر وزار اجران احدهما للحضور والزيادة والاخر للسعي ومن لم يحضر اجر واحد على السعي لا غير وذلك باب شايع في المستحبات فنقول ان مورد الخبر هو ما ذكرنا من تفاوت الاجر بالوحدة والتعدد في الفحص الزائد المستحب لا في القدر الواجب حتى يخالف قواعد العدل ومثل تلك الزيادة الحاصلة للمصيب من باب الاستحقاق ام من باب الفضل الخبر الاول وذلك يمكن اذا قلنا بان الاصابة من لوازم الاتفاقية وهي ليست بفعل المكلف تولية ام غيره فلا يصح الاستحقاق وان قلنا بان الافعال التولدية افعال حقيقة مع انه لو كان من افعال تولدية وقلنا انه فعل حقيقة وصار استحقاق الزائد من الاجر فيحتاج الى التاويل في الخبر وصرفه الى المستحب بل يتم في الواجب التخيير فلا حسن ان يقال انه من باب الفضل وان يرد الخبر المستحب من التخطي فعلا وان كان فاحيا لعوار راي وجه التفصيل باحدهما دون الاخر الا انه واقع بالوجدان وتاسعها النصوص الدالة على ان لكل واقعة حكما هو ارش الخدش بعد كونها متواترة وجه الدلالة ان قوله حكما ظاهر ان تنوينه للتنكير الدال على الوحدة لا التمكن كما هو الاصل في التنوين فيكون ان لكل واقعة حكما واحدا والمصوبة يقولون تبعد الحكم في الواقعة **فان قلت** المصوبة يقولون ان لكل واقعة حكما واحدا لكن الحكم يتعدد عندهم بتعدد الوقائع بالعلم والجهل فالخبر لا يناسب مذهبهم **قلنا** الظاهر ان الواقعة هو نفس الكلي القدر المشترك لا خصوص الوقائع الحاصلة باختلاف العلم والجهل واذا كان الحكم في الكلي واحدا لم ينطبق ذلك الا على مذهب المخطئة وعاشرها الخبر المروي في نهج البلاغة وغيره المقطوع منه الصريح في بطلان التصويب ولما امنا فمنه لما يستعمله المجتهدون في هذا الزمان من عمل كل برايه لا جلاله على تعدد حكم الله سبحانه ظاهرا وواقعا فهو خبر متواتر ادنى لا اجماع هو الخبر الدال على وحدة الحكم الظاهري ويبقى الخبر الدال على وحدة الحكم الواقعي سليما عن المعارض ويتم ما هو مزيته ثم بطلان العمل بالقياس والراي لا مطلقا يقع في ذلك الاستدلال بهذا الخبر على بطلان التصويب فانه بعد تسليم ان مراده هو ابطال العمل بالقياس والراي بكون المراد ان الحاكم الله سبحانه الى التعدد الحاصل من القياس والراي ويكون الوحدة اضافية وهي لا تنافي التصويب ثم انهم استدلوا على التخطئة بانه لو صح التصويب لزم من صحته عدم صحته ومن وجوده عدم وجوده لان من المجتهدين من يقول بالتخطئة فلا بد ان يكون هذا صوابا عند المصوبة وهم لا يقولون به وفيه اولا انهم يقولون بالتصويب في الفرعيات لا في المسئلة الاصولية التي هي من العقائد فانهم اجمعوا فيها على التخطئة الا من شذ وكلامهم ما ول فلا استلزام وثانيا انهم بعد التسليم يقولون ان راي كل مجتهد واقعي له لا لكل احد فراي احد ليس حجة على الاخر وواقعيا له بل لنفسه فالقائلون بالتصويب على القول بان التخطئة واقعية للقائل بها فتم ثم اعلم ان ثمرة النزاع لو عممنا الموضوعات المعرفية تظهر فيما لو اجتهد في القبلة الى جهة ثم انكشف في الوقت خلافها **فان قلنا** بالتصويب في الموضوعات وبان الالفاظ موضوعة للمعاني الذهنية فلا يجب الاعادة لان الامر اقتضى الاجزاء وان لم نقل به لانه اتى بالواقع الاولى **فان قلنا** بالتخطئة وبان وضع الالفاظ للمعاني النفس الامرية وان تحقق تعلق الامر بالمشترك الكلي وانه مورد الحسن والقبح وجب الاعادة لا لان الامر دليل على عدمه وجواز الاعادة كفهم العرف وهو مفقود ثم ذلك البدل الجعلية صحيح لان البدلية الفعلية كما فيما نحن فيه من امتثال الامر المقتضي لسقوط الامر في الواقع بعد سقوط الامر بما يعتقده المعتقد والفاعل اذ اشتغاله بالمتعلق الواقعي الذي تعلق بالامر والحسن منتف بوجود الامر الواقعي الاولى بعد انكشاف الفساد وان كان البدل عقليا لا جعليا فقد يكون باصل الاشتغال وقد يكون بقاعدة التخطئة تقتضي بقاء الامر الاولى ووجوده لان مذهب المخطئة ان الحسن والامر انما تعلق بالواقع وهو لم يات به قطعا كما هو المفروض فلا بد من الاتيان به ثانيا بعد كشف الفساد حتى لو نظر الى ذلك

الكلام في التخطئة والتصويب

الكلام في ثمرة النزاع

لا ف...

والنادر وعدم صحة التسلسل بعد ضم مسألة عدم الاشتراك اللفظي **اصل** الحق عدم جواز التقليد في اصول الدين بل لا بد من ان يستدل المجتهد على اعتقاداته
ويبرهنها في قلبه ويجعلها نصب عينيه ويعترف بها لسانا ويعمل بمقتضاها وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات وذلك لاستقصاء الامر والاجماع واما
النهي عن التقليد والآيات الناهية عن الظن المستلزم للنهي عن التقليد مطابقة او التزاما اللاونومية ولاصالة الاشتغال نعم لو كان احد لا يمكن الامر التقليد فان
الفاعلية كما انه لا بد من الاتيان بمقاصده لاصالة الاشتغال **فان قلت** لعل المخطئة يقولون بالاجزاء في مبحث الاجزاء فلا اعادة عليه فلا يلزم القول
بالتخطئة الاعادة **قلنا** القول بالاجزاء حتى في التعليقيات لا يجامع القول بالتخطئة والقول بعدم [illegible] كما ذكرنا [illegible] ثمرة التخطئة
وتعلق الحسن [illegible] لو اقع [illegible] هو و [illegible] وهو [illegible] في المتن المفروض [illegible] الحاصل ان ثمرة القول بالتخطئة
الامر بعدم الاجزاء فيما كان [illegible] مع قطع النظر من الاصل الا ان يقوم دليل من الشارع على الخلاف وقد يتوهم ظهور الثمرة في الاقتداء بمن
رأى وقد المجتهد مع رأي المأموم [illegible] مجتهد لان صلاة المأموم واقعية كالامام وعليه انه لا بد من ملاحظة الادلة فان دل على جواز الاقتداء بمن يثبت
على انه يجوز الاقتداء بمن صح صلاته عند الاعتقاد سواء قلنا بالتخطئة او التصويب وان دل على انه يجوز الاقتداء بمن صح صلاته عند المأموم
وباعتقاده لم يصح الاقتداء مع المخالفة سواء قلنا بالتخطئة او التصويب نعم لو دل الدليل على انه يصح الاقتداء بمن صلاته صحيحة في الواقع ولا يجوز الاقتداء بغيره
الثمرة المذكورة اذ على التخطئة لا يمكن العلم بكون صلاة الامام واقعية عند المخالفة لغفلة الامام مع المأموم بخلاف ما لو قلنا بالتصويب فان حكم كل مجتهد
واقعي في حقه لكن عموم هذا الدليل محل الوجود ويترتب الثمرة ايضا لو دل الدليل على جواز الاقتداء عند المخالفة اذا علم ان صلاة الامام واقعية دون ما اذا
لم يعلم اذ لا يمكن العلم بواقعيته صلاة الامام الا على التصويب ولا يمكن على التخطئة وقد يتوهم انه على التصويب يجوز للحاكم انقاض حكم الحاكم السابق على
ومنها ما هو الثمرة السابقة بعينه من لزوم وقوع الاجماع على لزوم الانقاض اذ ثم نعلم ببطلان حكم الحاكم السابق بما تقاطعانه في المسألة ثم اذا علم
لزم عليه الحكم بالخلاف **ضابطة** المشهور جواز التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد في الفروع فلا يجب على كل مكلف الاجتهاد عينا بل هو واجب
كفائي عند اكثر الامامية وبعض العامة منهم مع فقهائهم حلب فاوجبوا الاستدلال على كل واحد واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مسألة
العلماء عند الحاجة اليه الوقائع او النصوص الظاهرة ولو كان مراده منها القاطعة متنا ودلالة او ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع
فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وبعض البغداديين من المعتزلة على انه لا يجب على العامي الاجتهاد بالفحص عن الادلة بل يكفيه ان
يراجع المجتهد ويذكر المجتهد له دلالة الطرفين ويجوز الترجيح على نفسه فيرجح ويأخذ باحد الطرفين وهذه المرتبة انزل من سابقتها في الاجتهاد
التي السابق يشترط الفحص عن الادلة وتعلمه ثم اعلم ان الاصل في الواجب لكن شك في انه واجب عيني او كفائي هو كونه عينيا بناء على مذهب المحققين
في الواجب الكفائي فانهم قالوا الواجب الكفائي يشارك مع العيني في شيئين احدهما تعلق الوجوب على كل المكلفين والثاني انه لا يحصل الامتثال الا عند صدور
الفعل عن احد منهم ويفترق معه في شيء واحد وهو ان العيني لا يسقط بفعل البعض عن الباقين بخلاف الكفائي واذا شك في العينية والكفائية يرجع
الى الشك في سقوط الواجب عن الباقين بفعل البعض وعدم سقوطه ومقتضى الاصل بقاء التكليف بالواجب على الباقين وبقاء التكليف بالواجب
الباقين وبقاء التكليف عليهم يختص لاحكام مقتضى الاصل الاشتغال فيقتضي ذلك الاصول العينية **فان قلت** قد يكون الشخص بعد تعلق
التكليف فاقدا لشرط الوجوب كما يصلي فلو ما اخر صلى عليه بعض وبلغ هذا الصبي بعد صلاة البعض فان كان الواجب عينا تعلق به الصلاة على الميت
مثلا قبل وقته وان كان كفائيا لم يتعلق به فالشك في العينية والكفائية بالنسبة الى هذا الشخص شك في حدوث التكليف والاصل البراءة عنه فيكون الاصل
كفائيا لا اصل البراءة بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ولاستصحاب الاباحة فيما كان الشيء اولا مباحا ثم صار واجبا وشك فيه
في عينيته وكفائيته بالنسبة الى هذا الشخص الفاقد للتكليف حين تعلقه ايضا فلا يصح اطلاق القول بان الاصل العينية بالنسبة الى الاشخاص
لما قام الاجماع على عدم الفرق في العينية والكفائية بالنسبة الى الاشخاص فتعارض الاصلان من الطرفين بضميمة الاجماع المركب لكن قاعدة الاشتغال
واستصحابها واردة على اصل البراءة واستصحابها فيكون الاصل مطلقا العينية فهذا ما يقتضيه الاصل بالنسبة الى الاجتهاد واما الاصل بين الاقوال
المذكورة فمتحقق منه انه كما ان الاجتهاد بالمعنى الذي يوجبه فقهاء حلب يفيد دقته يتيقن بين الفرق الثلثة في مقام الامتثال [illegible] الذي وقع
النزاع في كفاية التقليد ايضا وعدمها فالاصل مع فقهاء حلب بعد الاداء في وجوب الاجتهاد على الكل ويكون بين التمسك بالاصل اذا لم يمكن الاجتهاد المعهود
المذكورة فيدور الامر بين فعل ما ادعى المشهور جواز التقليد عنده ودوران الامر بينه وبين هذا القسم من الاجتهاد وعدمه فالكفاية لا اجتهاد في الفصل
ذلك فلا اصل في البين لدوران الامر بين المحذورين لكن الاصل بمعنى القاعدة المقلد مع الاجتهاد عينا ايضا كما يقول فقهاء حلب مقدم لان الاجتهاد الذي
هو عمل المكلف بظنه قابل للاخذ دليل على ظنه والموجب للوهم في مقابل الاجتهاد لقصده اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق ان الاجتهاد العيني واجب كفائي
الاجماع القاطع الحاصل من تتبع الاصحاب وللاجماعات المنقولة المتواترة وللآية الشريفة لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة [illegible] العقل على
الكل العقلاء تقم فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وتلك انما يتم اذا كان المراد من اهل الذكر اهل العلم ولزوم [illegible] بدليل المكلف بها
لا يستلزم الاختلال نظام العالم ولبنا العقلاء كانهم موجبين وبسيرهم فان بنائهم واعتقادهم على الكفاية **فان قلت** تقتضي ما ذكر الا انه
نفي العينية بالنسبة الى الكل لا يكون واجبا عينيا على البعض وهم المستعدون القابلون يعرا اجتهادا كفائيا على من عداهم [illegible] يمنع الاجماع
فلا بد من الحكم على البعض بالنحو المذكور قلنا بعد تحصيل [illegible] الادلة المذكورة انما كالاجماع على الكل [illegible] ما يتحول ويكون بعض البعض

في وجوب التقليد لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد

فيما اذا تردد الواجب بين العيني او الكفائي

كان له دين سابق وقد بقي على ما كان لبناء العقلاء ولا سقط عنه التكليف لاصل البراءة فالتقليد بالنحو المذكور لا محل له واذا
علمت وجوب الاجتهاد في العقائد فان تمكن من تحصيل القطع وجب ولا تحصيل الاشتغال ولا استصحاب والاجماع والاكتفاء بالظن اذ الامر دائر
بين نفي التكليف فهو خلاف الاجماع ظاهراً او تكليفه بالعلم فهو تكليف بما لا يطاق وتكليفه بالظن وهو المطلوب ثم الحق كفاية حصول العلم وان لم يكن
بالتبعيض المذكور وخلافه الاجماع ويدل عليه اية النفر واية السؤال ايضاً واذا ظهر ان الواجب كذلك فاعلم ان الواجب ان يوجد المجتهد بقدر
ما يقوم به الكفاية للفتوى والمرافعة واما الفتوى فالظاهر كفاية الواحد والاثنين لكن لما كان وجود المجتهد ايضاً لاجل المرافعة ومما لا يكون الا في
فلا بد من مجتهد في كل بلد لان نقل الناس من بلد الى بلد للمرافعة عسر شديد بل بعض البلاد يحتاج الى ازيد من مجتهد وعلى هذا فمع قلة المجتهد
وفقد كفايتهم يكون الفاقد وعليه كلهم اثمين مقصرين ثم ان من ترك [illegible] انه يجب الاجتهاد عيناً ويكفي منه معرفة الاجماع او النصوص الظاهرة والا
فالرجوع الى الاصل اما انه يجب الاخذ بالاجماع او النص او الاصل اذا وجدها بغير اجتهاد في تلك الادلة وافهم الدليل على حجيتها وتمييز موارد
الحجية بالدليل وعدمها واما انه يأخذ بها مع العلم بحجيتها عن الماخذ والادلة واما مع العلم بالحجية تقليداً او الكل مشترك او توقف الاقتصار
في الفروع بالاجماع والنصوص الظاهرة ثم الرجوع الى الاصل مستلزم للخروج عن الدين ويرد على الثاني مضافاً الى ذلك الادلة المتقدمة وكون الاول
ويرد على الثالث ايضاً ان ذلك التحصيل لا يجوز التقليد في الفروع فكيف يجوزونه في الاصول ويحكم بالتقليد فيها وبالاجتهاد في الفروع مع ان ذلك
ليس اجتهاداً في الفقه بل هو تقليد حقيقة واما قول المجتهد فيهم ما سبق مضافاً الى العسر يرد على المجتهد بنا الادلة لكل على [illegible]
ضابطة اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد وعدمه على اقوال ثالثها الوجوب اذا لم يتذكر دليل المسألة فيجدد النظر فان
وافق رأيه الاول اخذ به والا بنى على اللاحق ورابعها الوجوب ان مضى زمان يتغير حال المجتهد معه بزيادة قوته واطلاعه على الماخذ والحق ان المجتهد اذا
لم يعتقد بطلان دليله الاول ولا تردد فيه بل وعقلها بعنوان التفت الى الدليل تفصيلاً او تردد فيه فلا يجب عليه التكرار وان اعتقد الفساد
قطعاً ام ظناً او تردد فيه بالنحو المذكور وجب التكرار ثم ان الاصل في المقام عدم وجوب التكرار لقاعدة الاشتغال لان صورة تجديد النظر قد
في العمر ولا يجري الاشتغال [illegible] عن جواز تجديد النظر لان الشك انما هو في شرطية تجديد الاحكام المامور بها من الصلوة وغيرها فان تجديد النظر
ليس واجباً نفسياً بل وجوبه لو كان فهو توصلي فلا بد من التمسك بقاعدة الاشتغال الا على قول من يعمل باصل البراءة في الشك في الشرطية
وهو ضعيف ولو صح اصل البراءة ايضاً لما كان فيه للتعارض مع اصل الاشتغال بالاحكام لكن الحق عدم وجوب التجديد في الصورة التي ذكرنا اما لاستصحاب
صحة الاجتهاد السابق وللزوم العسر والحرج على المجتهد في وجوب تجديد النظر مطلقاً واما وجوب التجديد في صورة الاعتقاد بالفساد او التردد فيه بعد
الالتفات اليه تفصيلاً فللاجماع او الشهرة العظيمة ولا يكافئها الاصول المتقدمة بعد ما ثبت اصل الاستعمال [illegible] اذ عرفت ذلك فاعلم
انه على القول بوجوب تجديد النظر في غير صورة الاعتقاد على فساد المدرك او التردد فيه بالنحو السابق يبني العمل حين النظر الذي هو زمان الشك على
الاجتهاد السابق فلو ضيق الوقت عمل على الاجتهاد السابق حتى يجدد النظر ولعله اجماعي من موجبي تجديد النظر واما في صورة الاعتقاد على الفساد
فاما ان يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده فعليه ان يبني على الاجتهاد الاول من دون حاجة الى تجديد النظر للاجتهاد الاول
واذا اراد النظر تفصيلاً يبني بعد حين النظر على الاجتهاد الاول بطريق اولى والدليل على جواز البناء على الاجتهاد الاول من دون تجديد النظر
الاجماع المركب من القائلين بعدم لزوم تجديد النظر فان كل من لم يوجب التجديد في صورة عدم الاعتقاد بالفساد ولا التردد قال بعدم الوجوب هنا ايضاً
مضافاً الى ان بناء العقلاء على ذلك ويؤيده الدليلين من اصل الاشتغال المقتضي للتجديد بل الحق لخروج هذه الصورة عن صورة لزوم تجديد النظر
في الاجتهاد السابق والقول بانه بمجرد فساد الاجتهاد الثاني على اعتقاده يعود على الاجتهاد الاول من دون [illegible] يزعمه مفسداً للاجتهاد
الاول قد زال باعتقاده على فساد الثاني واما ان لا يكون له اجتهاد سابق على هذا الاجتهاد الذي اعتقد فساده ففيها حتى النظر على هذا الاجتهاد
الفاسد او على التقليد او على الاحتياط وجوه لكن الاول مقطوع الفساد بالاجماع كما هو الظاهر وكذا الثاني اذا امكن الاحتياط لان الاحتياط الاثر
فهو اللازم ما امكن والا فالتقليد واما في صورة التردد بعد الالتفات تفصيلاً يبني على اجتهاده المتردد فيه وان كان مسبوقاً باجتهاد آخر للاستصحاب
المتقدم واما في صورة [illegible] بالفساد فلما انقطع تلك الاصول بالاعتقاد الظني او القطعي كما ان الظاهر وقوع الاجماع على عدم جواز البناء عليه من تكشف
التفصيل المذكور بخلاف الترديد **ضابطة** اذا علم المقلد برجوع مجتهده عن المسألة الفلانية وجب عليه الرجوع ولا يجوز بقاؤه على الرأي
الاول للمجتهد وان جرى فيه الاستصحاب للاجماع وبناء العقلاء ولا ولو بنى ان المجتهد اذا لم يجز له البقاء على الرأي الاول فالمقلد بطريق اولى فان
قلت لا او لو بنى لان المجتهد اعتقد فساد الرأي الاول بخلاف مقلده **قلنا** المقلد ايضاً يعتقد بالفساد اذا اطلع على عدول المجتهد واعتقاده
فساد رأيه الاول واذا لم يجز له البقاء على الرأي الاول للمجتهد فهل عليه تقليد هذا المجتهد في الرأي الثاني ام مخير بينه وبين تقليد غيره مقتضى الاشتغال
الاول لانه القدر المتيقن لكنه معارض باستصحاب التخيير الذي كان حاصلاً للمقلد قبل الاخذ بالرأي الاول لهذا المجتهد **فان قلت**
بعدما اختار تقليد ذلك المجتهد انقطع التخيير ولزم عليه العمل برأي هذا المجتهد وحرم الرجوع الى غيره لان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده
فيها مضافاً الى ان عمله برأي غيره حين ما كان مقلداً لذلك المجتهد كان حراماً اجماعاً كما هو الظاهر فيستصحب هذا فيؤيد اصل الاشتغال **قلنا**
الحرمة الحاصلة بعد التخيير حرمة عرضية حاصلة من جهة اخذه فتوى هذا المجتهد اذا انتفى ذلك الاجتهاد او التقليد يعني التخيير بحاله واما

من الدليل التعبدي على المصطلح عندنا وبناء على الحذر من التكليف بالاطلاق واختلال النظم نعم لا يبعد وجوب ذلك كفاية حفظا للاسلام عن الشبهات **اصل** اذا بلغ رتبة الاجتهاد المطلق او اجتهد في بعض المسائل وكلما فاضل الحرم عليه التقليد فيها اجماعا وان لم يكن اجتهد فلا في جواز تقليده فيما لم يجتهد فيه مطلقا واذا اصاب في الوقت عن الاجتهاد او اذا اخلد الى الاعلام او اذا كان لعمل نفسه لا مقلديه او لا يجوز مطلقا اقوال اوجهها

نشاهده التخيير العرضي التخيير لاجل طريان الحرمة العرضية والمفروض انها قد انتفت والحاصل الحرمة الحاصلة المستلزمة لانتفاء التخيير ابتداء فالمنع ممنوع واما ثانيا فلان الحرمة العرضية لا استصحابها ممنوع للقطع بالانتفاء واما ما يرد عينا الامر مفعول الفعل المتيقن موجود في البين وهو الحرمة العرضية وقد انتفت فبقي التخيير الذاتي بحاله فالاصل اذن بقاء التخيير الذاتي وهذا الاستصحاب وارد على الاشتغال الا ان يقال ان الاحتياط قول هذا المجتهد لعدم احراز حرمة العمل بقول غير هذا المجتهد حين تقليده بعضها العمل اذ كان تقليد الغير فيقول لا اصل بقاء ذلك الحكم الوضعي وهو الشك في العمل بقول هذا المجتهد الراي فيتعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب التخيير ويسلم اصل الاشتغال عن المعارض لحق اذن تعين تقليد هذا المجتهد وابراز الثالث وهل يجب على المجتهد اذا تجدد رايه اعلام المقلد بها امكن ام لا الحق لا للاصل البراءة وشك ذلك في الموضوعات فهو يجوز فيقولون لا يجب الاعلام من يرتكب الحرام او يستعمل النجس جهلا بالموضوع اقول واما الاية الشريفة لا تعاونوا على الاثم فلا دلالة فيها على وجوب الاعلام في الموضوعات والاحكام ومن المقلد منه علمه برجوع المجتهد عن بعض فتاويه اجمالا بالاجمال في طرح بعض واحد بعض ام يعمل بكل فتاويه كما كان الى ان يعلم تفصيلا الحق انه ان كان الشك فيه قليلا في كثير انهم كثير لم يعتبر العلم الاجمالي وعمل كما كان للاستصحاب المتقدم وعدم وجود دليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي مع ان بناء العقلاء عليه ايضا وان كان قليلا في قليل فهو بالخيار امر لا بد من القرعة ام من طرح الكل ام من العمل بالكل كان وجوه اوجهها الاخير للاستصحاب المتقدم وعدم الدليل على اعتبار هذا العلم الاجمالي عند عدم امكان الوصول الى المجتهد **ضابطة** في الفرق بين الحكم والفتوى ان الحكم رفع الخصومة بين الناس فعلا او قوة فيما يتعلق بامر معاشهم المطابق ذلك الرفع لراي المجتهد الرافع للخصومة الفعل والقوة فهذا ان الخصومة اما الخصومة الفعلية فظاهرة واما الخصومة بالقوة فكما لو ادعى بكر بالغة رشيدة الى الحاكم واستشاره في تزويجها بزوج بغير اطلاع وليها فحكم الحاكم صحته دفع الخصومة الحاصلة بالقوة بينها وبين وليها بان للجملة في تزويج من شئت فخلف لو اقض كان من شأنها الخصومة بعد ذلك لو حكم منه مقصد الحكم باحد الطرفين يسمى حكما ويكون رافعا للخصومة البعدية ولا فرق في الحكم بين كونه بصيغة الاخبار كقوله حكمت والزمت وانفذت او الانشاء كقوله انقض مال زيد او خذه منه بل كما انه لا فرق في الفتوى بين ان يقول المسئول السائل ثم نعد الشرع بقبال النجس ينجس لان لو شهد عدلان بان هذا مشتري الخمر وامر الحاكم بالاجتناب عنه يعلم بجلب ان حكم الحاكم يجد مع انه لا خصومة ههنا الا ان يرجع ذلك الى الخصومة في صحة الشاهد بعد ذلك بالشهود مثلا اذا كان الشاهد وجود الوقوف اذ لحكم الحاكم بقبله لكن يفهم الخصومة نلك الاخ من خفائه ثم لو ثبت عند المجتهد رؤية الهلال في شهر رمضان مثلا وامر بالثبات انه حكم بان اليوم اول الشهر مع انه لا خصومة الا ان يقال انه حكم لرفع الخصومة بالقوة في العيد ولعلها لما يرد ونحوها لكن هذا ان الحكم يختلف فالاحسن ان يقال انه ما يطلق عليه لفظ الحكم من غير تأمل وصحة سلبه عنه الحكم خصوصا مع خاصه كل اثر وبطرح التعريف فنحمل على الفتوى هو الاخبار عن حكم الله تعالى بلفظ الاخبار ام الانشاء وقد يحصل الاشتباه بين الحكم والفتوى مثال ما رواه ابي سفيان انا النبي وقالت ان زوجي رجل شحيح لا يعطيني من المال ما يكفيني وولدي فقال لها خذي ذلك لولدك ما يكفيك فيحتمل ان يكون غرضه الحكم باخذها ونفقتها من مال زوجها بقدر كفايتهما فيما رفعا الخصومة بالقوة فعلها تعبد وفعله على الشاهد فيكون حكما ويحتمل ان يكون غرضه صلى الله عليه وآله بيان حكم الله تعالى بلفظ الانشاء ويحصل الثمرة في جواز التعدي عن تلك الواقعة الى جواز التقاص في حقوق البعض من عليه الحق فكان من باب الفتوى وعدم جوازه ان كان من باب الحكومة ورفع الخصومة والثاني في الفرق انما هو قصد الحاكم فان كان قصده رفع الخصومة فهو حكم والا فلا **ضابطة** اذا عرفت الفرق بين الحكم والفتوى فاعلم انه اذا حكم الحاكم بحكم في واقعة خاصة كما لو حكم بتزويج البالغة الرشيدة بغير اذن وليها فهل للحاكم الاخر نقض ذلك الحكم ام لا وهل لذلك المجتهد الذي حكم اولا بالنقض ان ادى نظره بمقتضى رايه اذا تبدل رايه يجوز نقض حكمه الاول اذا كان ظانا ببطلانه واما الاول ام لا وهل يجوز له نقض حكمه الاول اذا كان قاطعا ببطلانه واما الاول ام لا فاعلم ان مقتضى قاعدة التخطئة ومقتضى ادلة اشتراط النكاح في البكر باذن الولي الشاملة للابتداء والاستدامة ومقتضى القياس هو النقض في جميع تلك الصور الثلاثة لكن الاجماع المحقق والاجماعات المنقولة ظاهرها والبرهان العقلي وهو لزوم الهرج والمرج كلها دلت على عدم جواز النقض في الصورة الاولى واما الصورة الثانية فالاجماع المركب الظني على عدم القائل بالفصل لان الاجماعات المنقولة والدليل العقلي وبناء العقلاء كلها دالة على عدم جواز النقض فيها ايضا ونبا الدليل العقلي انه ربما يكون راي المجتهد يتبدل في مسألة فلا بد ان يحكم فيه لزوم المرفوضية كل يوم بوجه شخص هو خروج عن النظم وهرج ومرج **واما الصورة الثالثة** فلا دليل يعتمد على صحة جواز النقض فيها الا انه او اصله القياس والعلاوة على ادلة الاشتراط بحالها فيجوز النقض اما التفصيل في الحكم بين العبادات والمعاملات نحن نقول ان الحكم لا يكون الا في المعاملات ثم اعلم انه اذا المجتهد في العبادات وافتى فعمل هو ومقلدوه ثم تبدل رايه بعد زمان فهل يحكم المجتهد بصحة الاعمال السابقة او يبطلها لراي حكمها ملاء الحق ان يقال ان الاعمال السابقة على تبدل الراي اما ان يكون اثرها باقيا الى زمان تجدد الراي مثل الماء ولا يبقى لها اثر الفعل الملاقي للنجاسة فيعيدها منه كان اثر الوضوء باقيا الى زمان تجدد رايه وحكمه بالانفعال او لا يكون اثرها باقيا مثل انه توضأ بالماء القليل الملاقي وصلى ثم البول الثاني بعد وانه بعد انقضاء صفونه الساعة مثل القسم الاول فلا يجوز له البناء على الاعمال لانه بعد تجدد الراي على العمل السابق بعد ان يحتاط مع ذلك

في الفرق بين الحكم والفتوى

نقض الحكم من الحاكم

في تبدل رأي المجتهد

اصل فى كون التقليد من باب الظن او السببية المطلقة او المقيدة وجوه والاصح انه ان كان مقلد الاحد ثم ظن بقول غيره لم يعتبر هذا الظن وبقى على تقليده للاستصحاب وكذا ان كان قد تعين فى البين اخذ به وان كان الظن على خلافه للاشتغال كما لو علم من اجماع ونحوه ان تقليد الاعلم مبرء وان كان الظن مع غير الاعلم وان لم يكن دليل شرعى على عدم العمل بالظن اخذ بالمظنون حينئذ

فى جواز التقليد فى اصول الدين وعدمه

اختلفوا فى جواز التقليد فى اصول الدين وعدمه على اقوال ينقح البحث برسم مقامات **الاول** فى انه هل يجوز التقليد فيه ام لا بان يسئل عن المجتهد مثلا اعتقاداته ويرسم ذلك فى قلبه ويجعلها فى عينيه ويعمل بمقتضاه ويصرف بلسانه وان لم يعتقد بتلك الاعتقادات والحق فيه عدم الجواز لوجوه خمسة وهى استصحاب الامر والاجماع المحقق والايات الناهية عن التقليد فى اصول الدين والايات الناهية عن العمل بالظن المستلزم لحرمة التقليد بطريق اولى ان لم يفد الظن وان افاد فبالمطابقة بانه مكلف بالاحكام وتحصيل العقايد لوجوب شكر المنعم والقطع بالاشتغال يقتضى القطع بالامتثال نعم لو كان لاحد لا يتمكن من الاجتهاد ابدا ولا سبيل له الا التقليد **فنقول** فيه نكاله اعتقاد سابق وذهن شائم تردد ولم يتمكن من الجزم تعليق البناء على ما كان عليه سابقا بالبناء العقلاء والتكليف بالزايد تكليف بما لا يطاق وان لم يكن كذلك فنقول التكليف عنه ساقط ولا يجوز له الاخذ بمن شاء تقليدا بالنحو المذكور اذ لا دليل على التكليف **المقام الثانى** فى انه هل يجوز بعد عدم جواز التقليد الاقتصار على الاجتهاد الظنى ام لا بد من تحصيل القطع والحق انه ان يمكن من تحصيل القطع وجب عليه ذلك لاصل الاشتغال واستصحاب الامر والاجماع وان لم يتمكن منه كفى الظن اذ الامر دائر بين امور التكليف بما لا يطاق بالحكم بتحصيل الجزم وسقوط التكليف والعمل بالظن وبطلان الاول ظاهر وبطلان الثانى لظهور الاجماع على التكليف فتعين الاخير لكن الغالب فى الاصول التمكن من العلم **المقام الثالث** فى انه على فرض لزوم الجزم هل لا بد من الدليل التفصيلى المصطلح عند اهل الجدل ام يكفى العلم الاجمالى الحق الاخير حذرا من التكليف بما لا يطاق واختلال النظم نعم لا يبعد الحكم بوجوبه كفاية لحفظ الاسلام عن الشبهات الباطلة **ضابطة** هل يجوز لمن بلغ رتبة الاجتهاد الملكة التقليد ام لا فيه تفصيل فان كان مجتهدا فعليا فى مسئلة من المسائل وفى الكل لم يجز له التقليد بل يعمل بما اجتهد اجماعا وان كان مجتهدا بالملكة ولم يستنبط الحكم فعلا فاختلفوا فى جواز التقليد له على اقوال ثالثها الجواز اذا ضاق الوقت عن الاجتهاد والا فلا والظاهر ان مراد قائله انه ان لم يتمكن من الاجتهاد جاز له التقليد سواء كان عدم التمكن بضيق الوقت او لفقد اسباب الاجتهاد مثلا والا لم يجز التقليد **ورابعها** انه يجوز له تقليد الاعلم دون غيره **وخامسها** انه يجوز له التقليد اذا كانت المسئلة مما يحتاج له ولعمل نفسه لا لعمل مقلد الى غيره ذلك من الاقوال والحق الثالث لنا على عدم الجواز عند التمكن اصل الاشتغال والايات الناهية عن العمل بالظن خرج المجتهد والمقلد الغير المتمكن وبقى الباقى مع ان بناء العقلاء على ان اهل الخبرة منهم لا يرجع الى غيره والمجتهد من اهل الخبرة مضافا الى الاجماع القطعى وان صدر من بعض المتاخرين الحكم بالجواز والى العقل القاطع لان ذلك الشخص المتمكن عن الاجتهاد امره دائر بين الاحتياط وجوبا والتقليد كذلك والتخيير بين الاحتياط والتقليد ولزوم الاجتهاد لا سبيل الى الاولين للاجماع على عدمهما والثالث مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح لان الاجتهاد موجب للظن القوى والتقليد موجب للوهم واحد الامارتين اقوى فتعين الرابع وعلى الجواز عند عدم التمكن لزوم التكليف بما لا يطاق واما انه ان جاز له التقليد حين عدم الامكان فهل يلزم عليه تقليد الاعلم ام لا فهو مسئلة اخرى يجئ لو ان شاء الله لزوم تقليد الاعلم وعدمه ثم ان بعض اهل العصر جوز التقليد لذلك الشخص فى الجملة لاستصحاب لزوم التقليد الحاصل قبل حصول الملكة واستصحاب الحكم الفرعى الحاصل حين التقليد وفيه ان لزوم التقليد قد ارتفع بنفسه بعد حصول الملكة اجماعا لا ارتفاع لزوم التقليد عينا بعد حصول الملكة وبناء على القول بعدم حرمة التقليد بتخيير بينه وبين الاجتهاد فارتفع الفصل ولازمه ارتفاع الجنس ويحتاج اثبات الحكم الحاصل للملكة هل هو لزوم الاجتهاد او التخيير بينه وبين التقليد فلا يجرى استصحاب لزوم التقليد للقطع بالارتفاع واما الصغرى فان قلنا انها من توابع اللزوم المنتفى الحاصل من المستصحب فى الاستصحاب الاول فهى ايضا وان شككنا فى التابعية والعدم فالاستصحاب ايضا واما استصحاب الحكم الفرعى فهو ايضا غير جار لما ذكر فى رد الاستصحاب الاول فان من الاول كان العمل مثلا واجبا عينيا من دون تخيير فهو قد ارتفع قطعا وامّا الجواز او استصحاب الصغرى الذى قلنا بجريانه فى بعض الصور فهو ان الاستصحاب وان كان موجودا وجاريا لكن بناء العقلاء على عدم الاعتبار فلو كان احد منهم من اهل الخبرة ثم صار اهل الخبرة لم يرجع الى غيره من اهل الخبرة كما ان هذا كما يكون جوابا عن استصحاب الصغرى كذا يكون جوابا عن الاستصحاب الاخير على فرض الجريان مضافا الى الاجماع المذكور والدليل العقلى المتقدم **ضابطة** اذا كان المجتهد ان متوافقين فى الراى فى المسئلة ولحدهما العلم من الاخر فهل للمقلد ان يعمل بهذا الفتوى من دون تعيين كونه مقلدا لاحدهما وبنائه ان عمله لاجل قول هذا المجتهد المعين ام لا بد له من تعيين من يعمل بقوله من المجتهدين وان توافقا فى الراى وجهان وبعبارة اخرى هل يكون اقوال المتوافقين فى الراى بمنزلة النصوص المتوافقة فى المدلول مع كون بعضها اقوى من بعض حيث لا يلزم على المجتهد تعيين كون تعويله لاجل النص الاقوى او الاضعف فكذا لا يلزم على المقلد هنا تعيين كون عمله بفتوى المجتهد الفلانى ام لتبرئة الذمة بل لا بد من تعيين مجتهد يوافق مع غيره فى الراى ام لا يظهر من بعضهم عدم اللزوم لكن اكثر افاضل المتاخرين للزوم مضافا الى سيرة المسلمين ويحتمل اشتراط التعيين واللزوم لحتما الاحتفاظ بما نظر الى السيرة والنقل المذكور لتقوله ح ان اصل الاشتغال يقتضى لزوم التعيين اذ الشك فى الاشتراط لكن مقتضى قول الفاضل القمى ره جريان اصل البرائة حيث شك فى الاشتراط فلا يلزم على مذهبه التعيين **ضابطة** هل التقليد من باب الوصف او السببية بمعنى ان ظن المقلد بان المجتهد هل هو من المرجحات الاحد قولين من ظن بقوله ام لا فلو ظن بقول غير الاعلم مع وجود الاعلم جاز اخذه بقول غير الاعلم بل لزم ذلك ام لا وكذا اذا ظن بقول الميت مع وجود الحى هل يجب عليه تقو

فى جواز التقليد للمتجزي وعدمه

فى لزوم تعيين المقلد من المجتهدين لو اتفقوا فى الراى وعدمه

[illegible]

المبت

من نوع المرجوح كما في المجتهدين المتساويين في بدو تقليده وهو طاف باحدهما **اصل** اذا قلد احد المجتهدين المتساويين او المختلفين
بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم احتمل جواز الرجوع عنه لاصالة بقاء التخيير وصحة اعماله كما كانت قبل اختيار احدهما الا ان يدفع الاصل
بعد تسليم جريانها باصل الشغل واستصحاب التكليف ولزوم التقليد في الحكم الفرعي وظهور الوفاق والملازمة في منقول الاجماع والاتفاق على نفي

في بيان ان التقليد من باب الوصف او من باب السبب

الميت مع الاستواء كان ولا مقلد المجتهد الحرام الا ما اخرج بالاجماع فظهر من بعضهم انه من باب الوصف ومن بعضهم انه من باب السبب ثم انه يحتمل ان يكون
المراد بالقائل الاخير انه من باب السببية المطلقة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد من غير ظن بعدم موافقته للواقع الا اذا كان ظنا معتبرا شرعا فيلحق بالعلم
او من باب السببية المقيدة بمعنى انه يجوز له العمل بقول المجتهد ما لم يظن بخلاف قوله **واما القائل الاول** فيحتمل ان يكون مراده ان الظن بسبب حجيته
ظن كان فيحتمل ان يكون مراده خصوص بعض الظنون كما يكون له دليل خاص على ترجيح الظن في بعض الموارد واذ عرفت ذلك علم انه لا دليل على كون التقليد
من باب الوصف مطلقا ولا من باب السبب مطلقا بل الحق التفصيل لان الموارد مختلفة فان بعضها ان يكون دليل شرعي على عدم العمل بالظن كما اذا كان ولا مقلد الاحد
ثم ظن بقول غيره في الاستفتاء بوجوب البقاء على تقليد الاول وطرح الظن وثانيها ان يكون هنا قدر متيقن في البين كما اذا كان في اول الامر وتردد امره في
تقليد الاعلم وغيره وعلم من اجماع ونحوه ان العمل بقول الاعلم مبرئ للذمة قطعا وشك في حكم الاخر وسلك في جواز تقليد غير الاعلم وان ظن
معه في مقتضى الاشتغال الاخذ بالقدر المتيقن وطرح الظن وثالثها ان لا يكون هنا احد الامرين من الاستفتاء والقدر المتيقن موجودا كما
كان في اول امره وتردد بين تقليد مجتهدين متساويين وبين تقليد احدهما مع اليقين بالنسبة الى الاخر ومع ذلك كان ظنه مع احد المجتهدين فيه
نقول الظن مرجح ومعين لتقليد المجتهد الذي ظن بقوله لان العمل بالاحتياط منفي ولا اختيار بتكليفه بالاهمال والتخيير بين المحتمل والتسوية بين
الراجح والمرجوح ولا مرجح من المحذور فتعين الاخذ بالراجح وهو من يكون الظن معه **فان قلت** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر مطلق
وهو مفيد للسببية المطلقة **قلنا** المطلق وارد في مقام بيان حكم اخر وهو لزوم السؤال واما لزوم العمل بالوصف وعدمه فانه من اي ما هو مأذون
مورد الاطلاق **ضابطة** في جواز الرجوع من التقليد وعدمه فيها مقامان **المقام الاول** في انه اذا قلد احد المجتهدين المتساويين بل الاعلم كما اذا قلد المجتهدين

في جواز الرجوع من التقليد وعدمه

في تقليدهما تماما او كان احدهما اعلم وقلنا بالتخيير فيه ايضا حتى قبل تقليد احدهما فقلد احدهما فالحق جواز الرجوع مطلقا بعد تقليد احدهما سواء
كان المجتهدان متساويين او لا بقيا احدهما وهو من قلده اعلم الا ما ان صار احدهما اعلم او كان احدهما اولا اعلم وقلنا بعدم جواز تقليد الاعلم
في الامر الحاصل ان كلا منهما في اول الامر مخير بين الاخذ بايهما شاء والذي يدل على جواز الرجوع مطلقا ان مقتضى التخيير الاولي واستمراره واما
ثانيا فصحة اعماله اذا قلد الاخر قبل تقليده احدهما كما تقليده الاخر صحيحا الا انه كان مخيرا بينهما والعرض صحة تقليد المجتهد الاخر والمعارض للاصلين
المذكورين ما اصل الاشتغال لكون البقاء متيقنا فهو لا يقاوم الاستصحاب المذكور واما استصحاب لزوم من قلده اولا واستصحاب الحكم الفرعي
الحاصل اولا فهما لا يجريان اذ المسلم من اللزوم والحكم الحاصل انما هو التقليد اي المتعلق على حيات ذلك المجتهد وهو صار حينا الاخر لاسع
قطعا واما اللزوم والحكم التخييري فلم يثبت من الاول فيكون الاصلان الاولان سليمين عن المعارض واما ما يتوهم من تقليده والاصل ان يرد عليهما
بعد ثبوت وجوب التقليد بالجملة لا يمنع جريان هذين الاصلين لان قصد المقلد لا يثبت ان حجيته في تقليدهما او قبل ان يقلد احدهما ثم
يرجع موجبا وكذا صحة تقليده وعماله على رأي كل منهما في ذلك واما التخيير العقلي فيعلم بالعكس **فنقول** ان الدليل الدال على التخيير
او العقلي لا يخلو اما ان يكون دالا على انهما قبل تقليد احدهما ولاحد بقوله وقانيا العبر فهل التسوية واما ان يكون دالا عليهما الا قبل
التقليد بل بعده واما ان يكون دالا عليهما في التسوية بين القبل والبعد بطريق الاستغراق واما ان يكون دالا عليهما بطريق الكلي المشكك فيهما لا
ان يكون دالا عليهما اجمالا اولا يجري الاستصحاب في شيء من الصور اما على الاول فواضح واما على الثالث فلعدم الحاجة الى الاستصحاب بعد وجود
مثل هذا الدليل واما على الثالث فوجود الدليل كما حكم مع انه لا حاجة الى الاستصحاب واما على الرابع فهل ذكر في الثالث واما الخامس فيمكن
القول المتيقن موجود وهو ما قبل تقليد احدهما او لا نسلم التخيير في الاصلين لكنهما معارضان بما هو اقوى منهما من المناطات وهو استصحاب لزوم ما
من قلده اولا واستصحاب الحكم الفرعي فان اللزوم اولا كان موجودا وكذا الحكم لكن لشك في انه كان متعلقا بعين تقليده باختيار المقلد او بحياة المجتهد او غيرها
فيكون ايضا للمجتهد الذي كان قبل فاما كان اللزوم والحكم تخييريا كان ايضا من المشكوك اي التخيير ويكون ما هو يليق له لانهما ما هو احوال بعينه وكانا
تعليقيين وانما باختيار المكلف مجتهدا اخر لانتفاء الشرط لا لانه لا استصحاب الا في الثاني استصحاب التخيير بينهما فيكون التعارض بينه بين ما قبلها
المزيل والمزال واستصحاب المزيل مقدم او سلمنا عدم تقدم الاستصحاب بين فانه ثم البحث عن التعارض والتساقط واصل الاشتغال سليم عن المعارض
مع ظهور اتفاقهم على عدم جواز الرجوع في الجملة فالحق اذن الحكم بعدم جواز الرجوع كلية لاصل الاشتغال واستصحاب التكليف واستصحاب لزوم التقليد

في جواز الرجوع عن التقليد الى غير الاعلم وعدمه

واستصحاب الحكم الفرعي وظهور الوفاق والملازمة في منقول الاجماعات والاتفاقات الدالة على حرمة التقليد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية للواقع بعد
الرجوع اذ الحكم اذا استحبه واحد وغيره بعد الرجوع يعلم بالمخالفة في الجملة واما في الاول والثاني فهو باطل الا ما خرج مما ثبت في بعض الموارد
ووجه التلازم انما المفروض **فان قلت** بلزوم الموافقة القطعية ايضا بينهما لحصر الامر بينهما لا اثر **قلنا** المخالفة القطعية حرام والمخالفة
القطعية ليست جائزة **المقام الثاني** في انه على فرض عدم جواز الرجوع على سبيل الايجاب الكلي هل يجوز الرجوع من غير الاعلم الى الاعلم او لا
والحق فيه عدم جواز الرجوع وان كانا متساويين او لا فضل احدهما ثم صار الاخر اعلم او كان احدهما اعلم او لا معتقد الاول ومن القول بحجية الاستصحاب

المقلد الا ما خرج ولزوم المخالفة القطعية فالاصح عدم الجواز وان رجع الى الاعلم على الاظهر ثم ان التقليد الملزم للبقاء لا يتوقف
على العمل مطلقا من تسلسل لكن هل يحصل اللزوم بمجرد الاختيار ام بوصول وقت الواجب ام مضيق وقته او ما بالشروع وجوه اقويها الاول
في اشتراط العلم التفصيلي برأي المجتهد حين اختيار تقليده ام كفاية البناء الاجمالي مطلقا او بشرط تحقق العلم بعد لحين الاختيار احتمالات مقتضى
الاستصحاب الاول ومقتضى الاشتغال الثاني بلحاظ

لزوم التقليد واستصحاب الحكم الفرعي ولا يصح التمسك باصل الاشتغال اذ لا قدر متيقن في البين لانهم من يقول بلزوم تقليد الاعلم ولا يظهر الوفاق
لما ذكر واما المخالفة القطعية فلا بعد التمسك بها انه لو كان تقليد الاعلم قدوا مشتبها في الامثال والبقاء مشكوكا حكمنا بالرجوع الى الاعلم
لاصل الاشتغال ولا يمكن التمسك بالاستصحاب المذكور لانه لا ينفع في حصول اللزوم وكذا الحكم الفرعي من البين ومع عدم الانتفاع الفصل لا
الجواز فلا استصحاب فتعين الاول لكن لما لم يكن قدر متيقن حكمنا بالاستصحاب السليم عن المعارض على البقاء **المقام الثالث** في ان الملزوم
للبقاء هل هو مجرد اختيار المكلف قول المجتهد وعقد قلبه على العمل به ام لا بد فيه من العمل ولا يجوز الرجوع مقتضى اصل الاشتغال البقاء واللزوم
ومقتضى استصحاب التخيير عدمه ومنا من عدم جريان الاستصحاب المذكور فهو مخدوش بابتناء العمل في مثل المقام على العمل باستصحاب كما في استصحاب تقليد
الميت وبخصوص جريان الاحتمالات المذكورة فيه فالحق ان الاستصحاب جار ومقدم من حيث هو على الاشتغال لكن يمنع نقل بلزوم البقاء وان لم يعلم الاجل
ان استصحاب التخيير جار او غير معتبر او ان الاشتغال وارد عليه بل لاجل معارضته بذلك الاستصحاب الاخرين وهما استصحاب لزوم التقليد
واستصحاب الحكم الفرعي وان جاز في بادي الرأي ان الاصل عدم اللزوم قبل العمل وعدم تعلق الحكم الفرعي الا بعد العمل فان الشك في انه بمجرد الاختيار صار
امر لا والشك في ان الاستصحاب يقتضي العدم لكن بها جريان الاستصحاب فرع تمهيد مقدمة وهي انه لو كان العمل شرطا في اللزوم يتحقق العمل لزم عدم تحقق اللزوم
ابدا وان عمل لغا لانه لو قلد مجتهدا في وجوب غسل الجمعة ولم يعمل به بعد اما لاجل عدم دخول وقته او لاجل تركه عصيانا او لاجل عدم التمكن منه وقلنا
انه لا يلزم الا بعد العمل لكان ذلك الشخص حين ما اراد الغسل غير قاصد للوجه الوجوب غير عالم بتعلقه به لتمسه اذ المفروض امكان الرجوع ما لم يعمل وهو
حين ما اراد العمل لم يعمل الى الآن ولم يتعلق الوجوب به لتمسه فلا يمكن له قصد الوجوب ولا الالتزام بذلك القول فيكون عمله على قول القائل بالوجوب
فاسدا فلا يتحقق عمل صحيح حتى يقال انه لزم عليه قول ذلك المجتهد لاجل عمله فيحتاج في اللزوم الى عمل صحيح لغوا سوى ذلك ونقل الكلام الى العمل في
الثاني ايضا فقصد الوجوب لانه اول العمل الصحيح ولم يلزم عليه اذ المفروض انه يحتاج الى بعد العمل فلا ينعقد عمله على قول المجتهد ايضا فلا يلزم تقليده
بعده العمل الصحيح الى الآن هكذا فلا يمكن ح تحقق اللزوم اصلا فلا بد ان يقال ح انه عند العمل يحصل اللزوم في الجملة حتى ينعقد العمل صحيحا لكن لا نعلم ان ذلك
اللزوم معلق على اختيار البعد حتى يصح له الرجوع في البين والبعد ام منجز فلا محالة اللزوم معلقا او منجز اضحكم باستصحاب اللزوم بالنسبة الى التقليد
استصحاب الحكم الفرعي فيكون اللزوم منجزا بالبقاء فمقتضى اصل الاشتغال والاستصحاب اللزوم قبل العمل **فنقول** انهما وارد على استصحاب التخيير او
معارضا معه فتساقطا وبقي الاشتغال سليما عن المعارض ثم انه قد تحقق مما ذكرنا ان العمل ليس شرطا في اللزوم والقدر الثابت هو ذلك واما ان اللزوم
هل يحصل بمجرد الاختيار ام الوصول وقت الواجب ام بحصول ضيق الوقت ام بالشروع وجوه وما ثبت من الدليل انما هو اللزوم حين الشروع لا قبله
فمقتضى استصحاب التخيير واستصحاب عدم اللزوم ومتعلق الحكم الفرعي ايضا هو ذلك اى اللزوم حين الشروع لا قبله فان لم يكن في البين اجماع مركب حكمنا
باللزوم حين الشروع جمعا بين الادلة والا حكمنا باللزوم حين الاختيار وقبل الوقت لامر الا لكن الظاهر وجود الاجماع المركب فان كل من قال
بعدم اشتراط العمل في اللزوم قال باللزوم حين الاختيار فالمنفى للاستصحاب اللزوم من حين الاختيار **المقام الرابع** في ان الملزوم للبقاء على من
كونه هو مجرد الاختيار من دون مدخلية العمل هل هو الاختيار مع العلم التفصيلي برأي المجتهد في المسائل فيكفي البناء الاجمالي وان لم يتحقق بعض آرائه
بالفعل او المجتهد فيه ام هو مطلق البناء ولو اجمالا او مع العلم بآراء المجتهد تفصيلا لكن يشترط تحقق آرائه بالفعل ام هو الاختيار مع العلم التفصيلي
بآرائه مقتضى الاشتغال الاول لانه القدر المتيقن ومقتضى الاستصحاب الاخير وليس وجود الاجماع المركب معلوما ولا يجري الدليل الاجتهادي المذكور
سابقا لاثبات عدم مدخلية العمل هنا فيبقى على اثبات عدم مدخلية العلم التفصيلي فلا دليل اجتهادا يرد على الاستصحاب واما الفقاهتي اى اصل الاشتغال
فالاستصحاب وارد عليه **ضابطة** في تقليد الاعلم وفيه مقامات **المقام الاول** في ان تقليد الاعلم واجب ام لا وفيه مقامات احدها فيما كان
الاعلم مخالفا مع غير الاعلم وثانيهما ان يكون رأي الاعلم موافقا مع غير الاعلم اما المقام الاول فالمشهور فيه وجوب تقليد الاعلم بل عن بعض انه لا خلاف فيه
عندنا ومن بعض التخيير بينهما ولا قول بتعين تقليد غير الاعلم واما في المقام الثاني فيظهر من بعض الفاضلين بلزوم تقليد الاعلم في المقام الاول ايضا
تقليد الاعلم في المقام الثاني بصورة التوافق فلا اشكال لعدم الاشكال في انه مخير بين المجتهد غير لازم كالمخير بين المتوافقين بالنسبة الى المجتهد
واما من حيث انه مخير فالاخذ من اى مجتهد شاء وعلى المتقدم لا يلزم تقليد الاعلم على هذا عند التوافق اذ الظهر في ذلك فالحكم ان الحق في المقام الاول
هو اللزوم خلافا للمشهور لان المنصوص في المقام الثاني صورها ان يكون قبل التقليد مجتهد احدهما اعلم من الاخر وثانيهما هو ذلك بعينه لكن كان المجتهدان
متساويين احدهما قبل التقليد اعلم وثالثهما ان يكون المجتهد او المجتهدان واحدا ثم قبل التقليد حدث آخر وتساوى من الاول وكان الاول اعلم وطرأ بعدها عكس ذلك مقتضى
الاشتغال في القسم الاول تقليد الاعلم لا غير ومقتضى استصحاب التخيير الثابت في الحالة الاولى في القسم الثاني هو التخيير بعد صيرورة احدهما اعلم
ومقتضى الاستصحاب في القسم الثالث هو وجوب تقليد الاعلم الذي كان حين الانحصار واجبا بالاتفاق لكن لا يبقى الاستصحاب ان وجوب تقليد الافضل
كما قلنا من الانحصار وقد زال بعد وجود الآخر فاللزوم الفرعي الحاصل قبل ذلك قطعا بعد وجود الآخر ولما كان اللزوم الذي يشك في الاول فهذا



اومعلقا





الاستصحا

اصل المشهور وجوب تقليد اعلم المجتهدين المختلفين في الراي وفي نفي عنه الخلاف وقيل بالخيار ولا قول بتعيين تقليد غير الاعلم والتحقيق انه اذا وجد مجتهدين احدهما اعلم فمقتضى الاشتغال اخذ الاعلم واذا كانا في الاول متساويين ثم صار احدهما اعلم قبل تقليد فمقتضى استصحاب التخيير الخيار واذا وجد مجتهدا واحدا لا غير ثم حصل اخر دونه منه قبل التقليد فمقتضى الاستصحاب وجوب اخذ الاعلم لانه ان كان

الاستصحاب لا ينفع **واما القسم الرابع** فمقتضى الاستصحاب على فرض جريانه لزوم تقليد الاول لكن هذا الاستصحاب لا يجري ايضا وبعد وجود الاعلم فلم يحصل ذلك اللزوم المبني عليه فان الحكم بعد وجود المجتهد الاعلم اما التخيير وتعيين الاعلم واذا انعدم الفصل فمن المحتمل ان الاستصحاب لا يجري الا في القسم الثالث وفي القسم الاول يجري الاشتغال اذا ظهر ذلك **فالمنقول** في مقام اثبات التخيير على الاطلاق وعدم لزوم تقليد الاعلم ان مقتضى استصحاب التخيير في القسم الثالث هو التخيير ويتم في غيره بالاجماع المركب **فان قلت** في القسم الاول يلزم تقليد الاعلم للاشتغال ويتم في غيره بالاجماع المركب **قلنا** اجماعنا اقوى لكونه مجتمعا مستصحبا وهو مقدم على اصل الاشتغال وبعض الاية الشريفة فاسئلوا اهل الذكر تؤيد بما ذكرنا اذ كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وكذا رواية احمد بن حنظلة مع دلالة اية النبا بمفهومها على ان العادل لا يتبين من خبره سواء كان اعلم او لا لكن مع هذا لا دليل لاحتمال ورود الاطلاق في مقام بيان حكم اخر وهو سقوط القبول من العدل لا في بيان الاعلم وغيره كان ذلك يتمشى في الاية السابقة وخبر ابن حنظلة مع ضعف الاسناد لا دلالة فيه على الدلالة بالملازمة على التسوية بين المتساويين ولا يمكن ان يقال اطلاقها وارد في مقام حكم اخر لان المشافهين كانوا بينهم على عدم التفرقة ولولا الاستصحاب التخيير لحكمنا بلزوم تقليد الاعلم للاشتغال والشهرة العظيمة ولزوم التسوية بين الراجح والمرجوح المؤيد بعدم الخلاف الحكمي لكن بعد وجود الدليل الشرعي على التسوية عند الشارع حكمنا بذلك ولا يجري الاشتغال ولا الدليل العقلي التعليقي والشهرة لا يتم الاستصحاب وعدم الخلاف انكاره محققا لا ينفع فكيف اذا كان محكيا واذا ثبت التخيير في المقام الاول ثبت في المقام الثالث بالاجماع المركب او الاولوية القطعية ولعل الدليل المذكور في المقامين جريانه فيهما مع دعوى بعض عدم الاشكال في المقام الثالث كما مر **فان قلت** تقليد الاعلم لازم لكون قوله اقرب الى الواقع في نظر المقلد **قلنا** نحن لا نمنع حصول الظن بقول الاعلم في الصورة الاولى الذي لم يكن مجتهد مقلده حيا وميتا ووجد الاعلم وغير الاعلم ولا يمنع ايضا حصول الظن للعوام المتفطنين لغير المطلعين باحوال المجتهدين المتبحرين واما المتبحر اهل زماننا كان كل من فيه فلا يحصل له الوصف بمورد الاعلم اذ لا ريب في ان المتبحرين غالبا من هو افضل من الاعلم الحي في زماننا او مساله ربما يكون قول الحي الغير الاعلم موافقا لقول الميت الاعلم الاعلم الحي مع ملاحظة المسالة التي يكون ظنه مع غير الاعلم او يكون الاعلم وغير الاعلم متساويا عنده فليس وجود الظن نوعا في جانب الاعلم مضافا الى ان الاعلم الاستصحاب حجة حتى فيما كان الظن على الخلاف **فان قلت** الاشتغال الموجب لتقليد الاعلم مؤيد بالشهرة العظيمة ومنا نكم هو تقديمها على الادلة الاجتهادية اذا تعاضدها الشهرة **قلنا** نعم لكن نحن نعلم ان المدعي في تمام الشهرة الى الاعلم موصوف لوصفه في جانبه ونحن قلنا ان الوصف في جانبه فلا اعتبار بالشهرة بعد الاطلاع على مسالة المشهور **فان قلت** وورد النصوص بالرجوع الى الافقه والاصدق والمفهوم منها ان المناط هو الافقه والاعلم **قلنا** تلك النصوص في تعارض النصوص ونحن في تعارض الفتاوى **فان قلت** يفهم منها ان المناط قول الافقه اياما كان خبرا او فتوى **قلنا** ان سلمنا فهم ذلك فيما نسلمه لاجل ان العرف يفهم منه ان العمل بقول الافقه انما هو لحصول الظن واذا كان كذلك فهو موجود في تعارض الفتوى ايضا لكن قد علمت انا منعنا وجود الوصف في الاعلم في امثال زماننا فلا يتم ما هو مبنى المقدمة الى تعارض الفتوى نعم في تعارض الخبرين قول الافقه مظنون الصحة في امثال زماننا ايضا لم يعرض في تعارض الاخبار ما عرض فيما نحن فيه من مخالفة الاعلم بين المتبحرين كلا او بعضا مع الاعلم الحي غالبا او دائما حتى يمنع الظن عنه هنا كلية في الفتوى واما في المرافعات اذا وقع التشاجر بين المتداعيين وقال احدهما نرفع الى الاعلم وقال الاخر نرفع الى غير الاعلم فالاجماع عليه مع بعض النصوص قائم على الترافع الى الاعلم ثم ليعلم انه على تقدير لزوم تقليد الاعلم وطرح غير الاعلم عند تخالفهما في الراي يلزم تعيين الاعلم ايضا على المقلد عند موافقتهما في الراي لاجل الاشتغال وان كان يظهر من بعض القائلين بالاول وفي العرض الاول عدم لزوم تعيين الاعلم في الثاني لنفيه الاشكال عن صورة الموافقة كما مر وقد مر لنفي الاشكال احتمالين وعلى التقديرين يفهم منه عدم لزوم تعيين الاعلم عند الموافقة بل هو مخير بينه وبين غيره وظاهر الاول عليه تعيين مجتهد من الاعلم وغيره وقد عرفت ان اصل الاشتغال يرده واما على المختار من التخيير عند المخالفة فلازمه التخيير عند الموافقة ايضا ايهما شاء المامور من الاجماع المركب وغيره بل الحق في صورة المخالفة بلزوم تقليد الاعلم وذلك لان غاية ما ثبت ان به العمل باستصحاب التخيير في المقام الاول بعدم الاشتغال لاعتضاد ما لشهرة وعند الموافقة لا شهرة بل الشهرة على العكس ويبقى الاستصحاب بلا معارض سالما للمعارض مضافا الى ما يؤيده بالشهرة

في التقليد

في بيان المراد من الاعلم

المقام الثاني في بيان المراد من الاعلم والاحتياج الى معرفته مع انا لو قلنا بعدم لزوم تقليده لا لانها الاحتياط فنقول ان الشخص قد يكون اقوى ملكة من الاخر وقد يكون اقوى استنباطا بان استنبط كثيرا ما لم يكن غيره لعله انما المراد بالاعلم الجامع للثلثة ام الواحد لا لاحد منها واما كثرة التتبع فليس مرادا من الاعلم ظاهرا وثمرة الاختلاف ظاهرة فاعلم ان الاعلم لغة حقيقة في الاضبط فانه حقيقة في العلم الفعلي لا الملكة لكن المتبادر من الاعلم في كلمات القوم الكاشف عن مرادهم هو الاقوى ملكة لا غيره فان تساويا في الملكة فيحكم بالتخيير سواء كان احدهما اضبط ام اكثر استنباطا ام لا فمن اراد اعلامهم اي اتفاق القائلين بلزوم تقليد الاعلم على لزوم الاخذ باقوى الملكة مع ان التبادر عن كلماتهم يكشف عن مرادهم لكن مع ثبوت مرادهم ذلك لا بد من معرفة دليل فلا اثر حينئذ لما تمسك في تعيينه معنى الاعلم بالتبادر مع انه لا اثر له في مقصود حديث او كتاب ما نحن فيه فحكم بالتخيير في كل مورد

ضبطا وقد يكون لنوعه

المقام الثالث ان القائلين بلزوم تقليد الاعلم اختلفوا في انه لو حصل العلم بالاعلم بالاجتهاد لمظان الاحتياط او جب الفحص عنه ونقله او لا

كان واجباً عينياً بل لا محصل فينبغي الا ان يقال ان هذا الاستصحاب عرضي ولو صار الآخر اعلم في الفرض قبل تقليده فمقتضى الاستصحاب
لزوم تقليد الاول وان لكن الوجوب تعيين بقيناً فلا ينفع الاستصحاب فالاستصحاب لا يجري الا في القسم الثاني ومقتضاه التخيير وتم الامر فيها على بالاجماع
المركب وبانه وهذا الشغل وبوجه ما به السؤال ان كان المراد من اهل الذكر مطلق اهل العلم وكذا روايتا ابي خديجة وابن حنظلة والثانية وبعضد
انه النص لا خلاف المنذرين ولو كان الاعلم وغيره متوافقين في الرأي فالتخيير بطريق اولى وبالاجماع المركب واتحاد الدليل مع دعوى
اذا فقد العلم الاجمالي فهل يلزم الفحص على هذا القول فيكون وجوب تقليد الاعلم مطلقاً لا يلزم فيكون مشروطاً بالعلم بالاعلم فمقتضى الاشتغال التحصيل
الاحكام والعلم بالاول ولحق الاخير لاستصحاب التخيير المقتضي لعدم لزوم تقليد الاعلم الا خرج صورة العلم بعد تسليمه بقي الباقي مضافاً الى الادلة
القطعية المطلقة كآية النفر وآية السؤال وخبر عمر بن حنظلة فان مقتضاها ان لا يجب تقليد الاعلم الا ما خرج صورة العلم وبقي الباقي **فان قلت** تلك الادلة
على القول بجواز تقليد الاعلم مخصصة قطعاً ومقيدة جزماً فهي مجملة **قلنا** نقتصر على قدر ما خرج ونعمل فيما عداه بالاطلاق واما على المختار لا
تخصيص اصلاً **المقام الرابع** في انه لو اختلف المجتهدون في الورع وتساووا في العلم فهل يجب الاخذ بالاورع ام هو مخير مقتضى دليل التخيير في
الاعلم هو التخيير في الاورع ايضاً مضافاً الى ان كل من قال بعدم لزوم تقليد الاعلم قال بعدم لزوم تقليد الاورع سواء توافق الاورع والاعلم
ام لا ولما القوم فرقوا بينهما فالزموا تقليد الاورع عند المخالفة فحكموا بتعين الاشكال عند التوافق ويظهر من نفي الاشكال عند التوافق
انه لا يلزم تقليد الاورع ح بل هو مخير في تقليد من شاء وتعيينه اولا يجب عليه التعيين ودليلهم على وجوب الاخذ بالاورع مع المخالفة كلام
من المجتهد الموجود يحتمل تقصيره في الاجتهاد وقلة الفحص والفتوى تشهياً وهذا الاحتمال في حق الاورع اضعف فقول الاورع اكثر اعتماداً
ويندرئ هذا الوجه جار في صورة التوافق ايضاً **فان قلت** عند التوافق لما كان فتوى الاورع موافقاً مع غيره فلا يحتاج الى الاخذ من خصوص
الاورع بل من بينهم اخذ فقد اخذ بحكم الله سبحانه واحتمال الكذب بعين الاورع لا يضر **قلنا** لا شبهة في ان الاعتماد بقول المجتهد لا يكون الا
بعد صحة اجتهاده فلو اجتهد احدهم اجتهاداً باطلاً ووافق رأيه مع المسألة من باب الاتفاق لا نفاقية اوافق تشهياً ووافق مع مجتهد صحيح يكون
قوله لا يعتبر فلا يجوز الاعتماد عليه بمجرد الموافقة فاحتمال الكذب لما كان في الاورع اقل لا بد من الاخذ به لا غيره وافق مع الورع ام خالف
فان قلت الكلام فيما اذا كان الكل عادلاً وجاز الاخذ منهم بالذات لكن كان بعضهم اعدل فاحتمال الكذب والتشهي غير مضر في الاخذ من الورع
عند الموافقة **قلنا** سلمنا ان النزاع فيما كان كذلك لكن لم يقيد الاورع عند المخالفة مع ان ذلك الوجه جار فيه ايضاً والحاصل انا نقول
بعد تسليم تقديم الاورع عند المخالفة للوجه المذكور لا بد من عدم الفرق بين الصورتين فنحن لو سلمنا لزوم التقليد الاورع لحكمنا
به حتى مع الموافقة ايضاً لوحدة الدليل في الصورتين وليس هذا من قبيل تقليد الاعلم عند الموافقة الذي حكمنا بعدم لزومه بعد تسليم
لزوم تقليد الاعلم عند المخالفة اذ ثم لم يجر الدليل الذي لتقليد الاعلم عند المخالفة في صورة الموافقة بخلاف ما نحن فيه ولذلك فصلنا
ثمة وحكمنا هنا بالاتحاد حكم الصورتين في الوجوب تقليد الاعلم في صورة مخالفة الاعلم انما كان كون قوله اقرب الى نفس الامر من غيره وهذا
غير جار عند الاتحاد بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم انه اذا كان احد المجتهدين اورع والآخر اعلم فعلى المختار من التخيير في المقامين لا اشكال واما على
القول بتقليد الاعلم والاورع فقالوا ان الاعلم يقدم على الاورع لان مناط الاجتهاد القريب الى الواقع وهو مع الاعلم وانت خبير بان الاعلم
المخالف مع الاورع جهة ترجيح وهي كون قول الاعلم اقرب الى الواقع من حيث الاستنباط وكون الظن الاعتبار معه ايضاً لان المشهور قدموا
قوله على الاورع فيكون الظن الاعتبار مع الاعلم لكن للاورع ايضاً ح جهة رجحان وهي كون الاعتماد عليه اكثر لان احتمال الكذب في حقه اقل
وكون قوله اقرب الى الواقع **فان قلت** الجهة الثانية من الرجحان غير الجهة الاولى **قلنا** ليستا بمتحدتين اذ قد ينفك احدهما عن الاخرى
فيما لو كان قول الاعلم موافقاً للمشهور فههنا يكون الاقرب الى الواقع قول الاعلم ولكن عرفنا ان مجرد موافقة المشهور غير كاف في الصحة
الا انما فيكون قول الاورع اكثر اعتباراً لان احتمال الكذب في حقه اقل ومن حيث هذا الفرض **الجهة الاولى** لا الثانية فعلم انهما مختلفان فيما
لم يكن قول الاعلم موافقاً للمشهور فيكون **الجهة الثانية** من الرجحان ايضاً حاصلة في حق الاورع واذا كان لكل جهة ترجيح وجهة مرجوحية فقول
جهة اقربية كل الى الواقع تعارض مع الاخرى فيبقى لكل جهة رجحان ومرجوحية ولا مرجح لاحد الطرفين فلا بد من الحكم بالتخيير بين الاعلم مع الاورع
وان قلنا في مقام التعارض الاعلم مع غير الاعلم والاورع مع غير الاورع بتقديم الاعلم والاورع لكن اذا تعارض الاعلم مع الاورع نحكم بالتخيير
بينهما لما قلنا من فقد المرجح لاحد الطرفين حتى على مذهب المشهور في المقامين الاولين ولو كان اعلم واورع وتوافقا فعلى ما اخترناه من التخيير عند
التعارض حتى على تسليم قول المشهور في المقامين الاولين لا بد من الحكم بالتخيير هنا ايضاً واما على مذهب المشهور من تقديم الاعلم على الاورع عند
تعارضهما فالظاهر انهم على نفي الاشكال ح ايضاً كالمقامين الاولين عند توافق الاعلم مع العالم والاورع مع الورع ونحن ح التخيير عند
توافق الاعلم والاورع بناء على القول بتقديم الاعلم على الاورع عند المخالفة لانتفاء الوجه الموجود حال المخالفة لتقديم الاعلم اعني الاقرب
الى الواقع على فرض تمامه هنا **بطل** اذ المجتهد الحي او مطلق الحي ولم يجوز تقليد الميت عند وجود الحي او بعد الحي وفيهم علم فلما
بلزوم تقليد الاعلم فلا شك في عدم جواز التبعيض في التقليد بل ياخذ كل مسائله من واحد واذا تعدد الحي وتساووا او قلنا بعدم لزوم تقليد الاعلم
منهم فهل يجوز له التبعيض في المسائل باخذ بعض المسائل من مجتهد وبعضها من آخر ام لا مقتضى الاشتغال الاخير وتوهم انه كان قبل تقليد احدهم في
بعض المسائل مخيراً في الاخذ من ايهم شاء فيستصحب فوع ظن الشك ان المجاز او لا هو اخذ كل واحد من المسائل عن من يريد منهم ام الجائز اخذ كل

في وجوب تقليد الاورع وعدمه

في تقديم الاعلم على الاورع وعدمه

في جواز التبعيض وعدمه

الاشكال المتقدم ويتفرع على القول بوجوب تقليد الاعلم فروع جيدة لا حاجة لنا اليها ويما ظهر مما قدم يجوز تقليد الاورع ثم المراد بالاعلم هو الاقوى ملكة للتباين لا الاكثر ضبطا ولا استنباطا **اصل** يجوز التبعيض في التقليد للاجماع وبناء العقلاء والملازمة بين السؤال والنفر وغيرهما وانما يجوز ما لم يلزم من التركيب مخالفة قطعية للتفصيل **اصل** الاصل وان اقتضى اشتراط مشافهة المفتي في اخذ فتواه لكنها لم يثبت شرطا ويكفي النقل عنه في الجملة اجماعا منقولا ومعلوما مع لزوم الحرج لولاه وبناء العقلاء والقوة العاملة فيما اذا حصل العلم فان السؤال بعد سفر ثم

المسائل من بينهم شاق وعلى الاخير لا استفصال دون الاول واذ ثبت في الاثر فلا استفصال فيه وتمام الجواز للاجماع وبناء العقلاء فان بنائهم على الرجوع الى واحد من اهل الخبرة لا ثم لا ولا اطلاق دليل التقليد كآية السؤال والنفر وغيرهما ثم ان ههنا اشكالا يرد على القول بجواز التبعيض **اذ قلنا** يجوز تقليد الميت مطلقا واذا لم يكن حيا ولم يوجب تقليد الاعلم ايضا فتبرع للمقلد ان ياخذ في كل مسئلة براى من شاء وربما يجر هذا الى الخروج عن الدين لان دواعي المقلدين يختلف بالنسبة الى المسائل فيختار في مثل الصلوة مثلا في كل جزء او شرط مختلف فيه بقول من لا يقول بالوجوب ويختار من مسائل الحل والحرمة من يقول بالحل فربما يصير صلوته يقطع بانها ليست من الدين ولا يرد ذلك على من يوجب تقليد الحي اذا وجد او يوجب تقليد الميت الاعلم اذ لا يفرض كثرة صلوته في المجتهدين الذين يجوز تقليدهم حتى يكون لاحد يقول لكل احد في مسئلة خروجا عن الدين في المسائل المختلفة بل يمكن ان يقال ورود الاشكال على مذهب من يوجب تقليد الحي ايضا اذ على قوله يجوز التبعيض في الاحياء وانكانوا القائلين بلزوم المحذور المذكور على هذا القول من حيث هو فان لم يستلزم المحذور وعلى هذا بالفرض وهو قلة الاحياء غالبا الا ان ذلك القول من حيث هو لا يستلزم المحذور وكذا من يقول بلزوم تقليد الاعلم يقول بالتخيير والتبعيض اذا لم يكن اعلم لكن عدم لزوم المحذور انما هو بالفرض ايضا وهو عدم الاعلم الا نادرا بين المتبينين وغالبا بين الاحياء والحاصل ان المحذور متوجه من حيث هو على كل من الاقوال بالذات وان وجد المانع الخارجي في بعض الصور **والجواب** انا نقول بجواز التبعيض ما لم يلزم المخالفة القطعية واذا حصل العلم الاجمالي بالمخالفة القطعية فلا نقول به لعدم الدليل على جواز التبعيض ح واصل الاشتغال سليم عن المعارض فالمجوز من التبعيض هو قبل التشاغف الا ان يقال انه لا يحصل فيه العلم الاجمالي بالمخالفة **فان قلت الاشكال المذكور يلزم في صورة عدم جواز التبعيض** ايضا فلو قلنا انه لا بد من تقليد مجتهد واحد فهو يقلد مجتهدا كان رايه في كل مسئلة موافقا لراى من يريد المقلد تقليده عند القول بجواز التبعيض مطلقا فيلزم من تقليد ذلك المجتهد ايضا لزوم الخروج عن الدين ايضا **قلنا** لا مجتهد يكون رايه في المسائل بحيث يحصل عنده الاجماع المخالفة القطعية فلا يجوز له ان يكون رايه في مثل الصلوة مثلا بعدم وجوب اجزاء يحصل عنده علما لا اثبات بها القطع بان الصلوة التي جاء بها النبي ليست تلك الصلوة حتى يجوز للمقلد تقليده ليلزم الخروج عن الدين فان المجتهد بعد حصول العلم الاجمالي له بذلك لا يجوز له اختيار ذلك الا ما توافق تلك الاجزاء **ضابطة** هل يجب على المقلد مشافهة المفتي واخذ المسائل عنه بلا واسطة وان سمع قول المفتي من لسانه في زمان الحضور امرا لا اكتفاء بالنقل ويمكن ان يقتضي الاشتغال لزوم الاخذ بلا واسطة وعدم كفاية النقل اصلا وان حصل منه العلم واما الاية الشريفة فسئلوا اهل الذكر فلا دلالة فيها على عدم جواز الاكتفاء بالنقل وان كان لفظ السؤال من حيث هو معناه اللغوي الاخذ بلا واسطة كما اذا سئل مسئلة عن زيد لكن المراد من هذا الخطاب لزوم التعلم وتحصيل العلم بما عليه اهل الذكر في المسئلة وان كان بالواسطة فلو قال العبد اسئل الذي يباع عن الشيء لم يفهم منه السؤال مشافهة بل اذا علم بالنقل ان الشيء لكم يكذا لا يكتفي به في مقام الامتثال بما هو له مع ان مفهوم الاية الشريفة انه اذا كان المال لم يلزم السؤال فالمقلد اذا علم بالنقل لا سؤال عليه مشافهة بمفهوم الاية الشريفة فهي تدل على عدم لزوم السؤال بطريق التشافه بل بعد كفاية النقل وحكم مع ان اهل العلم يمكن ان يكون المراد بهم الائمة فلا دخل لها بما نحن فيه اللهم الا ان يكون اجماع مركب بعدم الفرق بين الامام وغيره فالدليل على لزوم المشافهة هو الاصل لا غير لكن الدليل الاجتهادي قد قام على كفاية النقل في الجملة وهو الاجماع المعلوم والمنقول وبناء العقلاء ولزوم الحرج لولا هو القوة العاقلة اذ بعد حصول العلم بالنقل يكون السؤال بعده السفاهة وعدم سفها وان تعرف كفاية النقل في الجملة فهو وحصول العلم من النقل بقول المفتي فهو متفق اذ لو لم يعتبر النقل مع العلم لم يعتبر في غير صورة العلم ايضا بالاجماع المركب والاولوية القطعية لانه عدم جواز الاكتفاء بالنقل راسا والمفروض ثبوت كفايته في الجملة فثبت ان يكون صورة العلم قد راسا فيقنا في الكفاية واما اذا حصل من النقل العلم بان هذا قول المفتي ولفظه لكن المراد من اللفظ مظنون لا معلوم فالحق كفاية النقل وحجية الظن بالمراد اذ قلما يحصل العلم بمراد المفتي من لفظه وقد يحصل العلم فلو لم يكف النقل المذكور لزم العسر منضما الى الاجماع وان اخبر العدل بفتوى المفتي من غير علم بالمراد ولا بخصوص اللفظ فهو معتبر ايضا انه لو لم يكتف بالمفتي لزم عليه اما تحصيل العلم بقول المفتي او الاحتياط فيهما مستلزم للعسر واما الاكتفاء بالعمل بما يعلم انه ليس فتوى المفتي وطرح ما عداه فهو مستلزم الخروج عن الدين فلا بد من الاكتفاء بقول العدل مع الاجماع وبناء العقلاء **فان قلت** حجية خبر الواحد خلافي فكيف تدعون ان العمل بخبر العدل هنا اجماعي **قلنا** الخلاف في الاخبار الواردة عن المعصوم لا عن المفتي بل لا كلام في انه لو نقل ناقل فتوى عند المفتي مع عدالته لم يكن عليه السؤال عن المفتي عسرا فله الاكتفاء بقول العدل ثم انه هل يجب عليه السؤال عن المفتي ام لا او كل الاجماع المركب ولا يمكن الفصل بينهما من لزوم المخالفة للعقل مع قوة مبينه جانب المخالفة ثم اعلم ان قول المقلد اما لا يحصل منه الظن طبعا بمعنى ان المقتضي لحصول الظن من قوله غير موجود لا ان المانع موجود فهو لحق عدم جواز العمل بخبره الا ان يكون في قوله ظن شخصي لدليل خارجي لان الدليل على الاكتفاء غير موجود فشمل الاشتغال المعارض سليم واما ان يحصل الظن بخبره منضما الى الظن الشخصي ايضا فهو القدر المتيقن من الادلة الدالة على جواز العمل بخبر العدل اجمالا وان كان الظن النوعي موجودا والشخصي مفقودا لمانع خارجي منع الخبر عن افادة الظن فلا بد ان يلاحظ ذلك المانع فان كان المانع امرا لا يعتبره شرعا كالظن الحاصل من الشهرة على القول بعدم حجيته فهو في قوة العدم عن الحجية بالعمل بقول ح وان لم يفد الظن الشخصي بل وان كان الظن شخصيا على خلافه ويدل عليه بناء العقلاء وان كان مما يعتبره فالمراد

... يسلم من النقل ولو بنقط كفى وان ظن بمراده اذ قلما يحصل العلم بالمراد فيلزم العسر لولاه مع الاجماع عليه وكذا خبر العدل وان لم يفد قطعاً
لابتناء معظم الاجماع وبناء العقلاء وعسر تحصيل العلم والاحتياط بل لو كان حاضراً عنده جاز اخذه من العقلاء لعموم كلا الاجماع المركب ثم ان قام
خبر الظن شخصاً ونوعاً او شخصاً فلا كلام او نوعاً لا شخصاً المعارض لا يعتبر كخبر فاسق وتوهم عمل به ان بعض وان ظن بخلافه او لا نوعاً ولا شخصاً فلا
عمل عليه بل الاصل ولذا عارض خبر عدل مع آخر اخذ باقوى الظنين وان فقد الظن من الجانبين سقطا من البين ورجع الى عدل آخر او مجتهد آخر فان لم

يعتبر شرعاً فاما ان يكون الظن الشخصي على الخلاف كما لو عارض خبر العدل خبر عدل آخر مثلاً وكان المعارض اقوى واقرب الى الواقع في نظر المكلف لكثرة
الحاكيا المخالف ولا عضنا بشيء آخر فلا بد من ترجيح المعارض والمظنون بالظن الشخصي كما عليه اهل العقول والتسوية بينهما تسوية بين الراجح والمرجوح
الا حيث طرح الامرين معاً لعلمها خلاف الاجماع واما ان لا يكون الظن الشخصي بعد التعارض على احد الطرفين فلا بد من رجوع المكلف الى المجتهد
او حر لل الاشتغال وان انسد المتيقن وان لم يمكن ذلك فعليه الاحتياط لما ذكر ولا دليل على نفي الاحتياط وان لم يمكن الاحتياط فهو مخير بين الرجوع
الى الميت والاخذ بقول احد العدلين وان لم يمكن ذلك ايضاً تخير بين قولي العدلين واخذ باحدهما هذا كله اذا كان تقليده لذلك المجتهد في تلك
المسألة ابتداء والا فلو قلده اولاً ثم نقل القول ورجع الى العدل وحصل التعارض بين المخبرين فلا يجوز الرجوع الى غير ذلك المجتهد ولا الاحتياط لاستصحاب
بقاء التكليف بتقليد ذلك المجتهد كما مر فعليه ان يأخذ باحد الخبرين مخيراً نعم ان هذا كله اي التخيير بين قولي العدل اذا لم يمكنه تحصيل العلم بقول
المجتهد بطريق يسير كما هو ظاهر ولم يعتبر خبر الفاسق لانه لا يجوز العمل بخبره عن المجتهد لانه اذا افاد الظن وعلم يمكنه تحصيل المسألة من غيره بحكم العقل القاطع
ودعوى انه كل ايضاً اذا امكن غيره على عسر كما انه يمكن للزوجة الرجوع الى الزوج والاقرب ثقة كالاجانب العدول لكن مع العسر فيجوز رجوعها
الى الزوج العامي الناقل ونحوه من الاقرب وان كانوا فسقة وذلك للعسر لزوم الحرج والمرج في ارجاعها عن الزوج او فهل يجوز للزوجة مثلاً ان
تمكنت من العدل من دون عسر وحرج ان تأخذ من الزوج الفاسق وترجع اليه ام لا الحق لا لان المفروض انه يمكن تقدير ما واصل الاشتغال سليم .
عن المعارض واما مجهول الحال فحاله حال الفاسق فيما ذكر بل بطريق اولى **ضابطة** هل يجوز تقليد الميت او يجب
يتعين تقليد الحي وفيها مقامان **الاول** في جواز تقليد الميت وعدمه ابتداء **والثاني** في التقليد الاستمراري وظاهر كلمات القوم واطلاقاتهم
شمول الضابطة اراده المقام الاول فان صاحب المعالم قال هل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على خلافه ومن اهل الخلاف من اجاز ولا
ان ظاهر قوله الرواية عن الميت هو الابتداء ونحن نتكلم في المقامين **اما المقام الاول** فهو على اقسام قسم يكون الظن فيه في جانب الحي
وقسم يكون الظن في جانب الميت وقسم لا يكون ظن على احد الطرفين **اما القسم الاول** فيتعين تقليد الحي لاصل الاشتغال الآمر بالقدر
المتيقن لوقوع الاجماع في هذا القسم على عدم تعين تقليد الميت بل اما الحي واما التخيير فالقطع بالاشتغال يحصل بالاخذ بالحي فهو الا الذي
العقل المقرر بوجهين **الاول** ان الامر دائر بين امور تحصيل العلم بالواقع والاحتياط وطرح الامرين كلا القولين وتعيين الميت والتخيير وتعيين الحي
والاول تكليف بما لا يطاق والثاني باطل بالاجماع والعسر والثالث باطل بالاجماع لبقاء التكليف قطعاً والرابع كذلك والخامس مستلزم للتسوية بين الراجح و
المرجوح لان قول الحي راجح للشهرة والاجماعات المنقولة فالظن في جانبه نوعاً فيتعين الاخير **الثاني** مو... لكن بطلان الخامس فيه ليس للظن النوعي
بل الظن الشخصي ان المفروض ان قول الحي اقرب الى الواقع في نظره **واما القسم الاخير** فيكل الوجه الاول والثاني من الوجوه المتقدمة **واما القسم الثاني**
فقد حصل التعارض بين الظن النوعي في جانب الحي والظن الشخصي في جانب الميت **فان قلت** قول الميت متعين لانه لا معارض له وتوهم وجود الظن
النوعي في اطلاق الاجماعات المنقولة والشهرة مدفوع بان كلمات المشهور ونقل اجماعاتهم هنا معارض بقولهم بلزوم تقليد الاعلم فان المشهورين
كلامهم وهما وجوب تقليد الاعلم وعدم جواز تقليد الميت عموماً من وجه فكلماتهم في المقام متعارضة فانكسر صولة الظن النوعي الحاصل هنا
من دعواهم الاجماع واشتهار ذلك القول بينهم بذلك المعارضة وبقي الظن الشخصي في جانب الميت بحاله **قلنا** لا تعارض بين كلماتهم اذ الظاهر من كلماتهم
في بحث جواز تقليد الاعلم وعدمه انما هو فيما جاز الرجوع الى المجتهد بالذات كالحيين اللذين احدهما اعلم لا فيما لا يجوز الرجوع اليه بالذات كالميت
على قولهم فكلماتهم في ذلك المقام وان كانت مطلقة لكن لا ينصرف الى الميت عندهم وعلى قولهم انهم لا يجوزون تقليده بالذات نعم من يجوز بالذات
ينصرف كلامه اليه اما اطلاقهم في عدم جواز تقليد الميت فينصرف الى الاعلم ايضاً فلا تناقض بين الكلمات وبقي الظن النوعي بحاله وحصل التعارض
بين الظنين الشخصي والنوعي فلا بد من الترجيح ثم انه لا ريب في ان لازم من يجوز تقليد الميت بالذات نظراً الى حصول مناط التقليد هو الوصف الحاصل
للمقلد كما عن المحقق الاردبيلي ويظهر من الفاضل القمي ره ايضاً انما هو تعيين تقليد الميت اذا كان الظن في جانب الميت فيما حكينا من القول بجواز
تقليد الميت انما هو اعم من الوجوب في بعض الصور وظهر ان اصل الاشتغال لا يجري في تلك الصورة وان الامر دائر بين المحذورين فلا يمكن ترجيح
الظن النوعي باصل الاشتغال فلا بد من ترجيح الظن الشخصي والحكم بوجوب تقليد الميت في هذه الصورة واما من سوى بين الظنين فمقتضى قوله
التخيير بين الامرين واما نحن فبعد وجدان الظن الشخصي بما مر فيحكم بتقليد الميت هذا والحق جواز تقليد الميت مطلقاً في كل الاقسام الثلاثة لا
تقليد الميت ابتداء اما في قسم كان المكلف حين حياة المجتهد الميت موجوداً وكان تقليده له جائزاً لكن اتفق انه لم يقلده وقسم لم يكن المكلف موجوداً
حين حياة مجتهد الميت كذلك والمانعون لم يفرقوا بين القسمين والمجوز كذلك **فنقول** في القسم الاول يجوز تقليد الميت لاستصحاب
جواز تقليد هذا المكلف لهذا الميت الذي كان حياً واستصحاب صحة التقليد المتقدمة الموجودة حال حياة المجتهد ويتم الامر في القسم الآخر بالاجماع
المركب ولا يمكن العكس لان ضميمة اجماعنا وهي الاستصحاب اقوى من ضميمة المقابل وهي اصل الاشتغال فان دليل الاستصحاب لاحق لان تقليد

المقلد

بمكن احتياطا في العمل فان لم يمكن تخيير بين تقليد الميت والاحتياط باحد القولين فان لم يمكن اخذ باحد القولين ولو كان مسبوقا بتقليد في تلك المجتهد نفسي فتواه وتعارض فيه عدلان ولم يمكنه غيرهما لم يرجع الى مجتهد آخر ولا وجب عليه الاحتياط بل يأخذ باحد القولين تخييرا وخبر معلوم الفسق لا عمل عليه وان ظن صدقه ولو لم يتمكن من غيره او كان فيه عسر ففي العمل بقوله وقول المستور وجه قوي سيما في رجوع الزوجة الى ان واجمن في نقل الفتاوى للزوم الفساد في ارتفاعنا عن **اصل** اذا وجد قبل تقليد مجتهد بين حي وميت وكان ظنه مع الحي ارجح

٣/١

المقلد للمجتهد هو العمل على معتقداته ومحل الاعتقاد هو الذهن اي الجسم الصنوبري وبعد موت المجتهد ينتشر ذلك ويصير ترابا فيرتفع الاعتقاد لانتفاء موضوعه فلا معتقد للمجتهد حتى يقلد قلنا اولا ان الذهن الذي هو محل الاعتقاد امر معنوي لا جسم حتى ينتفي بانتفائه كما حققه المحققون في محله وثانيا انا سلمنا عدم ثبوت كونه امرا ليبقى لكن لا تم ثبوت كونه جسما فبقاء الموضوع ايضا مشكوك لا مقطوع العدم فيستصحب اولا بقاء الموضوع ثم يستصحب بقاء الحكم وهو صحة التقليد وجوازه وثالثا سلمنا ان الذهن جسم لكن عمل المقلد انما هو على معتقد المجتهد لا على نفس اعتقاده والمعتقد امر موجود في نفسه والسبب في جواز العمل بمعتقده انما هو حصول الاعتقاد ولا يشترط في ذلك بقاء بل الاعتقاد انما هو علة محدثة لجواز التقليد وصحته لا مبقية لها انهم عام في [illegible] الباب الشك في كونه علة محدثة فقط لا مبقية ايضا ام علة محدثة ومبقية واذا شك في ذلك فالاصل كونه علة محدثة فقط لا مبقية ايضا اي [illegible] في بقائه الى بقاء العلة بل يجري استصحاب العلة بسبب حدوث المعلول وعليها انه كعلية ملاقاة النجاسة لانتفاء الطهارة فان النجاسة باقية وان زال عين النجاسة عن المحل الملاقي فان الشك للمتنجس يجري الاستصحاب **فان قلت** هذا انما هو في المطالب العقلية وبعد الموت يحصل الانتفاء فيمكن ان يرتفع ظن المجتهد لحصول العلم والحال ان عمل المقلد على مظنونات المجتهد وبعد الموت لا يبقى مظنون والظن مقطوع الانتفاء فلا استصحاب **قلنا اولا** انا ننقل الكلام في معلومات المجتهد حيث يجري الاستصحاب فيها ويتم الامر فيما عداها بالاجماع المركب **وثانيا** انا نمنع كون العمل بالمظنون من حيث هو مظنون بل العمل انما هو بالمعتقد والظن سبب لحدوث الجواز كما مر **فان قلت** فكيف لا تقول بالعمل بمعتقد المجتهد اذا علم تجدد رأيه حال حياته مع ان المعتقد باق ويمكن تقويته بالجواب الثالث عن الايراد الاول **قلنا** لولا الاجماع هنا لقلنا به ايضا لما ذكر **فان قلت** المجتهد اذا مات وانتبه يحصل له العلم بالحال في بعض المسائل انه غلط بالمخالفة اجمالا لا معينة بالشبهة المحصورة فلا يجري الاستصحاب ويجب ترك العمل بكل رأيه **قلنا اولا** انا نمنع العلم الاجمالي بان معتقدات ذلك المجتهد الذي يريد تقليده كان بعضها خلاف الواقع حتى يقطع اجمالا بان المجتهد بعد موته رجع عن بعض معتقداته ولعل كل معتقدات هذا المجتهد الخاص كان مطابقا للواقع وثانيا ان العلم الاجمالي لا يضر غايته انه لا يستغرق العمل بجميع اقواله حتى يقطع اجمالا بمخالفة الواقع في تمامه العمل بارائه الا بعد ما يحصل معه العلم الاجمالي على الخلاف وهذا لا يختص بالميت ولا ينفك عنه الحي ايضا فان الحي ايضا لا يجوز العمل بمجموع اقواله اذا حصل منه المخالفة القطعية **فان قلت** الاستصحاب معارض باصل الاشتغال **قلنا** الاستصحاب اقوى **فان قلت** اصل الاشتغال معاضد بمنقول الاجماعات والشهرة فيقدم على الاستصحاب **قلنا** اذا علمنا بفساد المدرك لم يعتبر الشهرة لمدركهم او وصف منها وكذا الاجماعات المنقولة ناشئة عن خلافهم لمبنى المشهور ومن تلك المخالفة لا حجية ما المشهور لا يعتبر ابهم ولا يحصل منها الوصف **فان قلت** اية السؤال اعم يحيز على لزوم تقليد الحي اذ السؤال لا يمكن الا عن الحي **قلنا** اولا انها مجملة فلعل المراد باهل الذكر الائمة وثانيا ان المتبادر من الامر بالسؤال مطلق الاستعلام فيسقط الاستدلال لعقال الثالث انا حجية الاستصحاب والعمل به الاخذ بقول الميت لا الموت بالحكم وبعد العلم بالحكم لا يلزم السؤال عن الاحياء مقتضى مفهوم الاية الشريفة هذا كله بمعناه في اصل جواز تقليد الميت الى بناء العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت ويرجعون الى كتب السلف من الاطباء ويعملون بها **فان قلت** ان ذلك لاجل التوصل وهو يحصل في الاموات والاحياء **قلنا** التقليد ايضا للتوصل الى الاحكام النفس الامرية ولا يختص بالاحياء لقرب الحكم نعم انما يحصل القدح بالجواب مع الشهرة ومنقول الاجماعات في مقابل الاستصحاب وما هو موهوم اولا بما ذكرناه من المذكورات وثانيا بالظن الاجتهادي العقل الحاكم بعد تخليته الموت والحياة في العلم فان العقل والاعتبار لا ينكر بعد ما تخليته لا علم في مقابل غير الاعلم لكن بين الحي والميت لا يفرق فلا يحصل الوصف من الشهرة والاجماع المنقول هذا حال تقليد الميت ابتداء واما الاستمرار فيمكن ان يقال بعدم حجية الشهرة فيه اذ اطلاق بعض عباراتهم ظاهرة في البدوي وكما نقلنا عن صاحب [illegible] يظهر منه عدم تعرضهم لتلك الصورة وان الاجماعات المنقولة والشهرة انما هي في البدوي واما اطلاق عبارات بعضهم مثل قولهم يحرم تقليد الميت من دون تفصيل [illegible] لفظ النقل او الرواية عنهم فهو وان كان في تعميمها الا ان انصرافها الى البدوي ولكن يمكن ان يدعى شمول اطلاقهم للاستمراري ايضا لبعد غفلتهم وبعد عدم تعرضهم لحاله على فرض الالتفات بل الظاهر منهم الالتفات فلما لم يفصلوا او اطلقوا على حالة فالظاهر دخوله في اطلاقاتهم وان مرادهم من العنوان الاعم لكن يبقى الكلام في ظهور كلمات بعضهم في البدوي كما نقلنا وكيف كان ففي الاستمراري احتمالات ثمانية لزوم البقاء ولزوم الرجوع وجواز الامرين ولزوم البقاء الا اذا وجد الاعلم فيجب الرجوع او يتخير ولزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او يتخير البقاء ان كان الميت اعلم وان كان الغير اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولعل الاحتمالات اكثر وكيف كان فلا وجه للزوم البقاء لان الاستصحاب [illegible] البقاء الذي كان عليه فلم يكن له الرجوع حال الحياة ولا استصحاب الحكم الفرعي المتعلق به بتقليد الميت وتوهم استصحاب الوجوب السابق فلا يثبت [illegible] لزوم ابطاله عدم جريان الاستصحاب من جهة اللزوم فقد تقدم وهنا انه يتعين التخيير بين تقليد الحي فهو امر دائر بين احد الامرين اما لزوم الرجوع او التخيير والمصير الى لزوم البقاء ولزوم الحكم الفرعي فقد تقدم واذا انتفى الاصل انتفى الحكم فلا يجري الاستصحاب ممنوع بان المتيقن [illegible] في البين لا احتمال لزوم البقاء فلم يعلم ارتفاع الفصل فالاستصحاب جار وتوهم معارضته الاستصحاب لمعارضته بالشهرة والاجماع المنقول الشامل باطلاقه للاستمراري مدفوع بما مر من وهنهما بالوجهين السابقين وعدم حصول الوصف منهما واما ما [illegible] من السؤال فهو الجواب عنها مشترك الا ان السؤال هو [illegible] لتحصيل الحاصل

في جواز تقليد الميت وعدمه

في جواز العدول من الحي الى الحي [illegible] المقامات

لزم تقليد الميت للاشتغال ولان التخيير مستلزم للتسوية بين الراجح والمرجوح اذ الشهرة ومنقول الاجماع مع الحي فالظن في جانبه نوعا و
شخصا بالفرض فهو راجح من وجهين وكذا اذا فقد الظن في الطرفين للاشتغال ورجحان النوع واذا كان الظن مع قول الميت تعارض
الظن الشخصي والنوعي ودار الامر بين المحذورين لفقد القدر المتيقن في البين بينهما اذا جعلنا مناط التقليد هو الوصف ونحن لما رجحنا
الظن الشخصي في بابه فلا نضر تعين تقليد الميت في الفرض المذكور مضافا الى استصحاب جواز تقليده وصحته فيما اذا كان حيا قبل تقليده فتأمل

لانه سئل عن المجتهد حين جنونه نبصر فيها انذكرة اجمعوا على عدم اعتبار قول المجتهد الثاني فاسقا لا ابتداء ولا استمرارا وكذا لو صار المجتهد بعد تقليده
عن التحصيل عاميا فاقدا للملكة كلية واما لو صار مجنونا فاقدا للتكليف من دون فقد الملكة بحيث لو زال الجنون كان واجدا للاجتهاد فوضحه البقاء
على قوله السابق الذي قلده فيه المقلد وجهان والحق انه لولا الاجماع في المقام على الحاقه بالفاسق لما الحقناه بالميت في كل الاحكام للادلة المذكورة
لكن في تحقق الاجماع شك ثم اعلم ان كل ما ذكر في امور المجتهد انما كان في الفتوى فانه اخذ منه التخيير وكذا الاحوط الاخذ بالحي اذا كان مذهبه
واما المرافعة فلا يحول الحال الميت قطعا واما الحكومة الى السلطنة على مال الغائب اليتيم مثلا فهل يمكن حصولها بعد الموت ام لا بل يكون امر جعله المجتهد
الحي فيما على مال الغائب مثلا فانه انما هو المجتهد ينعزل عن القيمومة ام يبقى عليها مستمرا بان المجتهد المثبت الحاصل حين جنونه فيه اشكال مقتضى
التفحص بقاء القيمومة بحالها ومقتضى استصحاب مسائل التصرفات لبعض ارتفاع القيمومة لكن لا استصحاب الاول فيز بل فيقدم مضافا الى انه يحمل لزوم البقاء
اصل بالنسبة الى الفسخ في البين لا اصل الفسخ لان ... البعد معارض باصل الفسخ اذ الاخذ من الحي فكما ان الاصل مسائل التصرف بعد البقاء فكذا الاصل
مسائل التصرف عند الرجوع فلا اصل يعارض استصحاب القيمومة ولو فعل المجتهد شيئا حال حيوته واستمر اثره فلا باس به كان اجر المجتهد ارضا او وقف في مدة مثلا
في اثناء المدة فلا ينتقض الاجارة بموت المجتهد **ضابطة** في شرائط المفتي فاعلم ان كل ما يذكر من الشروط انما هو شرط لصحة الاستفتاء وجواز العمل
به وليس شرطا لنفس المفتي ولا لتحقق افتائه ولا لصحة افتائه بالذات ثم قد لا يجوز الافتاء بدون تلك الشروط لحرمة الاعانة على الاثم فتلك الشروط في الحقيقة
شروط لصحة الاستفتاء وجواز ... التسمية لشرائط المفتي نوع تسامح فمن الشروط البلوغ فلا يصح الاستفتاء من الصبي المجتهد وان بلغ من التميز والصلاح
ما بلغ لاصل الاشتغال فان تقليد البالغ قد يتيقن في الامتثال ويؤيده ما هو عدم الخلاف فيه بين الاصحاب فضلا لو ... عدم صحة الاستفتاء
منه بالنسبة الى عدم صحته من المجتهد الفاسق اذ الفاسق قد يكون لخشيته من الله شيئا فلا يكتب في فنونه ولا يقصر بخلاف الصبي العالم برفع القلم عنه
يمكن القدح في الاولوية فيما فرضنا الكلام فيه من الصبي الصالح المواظب للطاعات **فان قلت** نفرض صبيا مجتهدا هو اعلم من البالغ الحي فحكم
بانسداد باب العلم وبطلان ترجيح المرجوح او التسوية بينهما بعد تعين العمل بالظن فانه لا بد من الاخذ بالاقرب وهو قول الصبي الاعلم ولا اقل
من تفوق في البين ايضا وايضا نفرض مجتهدين متساويين احدهما بالغ مثلا والاخر صبي فحكم بالتخيير اذ لا قدر متيقن في البين ولا ترجيح لاحد الطرفين
فلا بد من التوقف في مقام الاجتهاد والتخيير في مقام العمل اذ لا منع للتخيير في المسألة الاصولية والقول بالاشتراط بالبلوغ مطلقا فاسد **قلنا** نحن نفرض
الكلام فيما كان المجتهد البالغ اولا اعلم من الصبي ثم صار الصبي اعلم اذ كان هو مجتهدا ثم طرء الاجتهاد للصبي واعلميته فمقتضى استصحاب صحة الاستفتاء وجوازه
من المجتهد البالغ واستصحاب عدمهما من الصبي تعين الاخذ من البالغ وايضا نفرض الكلام فيما كان البالغ اولا حيا ثم مات فالاستصحاب المذكور في
جانب الميت يلزمنا تقليد الميت البالغ وطرح الصبي فنقول لا قدر متيقن في البين في المقامين مما ذكر من الدليل الاجتهادي اي الاستصحاب والمراد
المراد بالقدر المتيقن المتفق عليه بل ما قام عليه الدليل ولو وجد بعض صور لا يجري فيه الاستصحاب تممنا بالاجماع المركب **فان قلت** يمكن القلب
قلنا ضميمة اجماعنا الاستصحاب وضميمة اجماعكم الدليل الرابع العقلي الذي ذكرته المعلق حجيته على انسداد باب العلم وبعد قيام الاستصحاب لا يسلكو
ولا يمكن طرحه بالدليل الرابع والحاصل ان ضميمتنا اقوى فيقدم اجماعنا ومن الشروط العقل فلو صار المجتهد مجنونا لم يستمع للاصل والاجماع وبناء
العقلاء نعم لو كان جنونه ادواريا لم يستمع منه حال افاقته اذ لا مانع من القبول ومن الشروط عدم السفه فلو صار سفيها لم يسمع منه للادلة الثلاثة
المذكورة ومن الشروط التي ذكروها الاسلام والايمان وفيهما اشكال وقد يكون المجتهد اولا مؤمنا ثم يصير من المخالفين والكفار فمقتضى
الاستصحاب صحة الاستفتاء وجوازه **فان قلت** اصل الاشتغال يقتضي العدم **قلنا** انه لا يكافؤ الاستصحاب **فان قلت** الاجماع الظني انعقد على
اشتراطها الايمان **قلنا** المسألة اصولية لا يكفي الظن فيها **فان قلت** الاجماعات المنقولة تقتضي العدم **قلنا** هو ظنها ايضا **فان قلت** ان اية النبأ
يدل على ذلك لان من لا ايمان له فاسق فضلا عن لا اسلام **قلنا** اولا لا دلالة لها على ذلك لان لفظ الفاسق فيها مطلق ينصرف الى الفسق
بالجوارح لا الاعتقاد فالصالح بجوارحه الفاسق باعتقاده يمنع صدق الفاسق عليه وانصراف الاية ثانيا على فرض تسليم انصراف الفاسق وصدقه
يمنع انصرافها الى الفتوى ففتوى الفاسق غير نبأه فان تمسك بالعلة المنصوصة **قلنا** ان ذلك ... من باب ... الادلة العامة
كادلة حرمة العمل بالظن فنقول ان الدليل الخاص دل على الجواز وهو الاستصحاب فلا يعمل فيه بعمومها ولا يدع فيه **فان قلت** اذا لم يجز
الاستفتاء من المؤمن الفاسق فمن المخالف والكافر بطريق اولى **قلنا** اولا ان الاولوية ممنوعة اذ افرض كون المخالفين اتقى الناس نعم يمكن فلنفرض وثانيا ان الاولوية
اثبات الشرطين بانه لن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا **فان قلت** الكافر لو لم ندع عدم صدقه على المخالف ونخصصا بالكافر المقابل
للاسلام فلا اقل من الاجمال وكون لفظ الكافرين للعموم مسلم لكنه لعموم مصداقه يكون المخالف مصداقا للكافر غير ثابت فالاية الشريفة لا تثبت
اشتراط الايمان **قلنا** كثيرا ما اطلق الكافر في الاخبار على من لا ايمان له كقوله من جحدكم كافر ومن شك ... فذلك الاطلاق ان كان حقيقة
ثم الاستدلال بالاية الشريفة وان كان مجازا فلانه المجاز الشائع وجريان حكم الكافر في اتقاد من حكم الكافر المقابل للاسلام كما في باب

في شرائط المفتي

من شرائط المفتي

منه

مع الاذية للعقل تعليقه ولا نسلم جواز تعليقه في جميع الاقسام المفروضة ويتم الامر فيما عدا هذه الصورة بالاجماع المركب ولا يعارضه الاجماع
المقلوب فيتم الاشتغال والى بناء العقلاء حيث لا يفرقون في اهل الخبرة بين الحي والميت كما ترجم يراجعون كتب الاطباء السلف واما الشهرة
والاجماعات فلانه يمكن ان يتوقف هنا بعد ملاحظة ادلتهم الواهية والاعتبار العقلي الحاكم بعدم مدخلية الحيوة والممات هنا سيما اذا كان
اعلم واما توهم ان الاستصحاب لا يجري لانه مستند الى ظن المجتهد ينتفي هنا الذي هو محل اعتقاده ويصير رايا بالمذهب اعتقاده او يرتفع ظنه ويكشف

فنواه اتفاقا قطعيا فيكون المخالف المشابه له مثله في الحكم لانه لا ان يمنع عموم التشبيه في تلك النصوص وبقاء ان الظاهر من التشبيه المنبه على التشبيه في
في شدة العصيان والعقد فلا بد من الاخذ بما هو اقرب وجوه الشبه واظهرها او يمنع انحصار السبيل الى المخرج بالامن كون الاقتداء سبيلا ثم اما
لعدم نصر افراد البينة يمكن الاستدلال على اشتراط الاسلام بالاجماع المحقق وبتلك الاية لان الاقتداء سبيل عظيم حقيقة اذ هو رياسة في امور
المسلمين ومنع الصدق اذا لا نصرف مكابرة والنكرة في سياق النفي يفيد العموم فهو يلبس حتى يدعى عدم الانصراف بل هو تمام فالى الاعتبار
فان الرجوع الى غير العالم هنا الحرمة الذي وعلى اشتراط الايمان بما مثل الاشتغال الوارد على الاستصحاب لاجل تخصيصها بالاجماع الظني والاجماعات
المنقولة والاعتبار العقلي وهو هنا حرمة المذهب لا يبعد دعوى ثانيهما الاية الاخيرة ايضا وذلك اما العدالة فيجري فيها الاستصحاب والتمسك
المتقدم مع لحوقهما الشك حكاية الاية الاخيرة ويسمى البحث لا وللاية الاخيرة النبأ والخبر فيها ايضا الاشتراط لما ذكر في الايمان فالى ما يرد تنبيها
ثم اعلم ان كلما ذكر شرطا للافتاء بعد تسليم شرطيته فهو شرط للقضاء ايضا اجماعا لكن الشروط المذكورة للقضاء من كون القاضي حرا ذكرا بصيرا
ناطقا ونحوها مما لم يذكروه هنا فهل هي شرط للافتاء ام لا والحق فيه ان القوم اشترطوا في القاضي طهارة المولد والذكورية والحرية والضبط
والسمع والبصر والنطق والكتابة والقرابة واما الثلاثة الاول فهي شرط للفتوى ايضا لا صالة الاشتغال السليم عن المعارض **فان قلت** الاصل عدم الاشتراط
والاخلاف فيه لانهم ذكروا شرائط الفتوى ولم يتعرضوا المذكورات وحصر الشروط فيما عد كيف تعلم مع ذلك واصل الاشتغال **قلنا** الظاهر من
عدم عنوان الاصوليين للقضاء عنوانا آخر هو اراد تهم من الفتوى هنا اعم من القضاء والظاهر من حصرهم الشروط فيما ذكروه هو عدم اشتراط السنة
المذكورة في شيء من الفتوى والقضاء بانفسها الظاهرين يظهرون ظاهر كلامهم هو عدم اشتراط كل تلك الشروط ولا بعضها في شيء من الامرين ولا ريب
ان ظهور عدم اشتراط كل تلك المذكورة في القضاء معارض بتصريحهم بالاشتراط في القضاء وكذا ظهور عدم اشتراط كلها في الفتوى معارض بتعليلهم
اشتراطها في القضاء بالذكورة مثلا بعدم اهلية المرئة لهذا المنصب لانه لا يليق بحالها ذلك وبما تدعى عن النبي من انه لا يفلح قوم وليتهم امرئة وبتعليلهم
اشتراط طهارة المولد بنقص ولد الزنا وعدم صلاحيته للامامة وعدم قبول شهادته في الاشياء الجليلة فان مقتضى ذلك التعميم لا التخصيص فظهورهم
منتسا لظاهر فيسلم الاصل عن المعارض **فان قلت** يدل على عدم اشتراط الفتوى بالمذكورات عموم ادلة جواز التقليد كاية السؤال وقوله هل يستوي
الذين يعلمون والذين لا يعلمون فانهما مطلقتان **قلنا** اما اية السؤال فظاهر في كون المراد من اهل الذكر فيها مطلق اهل العلم فنقول ان من شرط
حمل المطلق على العموم ان لا يكون ورود حكم آخر وكلا الشرطين في تلك الاية منتفيان بالسبة الى ما نحن فيه **واما الاية الثانية**
فغاية ما دلت عليه هو نفي المساواة ونحن نقول ايضا ان ولد الزنا الاعلم لا يستوي مع من لا يعلم وكذا العبد والمرأة ولا دخل له بما نحن فيه ولا نصر
الاية الى ذلك **فان قلت** قوله انظروا الى رجل منكم ايدل على عدم اشتراط الحرية وطهارة المولد **قلنا** اولا نمنع الانصراف وثانيا انه
مخصص بغير ولد الزنا والعبد قطعا لان الخبر في مقام جواز القضاء وعدمه مشروط بعدمها قطعا وكذا قوله من عرف حلالنا لا يعارض
معلل به **واما الضبط** فالحق اشتراطه في الفتوى اذ مع عدم الضبط كما يعرض الاغلب المجتهد بعد طول عمره واخر زمانه لعبر بنا العقلاء الى الاعتماد
مضافا الى اصل الاشتغال فلا يعتبر بعد ذلك لتمسك بالاستصحاب في المسبوق بالضبط واتمام الباقي بالاجماع المركب **واما** بواقي الشروط فالحق عدم
اشتراط الفتوى بها للاستصحاب فيمن كان واجدا لها ثم فقدها ويتم الامر في الباقي بالاجماع المركب لا يمكن القلب بضم اصل الاشتغال لانه لا يبقى
الاستصحاب الذي هو ضمنه اجماعنا **واما** التعليلات المذكورة لاشتراطها مثل لزوم التمييز بين المتخاصمين ونحوه مع عدم جريانها الا في بعضه
لان مناسبة القضاء للفتوى عن اولها بانفسها مع ان بعضها منقوض بالوقوع كما في النبوة شهما ولا الحرام يفي **ضابطة** هل على المقلد
تحصيل العلم بالمجتهد ام يكفيه الظن ولا ريب ان مقتضى اصل الاشتغال واستصحاب عدم الجواز اما لو قلنا بعد حجية ذلك ونحوه ثم بعد ذلك
حصل الظن باجتهاده بمعنى الظن بنفس اجتهاده لا حصول الظن بانه كان مجتهدا حين السؤال والظن بالعدم حتى يصير الشك طاريا ويتم الامر في مورد
الاستصحاب بالاجماع المركب **فان قلت** فنفترض القطع باجتهاده ثم الظن به مستصحبا جوازه ويتم في الباقي بالاجماع المركب **قلنا** احتمال عدم
الاجتهاد بعد القطع به اما لاحتمال عدم الاجتهاد فالشك باق بعد واحتمال الخطأ في القطع السابق فالشك فيه ساري لا وجه لها استصحابها واما لاجل
احتمال انتفاء الملكة بعد القطع بوجودها سابقا فهو خارج عن محل الفرض لانا نعلم بانه مجتهد بالاستصحاب وهو خارج عما نحن فيه بل نقول
كل المقلد على الاستصحاب بعد القطع بالاجتهاد ولا فلا معارض لما ذكرنا من الاصلين **فان قلت** اية السؤال يدل على جواز الاتباع بالظن لان
الذكر كان المراد به من له علم بمجتهدا كان ام لا فمقتضى اطلاقها جواز السؤال عمن يعتقد عليه انه اهل الذكر ويشمل باطلاقها المقطوع الاجتهاد ومظنونه
ومقطوع العدم ومظنونه والمشكوك خرج ما سوى الاولين بالدليل وبقي الباقيان وان كان المراد به الائمة او المجتهد الذي من علم الاحكام فنقول ان بناء
العقلاء في توصيفه وتنويع يوصفه وصوف الاعتقاد بحسب الوصف فيطلقون لفظ العلم على ما اعتقدوا عالما او ظنوا به حتى انكار
وضع الالفاظ للامور النفس الامرية فيفيد اصل الذكر على من اعتقد عالما او ظنه انه اهل الذكر فيجوز السؤال عنه للاية لشمولها **فان قلت**

في اشتراط الضبط في الفتوى

لا من شياء فلا يبقى له ظن حتى يقلد بل ربما يعتقد بعد موته بخلاف ما افتى به فيصير كما لو علم في حيوته بتبدل رايه وان الاستصحاب معارض بمثل الشغل المعتضد بالشهرة ومنقول الاجماع وبما ذكر في السؤال يظهر فساده كما يظهر بالتأمل فيما هنا وعند مع كل ذلك في الجواز تامل واما البقاء على تقليد الميت فالاصح جوازه بل لزومه للاستصحاب في هذه المسئلة وفي المسئلة الفرعية وفي شمول الشهرة والاجماع المحكي على عدم جواز تقليد الميت لصورة الاستمرار وجهان وعلى فرضه فيهما مما في الابتداء فيطل من ذلك لزوم الرجوع الا اذا كان الميت اعلم فيجب البقاء او تحيز ولزوم البقاء ان كان

تعارض تلك الايات الناهية عن العمل بالظن **قلنا** النسبة بينهما عموم من وجه مادة الاجتماع الاجتهاد المظنون ومادة الافتراق العمل بالظنون كعمل المجتهد بظنه والاجتهاد المعلوم فلا بد من ملاحظة المرجح وابة السؤال اقل موردا فهي كالاخص المطلق بالنسبة الى معارضها فيتمسك عليها **قلنا** ان اهل الذكر يجيء في الاية الشريفة فيندفع الاستدلال بالاية بكلا طريقيه مع ان في كل من الطرفين كلاما اذا عرفت سلامة الاصل عن المعارض من تلك الجهة فنعلم ان بعضهم اوجب تحصيل العلم بالمجتهد قال انه لا يكفي الظن بتحصيل العلم للقادر على الاجتهاد سهل لا نا نرى بلعنه انا نعلم التجارة والتجار وسائر الحرف ومع ذلك نعلم اصحابها والمقلد ايضا نعلم الاجتهاد من اختبار اهل الخبرة ومن الشهرة وازدحام الناس عليه والحق كفاية الظن بعد الفحص اذ لو لم يكف الظن فاما يجب تحصيل العلم او الاحتياط او التخيير بينهما والاول باطن منسد لان العلم بكون الشخص مجتهدا اما باختبار المكلف بنفسه بان يحصل قوة وتمنة الاجتهاد فلا ريب في عسر ذلك على المكلف بل اختلال النظم واما باخبار المخبرين فلا ريب ان تكاثر الاخبار من اهل الخبرة بحيث يحصل العلم بالاجتهاد في غاية القلة ولذا ترى الاعتبار به وما ترى من انه كثيرا ما يكون مجتهدا معروفا في اقليم واقليمين فيقلده كل احد من العوام والخواص من غير نكير فيصير بذلك مشهورا فيقطع العوام بناء منهم على الاطمينان بمجرد الظن او بتفتيش بينهم انكشف انهم ظانون لا عالمون فظهر ان باب العلم منسد غالبا والاحتياط خلاف الاجماع فيتعين العمل بالظن بعد القطع بالتكليف **فان قلت** اذا جوزتم تقليد الاموات ابتداء لم يكن باب العلم في المجتهد منسدا في الغالب وتجويز الميت المعلوم اجتهاده على الكل كالعلامة مثلا ضروري فالعلم باجتهاد المجتهد مفتوح على هذا المذهب كذا مذهب المانع من تقليد الميت تمسكا بالدليل العقلي مبتنيا على اصل الاشتغال فان اللازم على من يعتقد تلك الصورة يجوز تقليد الميت اذ اصل الاشتغال المانع ان تقليد الميت معارض باصل الاشتغال المانع عن تقليد المظنون الاجتهاد وبعد تعارض الاصلين لا بد من ملاحظة المرجح وهو هنا في جانب الاصل الذي يمنع عن تقليد مظنون الاجتهاد لان تقليد الميت اقرب الى الواقع لكون اجتهاده معلوما لا بقاء الشبهة عدم جواز تقليد الميت تؤيد الاخذ بقول الحي المظنون الاجتهاد الشبهة لزوم تقليد وطرح الميت فهذا يرجح الاصل الذي يمنع عن تقليد الميت لانا نقول غايته ما بان تعارض في الشخصين مع النوعي والترجيح في جانب تقليد الميت فيفقد فلا يتم الدليل على كفاية الظن بالاجتهاد مضافا الى انا نمنع الشبهة المذكورة **قلنا** ان ما ذكرتم في الفتوى واما في المرافعات والمسائل المستحدثة فيجري الدليل المذكور على كفاية الظن بالاجتهاد في المرافعات مثلا ويتم في الفتاوى بالاجماع المركب ولا يمكن القلب بان يقال كل من اوجب تقليد الميت في بعض الفتاوى حكم بعدم جواز الرجوع الى مظنون الاجتهاد في المسائل المستحدثة والمرافعات لان ذلك مستلزم لطرح البرهان العقلي ثم ان المدار في الظن على الاجتهاد انما هو على كل سبب موجب للظن معتبر عند العقلاء الذي الحجة الاجماع المركب اولا لعسر الترجيح بلا مرجح وما عدا ذلك من اسباب الظن لا عبرة به لعدم الدليل الفارق وبطلانه لعدم الاجماع المركب والعسر او لزوم الترجيح بلا مرجح اذ كان الظن الحاصل من خبر قويا بالنسبة الى الاستفاضة المنجبر بالشهرة مثلا فممنوع بانه البناء واما اذا حصل من خبر الفاسق مستفيضا اي بالغا الى الثلثة فما فوقها فلا يجوز الاشتغال بالعمل به نعم قول العدل معتبر هنا ذكروا او نقول ثم انه اذا دار الامر بين معلوم الاجتهاد ومظنونه وحصل التعارض عنهما فيتعين الاخذ بمعلوم الاجتهاد لان مقدمة انسداد باب العلم الموجبة لكفاية الظن بالاجتهاد ومنتفية عند التعارض نعم له الاكتفاء بالظن انما كان لمانع مط لا مخصوصا اذا وجد حي مظنون الاجتهاد وميت معلوم الاجتهاد وحصل التعارض بينهما على القول بجواز تقليد الميت فالحق الاخذ بالحي المظنون من اي ظن كان وطرح الميت المعلوم لما عرفت من وجوب الرجوع الى المظنون في المرافعات والمسائل المستحدثة وبه يجوز الاخذ من الحي المظنون في مقابل فتوى الميت المعلوم بالاجماع المركب فثبت جواز الاخذ بالمظنون الحي مطلقا في مقابل الميت بالبرهان العقلي المنضم الى الاجماع المركب واذا دار الامر بين المجتهدين احدهما مظنون بالظن الحاصل والاخر مظنون بالظن المذكور تعين الاول عملا بالراجح والعقل المتيقن اذا كان الظن المط اضعف من المخصوص او مساويا او اقوى منه لكن لا بحيث يصير موهنا سببا لاحتمال تعين المطلق وطرح المخصوص فيتعين للتعارض احتمال تعين كل منهما مع الاخر ويبقى قوة المط سليمة عن المعارض فيقدم واذا دار بين الظن الحاصل المخصوص والظن المط فكالسابق لما مر مما ذكر يظهر حكم دوران الامر بين الظنين المطلقين او المخصوصين ثم ان شهادة العدلين او بينة كونها حجة مما ثبت بالسيرة القطعية العقلائية بل عليه من بناء العقلاء وغيره ثم ذلك الحقوق ما ثبت لاقي الموضوعات مثل ما نحن فيه فهو حجة شرعية في ثبوت ما من باب الوصف فحجيتها مقطوعة وسببيتها غير معلومة **ضابطة** تلك المسائل المذكورة في باب التقليد مثل جواز تقليد الاعلم ونحو ذلك من مسائل التقليد يتأتى لمن يجب على كل مكلف الاجتهاد فيها مقتضى الاصل الاجتهاد لان الاجتهاد فيها بمعنى تحصيل الملكة والاستنباط كان فعلا وكفاية التقليد مشكوكة والاصل الاشتغال الثابت بالاجماع وبناء العقلاء والقوة العاقلة مع حفظ الاجتهاد مع الامر اذ دار بين تعين الاجتهاد فيها وهو لط وتعين التقليد وهو خلاف الاجماع وخلاف العقل لانه ترجيح المرجوح وطرح الاخر وهو موجب الخروج عن الدين والاخذ بهما وهو موجب لاجتماع الضدين وبين الاحتياط وهو خلاف الاجماع والتخيير وهو تسوية بين الراجح والمرجوح فيتعين الاول واذا عرفت الاصل فنعلم ان الناس في هذا الصنف على الاجتهاد في تلك المسائل التتبع كبعض الطلبة المستعد القريبين من الاجتهاد وضعفا دون من ذلك لكن لو لقي ادلة الطرفين وافهم ذلك لقدر على التمييز بين الحق والباطل بحيث يحصل كبعض الطلبة والثالث الزكي الفطن في الغاية ومنضعف دون من ذلك بحيث ولا يقدر على الامرين المذكورين لكن لو لقي الاقوال والجمع عليه الخلاف فيه والمشهور من الاقوال لقدر بعد التأمل على الاخذ منهم

فان قلت الدليل ... الظن ... الاجماع ... العقل

في ان مسائل التقليد هل هي تقليدية ام اجتهادية

بالقدر

الميت علم وان كان الحي اعلم لزم الرجوع وان تساويا فالتخيير ولو فسق المجتهد لم يجز تقليده بدءا ولا استمرارا اجماعا كذا لو صار بعد عهده عاميا ولو عرضه الجنون مع بقاء الملكة بحيث صحي عن الجنون فهو واجد للملكة ففيه اشكال ولو نسب فيما ثم مات بقيت القيمومة للاستصحاب وكذا لم يقرر نصبه استمراره الى ما بعد موته كالمأجر وتفاوتحوه ثم مات اصل على المقلد تحصيل العلم بالمجتهد فلا يكفي الظن باجتهاده للشغل والاستصحاب وايات النهي عن الظن الا انه ربما يدعى ان تحصيل العلم غير ممكن غالبا لاغلب الناس واهل البلدان لندور تكاثر اخبار س ،

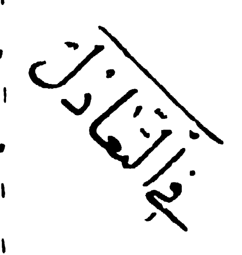
في الاجتهاد والتقليد

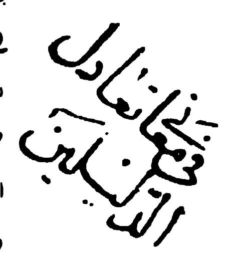
بالقدر المتيقن والمتيقن كونه اقرب نظره عن الطرف المقابل كبعض العوام الفطنين المتوسطين وصنف لا يقدر على الاجتهاد بالمعاني الكثيرة المذكورة وليس له الا التقليد ونحن نقول ان كل صنف من تلك الاصناف مكلف بما هو مقدور له من تلك المراتب ولا يجب عليه الترقي الى فوق مرتبته فالاخير يقلد والثلاثة الاول يجتهد كل منهم بالنحو الذي هو مرتبته كما ذكرنا وان ترقي الصنف الثاني الى فوق مرتبته من باب الفضيلة الانقياد وجب عليه ما في تلك المرتبة الحادثة المتجددة والدليل على المختار ان الواجب على ثلاث الاصناف اما الاجتهاد لا غير واما التقليد لا غير واما التخيير بين الاصناف اما على الاول فاما يحكم بان اللازم على الجميع تحصيل مرتبة الصنف الاول والاجتهاد بالملكة فهو عسر عظيم وموجب لاختلال النظم واما يحكم بان اللازم على الجميع كل صنف الترقي الى ما فوقه من المرتبة فهو كسابقه واما يحكم باخذ الجميع لمرتبة التامة فذلك ثالثه فهو عسر بالنسبة الى السافلين عن تلك المرتبة وترجيح للمرجوح على الراجح بالنسبة الى العالين وهكذا واما الثاني فخلاف الاجماع ومثله بالوقائع بجواز التقليد للكل لا بوجوبه مع انهما مستلزمان لترجيح المرجوح بالنسبة الى ما عدا الصنف الاخير اما الثالث فهو بالنحو الذي سنذكره فهو المطلوب اما بغير هذا النحو فهو باطل لترجيح المرجوح او العسر او كليهما فتعين المختار فان قلت يدل على جواز التقليد لكل الاصناف الاجماع الواقع على عدم لزوم الاجتهاد على الكل وانه مستلزم للحرج قلنا هذا اعم من المدعى لانا نقول بالتفصيل المختار فان قلت يدل عليه الاجماع المذكور بضم عدم القول بالفصل قلنا الشرط في تحقق الاجماع المركب القول بعدم الفصل لا مجرد عدم القول بالفصل وهو لم يثبت لنا فانه لم نعلم تحققه نعم يتم ذلك على طريقة الشيخ فان قلت يدل عليه اية السؤال قلنا هي مجملة لاحتمال كون المراد من اهل الذكر الائمة كما فسر به قلت تلك المسائل التقليدية من مسائل الفروع وكل مسئلة فرعية يجوز التقليد فيها قلنا هي من مسائل الاصول لان مسائل الاصول يبحث فيها عن عوارض دليل الفقه فموضوع هذا العلم دليل الفقه ومسائله ما يبحث فيه عن عوارضها دليل الفقه سواء كان الدليل دليلا للمجتهد كالكتاب والسنة والاجماع وبناء العقلاء او دليلا للمقلد متعلقا به كقول الميت حجية للمقلد وعدمها ولزوم رجوع المقلد الى الاعلم وجواز الاكتفاء بالظن وهكذا لان الكلام في تلك المسئلة ايضا عن عوارض دليل الفقه بالنسبة الى المقلد فهي مسائل اصولية لان قول المجتهد دليل المقلد وهذه عوارض قول المجتهد اما مسائل الفقه فهي ما يتعلق بالاحكام الظاهرية للمكلف بحيث لم يكن ملتبسا من الاحكام المختلفة الكثيرة فمثل الحكم بحجية المجتهد الميت الذي ينشعب عنه الاحكام المختلفة فقد يكون حاكما على الوجوب وقد يكون حاكما على الحرمة وهكذا الى اخر الاحكام الخمسة التكليفية او الوضعية انما هو من المسائل الاصولية لا الفقهية ومن هنا فسد ما توهم بعض ان ما ذكرنا ووجدنا اكثر المسائل الفرعية يجوز التقليد فيها والظن يلحق المشكوك بالغالب ذلك فيمنع الصغرى اولا والكبرى ثانيا لحجية كل ظن حتى الاستقراء فيما نحن فيه ولو سلم الكلام لمفقد الاجماع المركب لا يقتضي الترجيح بلا مرجح وذلك ايضا المرجح الاجتهاد العلمي فيما نحن فيه بالنسبة الى المسائل الفرعية العلمية موجود وهو ما خذ ما نحن فيه بخلافها ولا عسر فيه في الاجتهاد بالنحو الذي ذكرنا فلا سبب لتعميم الظن بالنسبة الى ما نحن فيه فان سبب التعميم هو الترجيح بلا مرجح والعسر والحرج والاجماع المركب كلها مفقودة فيبقى الاصل سليما عن المعارض مضافا الى انه تمسك في كون الاجتهاد واجبا عينيا اما كفائيا فالاصل العينية فان وجوب الاجتهاد في تلك المسائل في الجملة ولو كفاية متفق عليه وانما الشك في العينية مع ان مسئلتنا هذه من تلك المسائل المتنازع فيها فلو انه يجب الاجتهاد فيها ام يكون التقليد بجواز التقليد في تلك المسئلة موقوف على جواز التقليد في امثال تلك المواضع المسائل التقليدية اي المتعلقة بمسائل التقليد فالتقليد في تلك المسئلة ايضا مستلزم للدور نعم ولكن نعني بالاتباع هو الحكم بجواز التقليد لكل الاصناف لو يجتهد فعلا وحصل الظن به لا يجوز التقليد قيل بجواز التقليد وقيل يجوز لكل صنف الاكتفاء بالتقليد ولا يجب الاجتهاد عينا لبناء العقلاء فان الحكم الجاهل منهم نرى كل من كان يرجع الى العالم ويؤيده الادلة المتقدمة من اية السؤال وعدم ظهور القائل بالفصل والاستقراء في جواز التقليد في نحو تلك المسائل وان لم تكن ادلة مستقلة والاجماع المدعى ممنوع وترجيح المرجوح ممنوع بعد بناء العقلاء واما الدور فمدفوع ولا النقض بصحة التبعيض في الصنف الرابع ثانيا الحال ان بناء العقلاء على التقليد في تلك المسئلة ايضا وبناء على ذلك بجواز التقليد في تلك المسئلة نفسها خاتمة في التعارض والتعادل والترجيح ضابطة المراد بالتعارض الدليلين تنافي مدلولهما الثاني وهو قد يكون بين المتناقضين والمتضادين وقد يكون بين العامين من وجه وقد يكون بين الاعم والاخص مطلقين ثم انهم قالوا ان التعارض لا يكون الا بين الظنيين واما القطعيان او المختلفان فلا يمكن تحقق التعارض بينهما وفيه ان المراد من القطعي والظني ان كان القطعية والظنية في الصدور فلا ريب في جواز التعارض في كل الصور الثلاثة اي القطعيين والظنيين والمختلفين وان كان القطعية والظنية في الصدور والدلالة فان كان المراد قطعية الدليلين او ظنيتهما نوعا بمعنى انه لولا احدهما لافاد الاخر القطع او الظن وان لم يكن بعد ملاحظة التعارض قطع ولا ظن فلا ريب في جواز التعارض بهذا المعنى بين الكل ايضا وان كان المراد قطعية الدليلين او ظنيتهما شخصا اي فعلا فلا ريب في عدم التعارض في الكل فيتعين الفرضين الاولين لا وجه لقولهم بعدم الامكان في القطعيين والمختلفين وفي الفرض الاخير لا معنى لقولهم بالامكان في الظنيين

في التعادل والترجيح

اصل الحرمة بحيث يحصل العلم لكل الناس ولا بد من كفاية الظن اذ وجوب الاحتياط خلاف الاجماع وتوهم ان اذا جوزنا تقليد الميت فيند فع وجوب
المجتهد لنفي اجتهاده معلوم ضرورة حاصل فلا عسر مدفوع بعدم جريانه في المرافعات والمسائل المستحدثة وساير تصرفات الحاكم ولم نجد
مفصلا ثم على فرض كفاية الظن ففي جواز الاكتفاء بكل ظن ام بظن مخصوص وجهان واذا امكن من اخذ المعلوم اجتهاده لم يقلد مظنونه ثم بعد
الدليل وشهادة العدلين في ثبوت الاجتهاد حجة اما مطلقا او اذا حصل الظن **اصل** في كون مسائل التقليد تقليدية ام اجتهادية لكل احد

التخالف فيه بالتعارض ومنها انه يمكن ان يكونا نفيا احد الدليلين شرطا للافادة الاخر للقطع فيكونا قطعيين طبعا ولا دليل على عدم جوازه عقلا
بل هو واقع فخبر ابان في دية اصابع المرأة فان العقل بعد سماع دية ثلثة من اصابعها ثلثين يقطع بان دية الاربع لا ينقص عن دية ثلث لولا
الاجماع على الرجوع الى العشرين او السماع عن الامام كما ان ابان توحش عن حكم الامام وقال انا كنا نبرء ممن قال هذا الحكم الشيطان فالسماع عن الامام
موقف للقطع وكذا الاولوية المذكورة فلولا السماع من الامام لافادة تلك الاولوية العقل القطع كما افادت لابان ثم تعارض هذا القطع الحاصل من
الاولوية مع الامر القطعي الحسي وهو سماع الخلاف من المعصوم فزال ذلك القطع الاولى لكون القطع الحسي اقوى فظهر ان العقل القطعي يمكن كون افادته
القطع تعليقيا لا تنجيزيا وظهر من ذلك جواز تعارض العقليين القطعيين بالطبع اذ الحكم العقل تبعا للاصلها فتلك العلة التي زعموها لعدم
امكان التعارض في القطعيين فاسدة واما العقليان القطعيان بالطبع المستقلان في الحكم وكذا النقليان فلا دليل اجتهادي فيه على الجواز عقلا
لكن منشأ الجواز والامكان عقلا يثبته لعدم الدليل على عدم الجواز عقلا ثم اعلم انهم قالوا يجوز تعارض الظنيين ولا يجوز تعارض ما عداهما ولا ريب ان
التعارض لم يزد لعدمها التعارض والاخر بلا ترجيح فانكان مرادهم من جواز تعارض الظنيين جوازه بكلا قسميه ومن عدم الجواز في القطعيين والمختلفين
عدم جوازه كذلك ففيه ان التعارض على وجه الترجيح يمكن في المختلفين فان القطع يترجح على الظني عند التعارض وان سلمنا عدم جواز التعارض في القطعيين
للزوم خروج العلة التامة عن كونها علة تامة في الصورتين من التعارض اي التعادل والترجيح اذ في الاول يلزم خروج كلا العلتين في الدليلين
عن العلية التامة وفي الثاني يلزم خروج علة المرجوح عن العلية واما المختلفين فلا يلزم ابطال العلة عند الترجيح القطعي وانكار بعضهم
جواز التعارض في الظنيين المصرح به التعادل لكون جواز الترجيح في الظنيين بديهيا وواقعا فلا حاجة الى التصريح به وان عدم جوازه في غيرهما
كذلك اي عدم جوازه بطريق التعادل فقيل ان في القطعيين لا يجوز على هذا فهم الترجيح فيه وكذا لا يجوز في المختلفين ترجيح المظنون على المقطوع فلم
صرحوا بجواز التعادل في غير الظنيين ولم يصرحوا بجواز الترجيح مطلقا في القطعيين وفي الجملة في المختلفين وما الوجه في حصر عدم جواز التعادل
في غير الظنيين بالتعادل الا ان يقال ان البحث معنون لبيان جواز التعادل في الظنيين فانه مختلف فيه بخلاف الترجيح فانه فيهما قطعي ولما كان غرضهم
بيان هذا المختلف فيه قاموا ببيان محل الخلاف في عدم جواز التعادل في غير الظنيين استطرادا كما هو طريقتهم في العنوانات حيث يصرحون بالمتفق عليه
في اول العنوانات لكون المختلف فيه من الجهة التي كان موضوع البحث مختلفا فيه بقيد هو المتفق عليه من تلك الجهة فلذا خصوا المتفق عليه
بعدم جواز التعادل في غير الظنيين والمختلف فيه بالتعادل فيهما **ثم اعلم** ان المراد بالدليلين في عنوان تعارض الدليلين اعم منهما ومما فوقهما
فيمكن التعارض بين الادلة وايضا المراد بالادلة في هذا البحث اعم من الامارتين فيشمل الدليل والامارة وللفرق بينهما مقام اخر هذا
الكلام في التعارض **ضابطة** تعادل الدليلين هل هو ثابت في نفس الدليلين عند المجتهد او هو ثابت واقعا المجتهد يتردد في الدليلين
والاول اخص مطلقا من الثاني وقد يوجد الثاني بدون الاول كما لو تعارض دليلان وكان احدهما موافقا للاصل وكان مذهب المجتهد تقديم
المقرر على الناقل فيعيد في نفس الدليلين متساويين عند المجتهد بلا حد فيهما ارجح فلا تعادل في نفسهما لكن عنوانا المجتهد بالنسبة الى
مدلولها على السواء اذ الاصل لا يورث الظن بالمدلول ففي هذا المثال يصدق التعريف الاخير لا الاول ويكون هذا المثال من المتعادلين وبحث
فيه احكام التعادل من الاختلاف في الجواز وعدمه على الاخير دون الاول والاظهر في التعريف هو الاول وهل يجوز تعادل الدليلين الظنيين في
الشريعة عقلا ام لا بمعنى ان الجواز العقلي في غير الشرع بديهي لكنه فيه خلاف لا ان النزاع في الجواز شرعا ولا خلاف في الجواز العقلي في الشرع ايضا
فقيل بعدم جواز التعادل في الدليلين الشرعيين لانه لو جاز فاما ان يكون بين دليل الحظر ودليل الاباحة او يكون بين دليل الوجوب ودليل
الحرمة او نحوهما فان كان من قبيل الاول فاما ان يجمع بينهما في العمل فهو محال لفرض التنافي او يطرحا معا لزم لغوية النفوس بهما من الشارع الحكيم
او يتعين العمل باحدهما فهو تحكم او يتخير بينهما فهو مرجع الى الاخذ باحدهما الا انه اخذ بالاباحة وطرح للحظر في الحقيقة مع لزوم لغوية النفوس
من الشارع بدليل الحظر وان كان من قبيل الثاني فلا سبيل الى العمل بهما لفرض التنافي ولا الى طرحهما او تعيين احدهما لما مر ولا الى التخيير لانه طرح لهما
وخروج عن كلام الشارع راسا فيلغوا التنقيد بهما معا واجيب **اولا** انه قد وقع نظيره في الشرع لان الشارع جوز للمقلد العمل بقول المجتهد الا بعد
المجتهد مع التساوي في العلم والورع ويقول احدهما بوجوب شيء والاخر بحرمته واحدهما بالحظر شيء والاخر بحلّه فيجوز الشارع العمل بقول المجتهد مطلقا
يجيء فيه الاحتمالات الاربعة التي ذكرها هذا القائل وابطلها فما هو جوابكم هنا بالنسبة الى المقلد فهو جوابنا عنه في حق المجتهد عند تعارض
الدليلين **وثانيا** بان الاحتمالات لا تنحصر في الاربعة التي ذكرها لاحتمال الفرعية ايضا وان جاء الاحتمال بطل الاستدلال ولم يعرض الثاني
جواز العمل بالفرعية منا مع المراد به الاحتمال المقتضي بالدليل العقلي **وثالثا** منع عدم جواز طرحهما قولك يلزم اللغوية على الشارع قلنا يلزم منه
اذا قطعنا بصدوره عن الشارع او يصدر احدهما عنه اجمالا والحال ان الكلام في الظنيين بجواز عدم القطع بالصدور بطريق من الظنيين فيمكن ترك
الاثنين لاحتمال كون حكم الشارع شيئا ثالثا فلا وجه للسلب الكلي لانه لا يتم في هذه الصورة فيبطل فلان نقول بعدم جواز التعادل في النصوص **ورابعا**





عينا وجهادا والا وجه التفصيل بان المقلد لما قادر على الاجتهاد فيها كبعض الطلبة المستعد اودون من فلك بمرتبة لكنه بحيث لو القى عليه الدليل
الطرفين ميز بين الحق والباطل يجب تو تقرا ودون من ذلك بمرتبة لكنه لو القى عليه الاقوال والمجمع عليه والمختلف فيه والمشهور لقدر بعد التامل
على الاخذ بعض ما يعتقد المتيقن او المشهور لكنه اقرب في نظره او ادون في ذلك ايضا بحيث لا يقدر الا على التقليد فكل صنف مامور بمقتضى طاقته من الدين
المذكورة لانا ان اوجبنا الاجتهاد على جميع الاصناف او اوجبنا ترقي كل صنف الى ما فوقه من المرتبة فهو حرج واخلال او عينا المرتبة الثانية والثالثة
ان عدم جواز طرحهما انما يتم اذا كان الدليلان متناقضين ومتضادين واما اذا كان بينهما عموم من وجه او مطلق امكن العمل بهما في مادة الافتراق
وطرحهما في مادة التعارض وكذا في الظنيين فلا يلزم لغوية الدليلين **وخامسا** بان التخيير لا مانع عنه فقولك انه راجع الى الاخذ باحدهما في المشهور
الاولى **قلنا** ان الاباحة الحاصلة من التخيير غير الاباحة بين فعل الفعل وتركه فمن هذا الاباحة اختيار الحظر والاباحة وبين الاباحتين فرق فلا يلزم العمل
باحدهما وكذا لا يلزم لغوية الدليل الاخر فانه بذلك يلزم اذا اراد من الدليل الاخر معين الحظر او الوجوب في مقابل الاباحة ولما اذا اراد الحظر او الوجوب
تخييرا فلا لغوية فيه لبس الى تعيين كلام على التخيير خروجا عن الدليلين وعن كلام الشارع راسا **فان قلت** لعل القائل بعدم جواز التعادل في الشرع اراد
الظنيين المقطوع بصدورهما عن الشارع فلا يمكن التعادل بلزوم اللغو ولا يجوز فيهما **قلنا** اولا ان ظاهرهم بل صريحهم التعميم وثانيا ان مقطوع الصدور لو لم يجز
التعادل فيهما لم يجز الترجيح ايضا **ضابطة** اذا حصل التعادل وعجزنا عن الترجيح فلزمنا التوقف في مقام الاجتهاد في مقام العمل ما نص عليه المحقق العضدي وابن
العلامة وبعض العامة التساقط والرجوع الى الاصل وعن الاخبارية التوقف وانت خبير بانه لا يتصور الوقف في مقام العمل في مثل الدليلين المتعادلين
الذين دل احدهما على الوجوب والاخر على الحرمة اذ لا بد من العمل اما الفعل واما الترك فكيف يتصور الوقف فيه ومنه المعاملات في مثلها لو اختلف المحدثان
والفتوى بلا مرجح لاحد الطرفين والاخر ترجيح طرفي الاخر فيتوقف في الحكم لكنه يشكل ايضا اذ الحاجة مونة في تلك المسألة في المعاملة العمل بنفسه فلا
وجه للوقف هنا الا ان يقال ان مراد القائل بالوقف الوقف في المعاملات واما في الافعال النفسية كالعبادات فيحتمل ان يمكن ولا يحتمل ارادة الوقف
في المعاملات واما في الافعال النفسية فيرجع الى الاصل اذ عرفت الاقوال على ان في كلامهم اضطرابا لانهم مثلوا التعادل بالدليلين احدهما على الحظر والاخر
على الاباحة ولم يوجد لاحد الطرفين مرجح واختاروا في مقام العمل تلك الاقوال الثلاثة ولم يقل احد منهم ان المثال الخارج عن الفرض انه من باب
الترجيح بناء على تقديم الحظر او ان القائل باختيار ذلك الاقوال في هذا المقام والمثال علم يرجحوا احد الطرفين على الاخر وذلك كله كاشف عن ان
مرادهم بالتعادل هو التساوي في الاعتقاد كما في احد المذهبين فيكون المثال المفروض من باب التعادل لا الترجيح وهذا ايضا منهم مناقض ومتناقض
لجعلهم موافقة الاصل ومخالفته من المرجحات وجعل ذلك من باب الترجيح فمرادهم هذا المقام منع **فان قلت** لا تناقض فيه اذ لعل كلامهم يقولون ان
المفروض المذكور من باب الترجيح لكن لما فرض مثالا منهم للتعادل واختاروا احد الاقوال الثلاثة فيه على الفرض المذكور ولعل الاقوال الثلاثة في المثال
المفروض نما هي ممن لم يقل بكون موافقة الاصل او مخالفته مرجحة فيكون من باب التعادل على المذهب الاول ايضا **قلنا** مع ان التوجيه في غاية البعد
في المقام نقضا اخر وهو ان المشهور العمل فيما اذا دار الامر بين المتباينين في مثل ما لو ورد دليل على وجوب الظهر والاخر على وجوب الجمعة بناء على العمل
بالاشتغال والاحتياط والمشهور منهم في هذا المقام على التخيير مع ان الاكثر منهم عبروا عن هذا المقام بحمل التعادل بالحوالة فرتبنا على المتباينين المذكور
المذكور وكيف كان فاعلم ان المتعادلين اما خبرا او غير خبرين ومختلفا ففي الاول اما نظن بان الحكم الواقعي لا يخرج عن احدهما الا وانما يعلم ذلك
فان كان المتعادلان خبرين وظن بعدم خروج الحكم عن احدهما الا ان الكلام فيه يقع في مقامات **المقام الاول** فيما اذا اتحد موضوع الحكمين
المختلفين كالوجوب والحرمة او الاستحباب والكراهة كما لو شككنا في ان يجد قراءة العربية في العقل او اجب ام محرمة **فنقول** يحتمل في هذا المقام الترجيح والرجوع
الى الاصل والتخيير القاضي بالبدوي والتخيير القاضي الاستمراري في الفرعية ولو جعلنا القول بالوقف شاملا للوقف في الفتوى ايضا بان يلزم عليه الوقف في
الفتوى من اجل المجتهد احد الدليلين او حمل الى الاصل لكان الوقف فيما نحن فيه متصورا والا فحيث العمل لا يتصور الوقف في العبادات واما العقل المتغير الاجتهاد
فلا يتصور في حق الشارع في مثل ما نحن فيه ثم التخيير في العمل بعد الاضطرار وعدم التصويب حلوا فيه غير متبع الا في الواقع لا يمكن التخيير بين الوجوب والحرمة او الفرق
تلك الاحتمالات انه علم ان الحق منها الاول اذ لا تكليف الا بعد البيان وكونها مكلفين بالظن الاجمالي لم يثبت فان تمام الدليل على اعتبار الظن التفصيلي عموما
او خصوصا واما القول بالتخيير فيجب ثبوته عرفا فهي فرع حجية هذا الظن الاجمالي وجعله تفريعه بطل تلك الاقوال التي يدعي التخيير وعليه اقامة الدليل عليه بلا
واسطة او اقامة الدليل على حجية تلك الاخبار المتعارضة المتعادلة من دليل عام او خاص ثم اقامة الدليل على التخيير بواسطة مقدمة عقلية ومع ذلك كان الجمع عند
امكان الطرح لعرض الحجية وعند امكانه تعين احدهما عند ذلك التحكم فيتعين التخيير بلا واسطة وكلا الامرين منتفيان اما الاول فلان الاكثار من الحق في باب التخيير
كذا الاجماع اذ غايته في الباب يجوز الشهرة وعدم ظهور الخلاف وهو غير الظن والظن ايضا فيما نحن فيه غير حجة لان المسألة اصولية ولو سلمنا هذا لعلم بكونها من الفتوى
فلا اقل من كونها من المسائل المشتبهة وحجية الظن فيها ممنوع ولو سلمنا ان المسألة فرعية لكن حجية كل ظن في الفرع حتى في هذا الظن ممنوع ولا يخلو لحنا من الفتوى
وعلمنا بالشهرة ديانا وبالقياس الاصل وجواز المخالفة وهو الترجيح بلا مرجح فيما نحن فيه من الظن مرجوح لكون ظننا الحاصل الا بالاطلاق ادونها بل لو اردنا
السنة فهو ونحوه في ابواب الدلالة الاخبار العلاجية على التخيير لكنها لا تفيد الا او لا تظهر منها المعنى الوقف فتعين وهو منا ونحكي الخبار التخيير اقوى
ولعلنا ثانيا فلانها اشعار والتزم فيها واحد ومن هو لا بد له من التخيير في الخبرين الذي انما هو خارج عما نحن فيه فالمتعين منها الانتم **فان قلت** مضمونها مخير
بالشهرة قلنا بعضه الجواب الثالث واما ثالثا فلانها ولو بانضمام الشهرة لا تفيد الا الظن في المسألة الاصولية اذ من المسائل المشتبهة والبين الظن حجة
في شيء منهما واما العقل فلانه لا الزمه على التخيير لان العقل مع ملاحظة الظن الاجمالي لا يحكم بلزوم الاخذ باحد الخبرين لعدم الدليل على التكليف بالظن

في التعادل والترجيح

موضوع ... التخيير

للكل فهو عسر على الشافعيين وترجيح للمرجوح بالنسبة الى العالمين وان جوزنا تقليد الكل فهو خلاف الاجماع فكر وترجيح للمرجوح بالنسبة
الى ما عدا الصنف الاخير هذا والاصح عندك جواز تقليد من عدا الصنف الاول والكل **خاتمة** تعارض الدليلين تنافيهما
مدلولا وهو يتحقق في المتضادين والمتناقضين والمتنافيين من وجه والمطلقين قالوا لا يمكن التعارض الا في الظنيين لا في القطعيين ولا
في المختلفين فان ارادوا القطع بالصدق فهو ممكن في كل الاقسام او بالمضمون لكن نوعا بحسبه او لا احد المتعارضين لافادة الاخر القطع

في تعارض الدليلين

بعد نفي البينة يحكم بانتفاء الثالث واما بناء العقلاء فتمم ايضا لانه لولا ردعهم بين ... بحيث لتحير ولو لم نقل ان بناءهم جرى على الرجحة الامر
وعلى المعذورية فلو لم يكن بناء العقلاء على التخيير فاما من نتاكون بناؤهم معلوما واما ... اي اسناد التخيير بالواسطة فهو ايضا غير ممكن اولا
حجية الخبرين المتعارضين المتعادلين اما الدليل عقلا اي الدليل الرابع فهو لا يدل على حجية الظن الا حال عدم جريان المقدمة الرابعة من الدليل الرابع
المعمم لاسناد الظن فيما نحن فيه لان اساس التعميم لعدم جريان المقدمة الرابعة من الدليل الرابع ثلثة الاجماع المركب وعدم الكفاية والترجيح بلا مرجح
وتعين منها البعض فيما نحن فيه لفقد الاجماع المركب بان يقال كل من عمل بالظن التفصيلي عمل بهذا الظن الاجمالي لما عرفت من ان بعض من عمل بالظن
التفصيلي عمل هنا بالاصل وحكم بطرح الخبرين **فان قلت** انا نقطع بنفي الثالث في الخبرين المتعادلين فقد اجمعوا على التخيير بينهما وكل من خير فيما
نحن فيه بين الخبرين ابعه **قلنا** اولا وجود الاجماع على التخيير ضعيف النفي بان نفي الثالث غير معلوم وثانيا سلمنا الاجماع لكن الاجماع المركب لا
مقتضى كون مسلماته اجماعية وليس كذلك واما عدم الكفاية فكالاجماع اذ لو ترك العمل بهذا الظن الاجمالي لم يلزم خروج عن الدين لقلته ووقوع
ما نحن فيه بل انكر بعض وجود اطلاق التعادل فكيف يمكن ادعاء وقوعه كثيرا بحيث لو ترك العمل به لزم الخروج عن الدين واما الترجيح بلا مرجح فكالاخوين
اذ المرجح ... وكون الظن تفصيليا موجود في ساير الظنون بخلاف ما نحن فيه **فان قلت** الظن بالنسبة الى نفي الثالث تفصيلي شخصي والترجيح بلا مرجح
بالنسبة اليه موجود وهذا يكفي في تعيين التخيير وطرح الاصل **قلنا** المرجح لسائر الظنون العمل بالظن التفصيلي في الصحاح مثلا اجماعي وهكذا مستقر
في الامثال وما نحن فيه من الظن ليس العمل به اجماعيا فهذا يصير سببا لمرجوحيته **فان قلت** اذا كان في الصحاح اجماعي العمل فكيف يلحق بها الحسان
والموثقات مع كونها خلافية فلا يجري فيهما الترجيح بلا مرجح بالنسبة الى الصحاح فكيف تعمم الظن **قلنا** التعميم فيهما انما هو لاجل عدم الكفاية لا لاجل
الترجيح بلا مرجح واما الدليل على حجية الخبرين المتعادلين الاجماع **ففيه** ان الاجماع على حجية الاخبار غير معلوم وانما فيما نحن فيه من الظن الاجمالي
المسبب تعادل الخبرين واما الدليل على حجية الخبرين المتعادلين الايات فهو ايضا لا يدل على حجية مطلق الاخبار بحيث يشمل ما نحن فيه لعدم تمامية دلالة
الايات على حجية الاخبار ولعدم انصرافها الى ما نحن فيه على فرض الدلالة ولوجود التخصيص بالنسبة الى ما نحن فيه على فرض الانصراف لان المراد من الايات
اما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا تعيينيا متعاضا اي الخبر مع غيره امثالا فهو غير ممكن واما وجوب العمل بكل الاخبار وجوبا تخييريا في المتعارضين و
عينيا في غيره فهو معنى مجازي اذ الظاهر من لفظ الوجوب ومن الهيئة الدالة عليه هو الوجوب العيني لا التخييري مع ان التخيير في غير المتعارضين غير ممكن اذ ليس لها
طرف اخر **فان قلت** لعل الطرف الاخر الاخبار المتعارضة بمعنى انك مخير بين العمل بغير المتعارضين وبين العمل بالمتعارضين **قلنا** مع انه تعسف بعيد
لا يلائم اذ يستلزم نقض المطلوب بل فان لنا ان نعمل بالخبر الغير المعارض مع خبر اخر ولطرح المتعارضين فلا يثبت حجيتهما واما وجوب العمل بالاخبار
عينا في غير المتعارضين وتخييرا في المتعارضين فهو مستلزم لاستعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وهو لو صح كان مجازا بعيدا نادرا واما
وجوب العمل بكل الاخبار تخييرا واخراج غير المتعارضين بالدليل فهو موجب لعدم كون الايات دالة على حجية غير المتعارضين وللتخصيص الاكثر وللتجوز في
جعل الوجوب تخييريا واما وجوب العمل بكل الاخبار عينيا واخراج المتعارضين بالدليل فهو صحيح ولا يوجب الا التخصيص في الايات ولا يعكر صفو دلالة الايات على حجية
المتعارضين فتعين الاخير وصولا ليثبت مطلوب الخصم او عرض شا حجية الخبرين المتعارضين ولم يثبت ذلك من الايات ولا من غيرها فلا دليل
على التخيير اصلا لا بلا واسطة ولا معها فتعين الرجوع الى الاصل لظهور بطلان الفرعية **فان قلت** ان الايات دلت على حجية كل خبر عينا ولما لم يمكن
العمل بالمتعارضين وجب العمل باحدهما اذ طرحهما طرح للمطلوب حجيته فلا بد من التخيير بحكم العقل بعد ثبوت الحجية **قلنا** لا بد ايضا بمقتضى الايات
من العمل بخبر اما احد المتعارضين لا بعينه اذ لا تكليف ام واحد معين منهما فان كان الاول فهو فاسد لان مدلول الايات هو حجية خصوص كل خبر على طريق
العموم الاطلاقي وليس الكلي وهو احدهما مدلولا للايات وان كان الثاني لزم في التكليف به التكليف بما لا يطاق فلو عمل المكلف باي يحتمل كون
المأمور به واحدا لا يحتمل انه الواقع وكل ما عمل به غير الخبر المعين في الواقع فاما ما طابق عليه فهو صحيح واما الاعيان فعليه لزم خروج الواجب عن
الواجب **فان قلت** يمكن اثبات التخيير بان المتعارضين متفقان في الدلالة على نفي الثالث بالالتزام فيبقى الاباحة مدلولة الدلالة الالتزامية
لهما ولا تعارض بينهما من تلك الجهة فلا بد من الاخذ بالمدلول الالتزامي وطرح الاباحة التي هي مقتضى الاصل وبعد ذلك نحكم بالمقدمة
العقلية من عدم جواز الطرح الجمع والحكم بالتعيين على التخيير لضعف الفرعية **قلنا اولا** انه مبني البناء على مثل تلك الدلالة الالتزامية
تم **وثانيا** ان نصلح البه على فرض الصدق تم **وثالثا** ان ذلك يستلزم طرح المعنى المطابقي والعمل بالمعنى الالتزامي بالنسبة الى الخبر
المطروح بعد اختيار احدهما والحال ان الدلالة الالتزامية لا ينفك عن المطابقة واذا انتفى المطابقة انتفى الالتزام فلم يعمل باحد الروايتين في المعنى الالتزامي
ايضا فلا وجه للتخيير اللهم الا ان يقال يمكن اثبات التخيير سواء قلنا بحجية الاخبار تعبدا او للظن اما على القول بالتعبد فلان الاخبار العلاجية
دلت على التخيير بلا واسطة والايات دلت على حجية الاخبار تعبدا **فان قلت** الاية دلت على حجية خبر العدل والاخبار العلاج بل بعضها ضعاف منطوق
اية النبأ دلت على طرح خبر الفاسق ... والتصحيح بتلك الاخبار حال عن دلالة كما سر **قلنا** انه ... دلت على التبين عند خبر الفاسق وقبوله بعد

في امكان التخيير بين المتعارضين

او الظن فكذلك وفصلا فهو مع في الكل وان اراد داخل في القطعيين والمختلفين المعنى وبين الظنيين النوعي فهو صحيح لكنه يمكنك ثم ان التعارض
لرجحان التعادل والترجيح والثاني منهما ممكن في المختلفين ايضا فاوجبه التخصيص بالظنيين ثم المراد بالدليلين اعم منهما ومما زاد عليهما واعم
من الامارتين فيشمل تعارض الدليل والامارة **اصل** تعادل الدليلين هل هو تساويهما او تساوي اعتقاد المجتهد لو ليهما وجهان
اوليهما الاول وهو اخص مطلقا من الثاني ولا ريب في جوازه عقلا وعرفا بل نظيره واقع في مثل المجتهدين المتساويين المختلفين في الراي بالنسبة الى

في تعادل الدليلين

التبيين لم يدل على ذلك والضعف هنا مسلم لكنه حصل التبيين لا بجبر ضعفها بالشهرة فيحصل منها الظن وهو موضوع بتبيين مقبل **فان قلت**
المسألة اصولية والاحتياطية **قلنا** ان القائل بحجية الاخبار من باب التعبد يعمل بالاخبار في المسائل الاصولية والفرعية **فان قلت** ذلك الاخبار
معارضة مع اخبار الوقف وهي صحاح **قلنا** اولا ان اخبار التخيير واضحة الدلالة على المطلوب واخبار الوقف ظاهرة في ان الوقف انما هو من انفتاح باب العلم
كما يظهر من قوله فارجه حتى تلقى امامك او امام لقائه ونحو ذلك وثانيا ان اخبار التخيير خاصة بالمتعارضين واخبار الوقف اعم من اخبار التخيير
مطلقا فيقدم الخاص وثالثا ان اخبار التخيير ارجح لاكثريتها واشهريتها عملا وبناؤهم على تقديم الضعاف المنجبرة على الصحاح **فان قلت** كيف ذلك بالفرعية
فتدور دائرة الفرعية لكل امر متكلم **قلنا** اولا انه تعدد ورود اخبار التخيير في امر مشكل حتى يرجع الى الفرعية وثانيا ان خبر الفرعية لا ينصرف
الى ما نحن فيه بل الى الموضوعات كما في رواية الثوب على الغنم وثالثا ان اخبار التخيير اخص مطلقا من اخبار الفرعية فيقدم الاخص ورابعا ان اخبار التخيير اكثر
واشهر فيقدم هذا اذا كان تمسك القائل بالتعبد بالايات ولو كان تمسكه في حجية الخبر بالاجماع اشكل الامر في حجية الاخبار العلاجية على مذهبه
فيشكل عليه اثبات التخيير الا ان يدعي الاجماع على حجية الضعاف المنجبرة بالشهرة واما على مذهب اولي صنفين فلانا نفرض في مقامنا هذا الخبرين حجية
حصل منهما الظن بنفي الثالث بالظن لانا نمنع للعلم وهذا الظن بنفي الثالث تفصيلا فلو لم نقل بحجية هذا الظن بنفي الثالث مع الغيتها
بالاحتياط وعدم العلم به وقوته وتاخمه بالعلم وقلنا بحجية الشهرة المجردة الضعيفة التي نصب للشهرة الا عدم حجيتها لكان ذلك ترجيحا بلا مرجح بل هو
ترجيح المرجوح وتمم الامر في سائر المفروض بانه كان الظن بنفي الثالث ضعيفا مثلا والحاصل من الشهرة قويا بالاجماع المركب **فان قلت** ذلك الظن
الذي فرضه متعلق بحكم او الشهرة في سائر المقامات تفصيلية **قلنا** اذن يكون لكل جهة رجحان او مرجوحية فلا معنى للترجيح بلا مرجح **فان**
قلت لم طرح الوصفيون اخبار الفرعية بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي وعدم جواز الرجوع الى الاصل واثبتوا التخيير بالمقدمة العقلية **قلنا**
ان كان عدم جواز العمل بالفرعية اجماعيا فالجواب واضح وان لم يكن اجماعيا فان كان الفرعية والتخيير متباينين بمعنى انه لا يمكن جمعهما ولا بد من الاخذ
باحدهما فنقول اخبار التخيير تعين العمل للوجوه الاربعة المتقدمة انفا في نسبه مع الفرعية والا فان كان الفرعية عبارة عن الاحتياط بمعنى انه لو تخير احد الخبرين
بالفرعية لكان مبرئا للذمة قطعا بخلاف ما لو لم يرجع الى ما لا بد من الفرعية للاحتياط وقاعدة الاشتغال لكن نقول انه بعد اثبات جواز التخيير لا يبقى مجرد
احتمال وجوب الفرعية ولا يتمسك على الاشتغال بمجرد احتمال وجوب التوقف بل يتمسك به اذا كان احتمال وجوب التوقف عقلا ابتداء او الفعل بعد ما ذكر من الضعف
لتعيين الفرعية لا اعتناء لهم باحتمال الفرعية فلا يجب الفرعية وانكان مرادهم الاستصحاب في الاشتغال ثم ان التخيير الذي اثبتنا بدوي لا استمراري لاصل الاشتغال
واستصحاب الحكم الفرعي اذا اخذنا احدهما مع ظهور مدرك الخلاف ولعله لاخبار التخيير في قوله فخذ احدهما ودع الاخر او ترك الاخر او تخير احدهما
ولان التخيير الاستمراري مرجعه الى الرجوع الى الاصل وهذا لزم للظن باداء تكاليف خلافا لو اضح الذي هو الداعي لطرح الاصل **المقام الثاني**
فيما اذا دار الامر بين المتباينين في المعاملات وهنا انتفاء الثالث ومظنونا كما لو شرط الحمل على انه من ميت فيتبين انه فيالتبس على ان للذكر
مثل حظ الانثيين لقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان ولد الولد ولد حقيقة والمشهور على ان للابن والبنت نصيب
امه لبنت الابن نصيب ابيه فيختلف السهام باختلاف القولين ثم لو كان الابن للابن والبنت للبنت فلا يختلف الامر لما للبنت على القولين فنقول لو دار
الامر بين هذين القولين مثلا لاجل تعارض الخبرين وتعادلهما وظن بنفي الثالث لا بعد الاحتمال لانه يجب طرحهما واخذ الثالث الموجود بينهما ونعين
المشترك او السكوت التخيير بل او استمرارا والفرعية او الوقف عن العين الى ان والى الاصلح لان هذا النص والفتوى والاصل مع الاحتمال الاخر للتمنع العمل بهما
بعلم فان بنا الدليل على خلافه فاخذنا به والا اخذنا بالاصل فنقول اما الجمع فغير ممكن ويعيّن الاخذ لهذا اذا لا ترجيح بلا مرجح وطرحهما والاخذ
الثالث الموهوم فسد لانه مخالف للاصل كما مر انفا ولانه يخالف الدليل الرابع الدال على حجية الظن بنفي الثالث اجمالا كما قدم انفا فانه يهنئهما
متساويا كل من قال بطرح الثالث الموهوم في المقام الاول فلا يهنأ ايضا ولا يتباين في المقام الاول كالطرح للخبرين والاخذ بالثالث موافقا للاصل
ومع ذلك لا طرحنا الخبرين هنا لاخذنا بالاخذ بالثالث المخالف للاصل كما عرفت والفرعية المأمور بها في شدة الفرعية لكل امر مشكل ففيه
اولا بانه الخبر الى الموضوعات وثانيا ضعف الخبر وثالثا انه لا يعتمد الا الفرع والمسألة اصولية لا يعمل فيها بالظن سلمنا عدم العلم بكونها اصولية
فاية الامر كونها من المسائل المشتبهة ولا يعمل فيها بالظن ايضا سلمنا كونها من المسائل الفرعية لكن حجية كل ظن في الفرع ممنوع بل التخيير
فهو ايضا خلاف الاصل المعروف من الاصلح المعاملة والوقف لا يشبه الا بدليل **فان قلت** يدل على التخيير اخبار العلاج المنجبرة بالشهرة
قلنا تلك الاخبار ظنية والمسألة اصولية او من المسائل المشتبهة نعم يتم التمسك بها على مذهب القائل بالحجية من باب التعبد واما على الوصف فلا
فان قلت يدل عليه الدليل العقلي الذي يدل على التخيير على مذهبكم في المقام الاول **قلنا** غاية ما دل عليه الدليل العقلي حجية الظن بما سلب
الثالث اجمالا ونحن نقول به هنا ايضا **فان قلت** فاخترتم لانه دل الدليل على التخيير في المقام الاول **قلنا** سر ذلك ان التخيير
في المقام الاول ثبت بالمقدمة الخارجية المنحصرة بين الخبرين بناء على الحرمة لا وجوب ما طرحنا الفرعية فانحصر فيهما

فيما اذا دار الامر بين المتباينين في المعاملات

المعلوم ودليل عدم الجواز شرعا عليك من وجوه **اصل** اذا حصل التعادل بين الدليلين فهل التخيير بينهما او الرجوع الى الاصل او الوقف
وجوه والاخير لا يتصور في دوران الامر بين مثل الوجوب والحرمة وفي المعاملات التفسيرية ونحن نقول ان المتعادلين ان كانا خبرين ومع بعد غيره
الحكم الواقع عن احدهما في الواقع واتحد موضوع الحكمين المختلفين كالوجوب والحرمة او الندب والكراهة فالحق التخيير لا ينافي لنفي الثالث
بالظن الاجمالي المستفاد من الدليلين المشمول لعموم ما دل على حجية الظن نعم لو دار الامر بين المتباينين في المعاملات كان يكون لمال الزيد او

بالحكم فلم يبق الا التخيير ومنا بعد نفي الثالث بالدليل العقلي يحل الوقف لان التوقف منتف في المعاملات دون العبادات فالمقدمة الموجبة للتخيير
في المقام الاول غير جارية هنا **فان قلت** كما لا يمكن التوقف في العبادات لعدم امكان ترك الفعل والترك معا كذلك لا يتصور في المثال الذي فرضنا في المقام الاول
اذ لا بد للتركة والمال المتنازع من متصرف ولا يمكن بقاؤه بين الخصم معلقا قلنا الاصلاح بين الخصوم من باب الحسبة يمكن هنا لكن الحكم والفتوى لا دليل عليه
فيتعين العمل بالاصل وهو التوقف في هذا المقام **المقام الثالث** فيما اذا تعارض الخبران المتعادلان في حكم واحد فصلين كما لو حكم احدهما بوجوب
الظهر والآخر بوجوب الجمعة وكان نفي الثالث مظنونا فالحق فيه الاحتياط وذلك لبطلان الطرح بينا العقلاء وبالدليل الرابع المقدم في المقام الاول وبالاجماع
المركب في الاولوية بالنسبة الى المقام الاول حيث كان المكلف في المقام الاول مخيرا ومع ذلك لا يجوز له الطرح فكيف يجوز هنا مع انه يمكن الجمع ويحصل البراءة اليقينية و
بطلان الفرعية بالاجوبة المتقدمة من الضعف في المستند عند الانصاف وعدم افادة الظن وبطلان التخيير لان الامر يدور بين نفي الطرح والفرعية دائر بينه وبين الجمع
ولا ريب ان اصل الاشتغال مع الاخير فهو المتعين لانه الاصل ولا بد على التخيير من دليل اجتهادي وليس الا الاخبار فلعدم فاذ تمام وان تخبروا بالشبهة الا النص
والمسئلة اصولية عليه ولسنا من المتعبدين اما الدليل الرابع فغايته ما دل عليه هو نفي الثالث واما التخيير فلا لامكان الاحتياط بالجمع فالمقدمة الموجبة للتخيير موجودة
فيتعين العمل بالاصل المقتضي للجمع الموجب للتعيين بالبراءة بعد حسن الاحتياط اجماعا لان الامر يدور بعد نفي الثالث احدهما الكلي ولعدمها المعين او
كلاهما معا وعلى التقادير يحصل الامتثال **المقام الرابع** فيما دار الامر بين الوجوب والندب ومثله الحظر والكراهة وبناء العقلاء في مثل ذلك على الوجوب
لكن ذلك في الاوامر العرفية لان الغالب في اوامرهم الوجوب على المشكوك بالغالب بخلاف الاوامر الشرعية فبناء العقلاء فيها غير معلوم وعلى فرض وجوده ايضا لكان
اما هو مع قطع النظر عن المرجحات لاحد الطرفين بل الكلام على فرض التعادل وبناء العقلاء لو وجد اما هو مرجح وعلى فرض التعادل فالاحتمال والحق هو الطرح
والجمع والفرعية والتخيير الاستمراري كلها باطلة ويظهر وجهها كما مر ويبقى الامر دائرا بين التخيير البدوي ونظر الى الطريق الثالث فاذا انتفى الثالث مع نسيان الاجمال لا
تعيين التخيير وبين الندب الظاهري اعني القول بالاخذ بجنس الامر وهو مطلق الطلب الراجح وطرح فصلهما بمعنى عدم تعيين الفصل الواقعي بالدليل لانهما
اذ لا دليل لاحدهما على الفصل فاذا لم يكن دليل لاحدهما على الفصل فاخذ بالجنس الذي هو القدر المتيقن ونقول ان ذلك الجزء من التكليف ثابت بالاتفاق
الخبرين واما الزائد عليه فننفيه بالاصل اعني القاعدة العقلية وهي انه لا تكليف الا بعد البيان فلم يجر دليله هنا على العقاب في هذا الطلب كما بعد
العقاب فهذا لتلك القاعدة العقلية ولا خذنا بالقدر المتيقن وهو الجنس فيثبت بذلك الندب الظاهري فاذا احتمل الندب الظاهري انتفى الدليل
على التخيير بمجرد هذا الاحتمال اذ لا معنى مرجح بعد نفي الثالث بالدليل الرابع بينهما التخيير فيتعين الندب الظاهري بما ذكر اعني اخذ الجنس من البين والفصل
من الاصل العقلي اي اصل البراءة نعم ان يثبت حجية التمسك باصل البراءة هنا وانتفى احتمال الاستصحاب الظاهري الفقاهتي ايضا كما يحتمل الاحتمال الا
لا التعيين التخيير البدوي ما انضم المقدمة العقلية بعد اثبات حجية ذلك الظن الاجمالي بالدليل الرابع **فان قلت** لا يجوز التمسك باصل البراءة
هنا لان ما خذ حجية اصل البراءة اما الاستصحاب ففيه ان المستصحب هو جواز الترك قبل ذلك انما كان موجودا في ضمن الاباحة اعني تساوي الطرفين
وقد انتفى الفصل قطعا فينتفي جنسه ايضا اعني جواز الترك الموجود في ضمنه قطعا وحدث طلب فصل الخروج ما والتالي الحادث فلا يجري الاستصحاب في
قلت ذلك اذ في ثوبك مانع وشككت انه بول لم ما فتستصحب طهارة الثوب مع ان التالي الحادث **قلنا** هذا استصحاب اللازم لا استصحاب كون المانع
ماء فان الشك في الملزوم شك في الحادث ولا يجري فيه الاستصحاب في هذا المثال ايضا **فان قلت** هنا ايضا يستصحب اللازم وهو استصحاب عدم العقاب
فيما دل لك **قلنا** فيما نحن فيه قطعنا بانتفاء الملزوم اعني جواز الترك الحاصل في ضمن الاباحة السابقة فكيف يتمسك باستصحاب اللازم بعد انتفاء
الملزوم قطعا **فان قلت** نتمسك باستصحاب اللازم في المثال المفروض **قلنا** في المثال المفروض لم يقطع بانتفاء الملزوم اعني الماء بل هو مشكوك فبين
المقامين فرق واما الاجماع فوجوده على اصل البراءة فيما نحن فيه ثم بل جميع ممن لا يقولون بلزوم الاحتياط قالوا بالوجوب هنا ثم الاجماع على البراءة
فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة مسلم واما الكتاب فما يدل على البراءة منه وهو قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ونحوه ولا دلالة
منه على البراءة فيما نحن فيه اذ التكليف هنا معلوم اما وجوبا او ندبا فان الاستصحاب ايضا تكليف غايته في ما الباب الشك في كونه تكليفا وفي صدق التكليف
عليه فلا يتم الاستدلال نعم يتم الاستدلال فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة اذ الاباحة ليست تكليفا حقيقة واما السنة فهي في المناقشة
بينها والكتاب كقوله ما حجب الله علمه عن العباد اي تكليف حجب الله علمه عن العباد فان العلم بالتكليف هنا موجود واما بناء العقلاء فلو لم نقل بكونه على
الندب فلا دليل على الندب وتعين التخيير ايضا لو سلمنا حجية اصل البراءة لم يتم الاستدلال على الندب لان قولك نأخذ بجنس الامر فانه بعد نفي
الثالث معلوم وتعين الفصل باصل البراءة ثم اذ غايته في ما الباب كون وجود الجنس في الواقع معلوما ونتيجة ذلك يوجب العلم بالحكم الواقعي ولا يحصل
لك العلم الظاهري بمجرد ذلك الا ان نقول ان كل حكم واقعي ثابت ظاهري واذا ثبت الجنس معلوم وجوده بحال في علم التكليف الظاهري اما وجوبا او
ندبا بانضمام تلك المقدمة الكلية فنقول انه بعد ذلك المقدمة الكلية يكون الجنس معلوم الوجود في الظاهر اجمالا الا انه في ضمن جواز الترك اذ الجنس لا يتقوم
الا باحد الفصول ولا ريب ان انتفاء الفصل يوجب انتفاء الجنس الذي هو في ضمنه ومع ذلك لو نعتبر احد الفصلين خاصة باصل البراءة فمن اين لك العلم

فيما اذا تعارض الخبران المتعادلان

فيما اذا دار الامر بين الوجوب والندب

ملزوم مرفوع بعد ذهاب الملزوم يجب لازم فيه لك

.ويجب

عن وجوب الموضوع عن الاثبات للاصل لا يبقى النص لانه في سعي ثابت فيه وبين الوجوب والندب او الحرمة والكراهة اخذ بالندب والكراهة
لانهما الاصلح وبين الوجوب والكراهة او الندب والحرمة فالندب في الاول والكراهة في الثاني على ما مر للاحتياط لا اصلا او بين الوجوب والاباحة والحظر
والبراءة ما البراءة لما مر في بحثها او بين المتباينين كالظهر والجمعة فالتخيير لانه الاصلح كما مر ولو علم نفي الثالث حملا فالحكم الحكم والدليل الدليل و
اذا تعارض خبر وخبر وتعادلا او تعارض دليلان غير خبرين وتعادلا فحكمهما يظهر بادنى تامل واذا حصل هذا التعادل في الموضوع الصرف لم يكن الظن

بوجوب التحري في التعادل يحتمل ان يكون بجنسه ثم لو وجوده فالاحتياط من التكليف لصحة ان انتفاء الاصل المنفي بالاصل مجتمع انتفاء الحدود بنو لعله
الاجماع بوجوبه بعد انتفاء احد المقصلين في الظن ولا يبقى العلم بالجنس يبقى حيث ان الندب بعد عدم الاصل البراءة والمقدمة التكليفية ولا يجب احتمال
الندب غير مجاز فلا بد من الحكم بالتخيير البتة **قلنا** اما الجواب عنه الدليل على حجية اصل البراءة فيما نحن فيه هو ان الاية المتقدمة دالة على الحجية
هنا الان لفظ التكليف هو الوجوب او الحرمة لا مطلق الطلب فلا يشمل الندب فالاية تنفي الوجوب فيما نحن فيه وهو المطلوب ولا يمكن حمل القول بان التكليف
معلوم اجمالا ولا يتعلق به تكليفا واما ما يقال لاجل الامر ولا اباحة شبهة في مقابل الاباحة القطع بالحكم الظاهري في ضمن الفعل الامر يعد
احد الفعلين بحاله واما ما يقال من انه لا يبقى على بعد البت تعلق حد الفعلين فيما نحن فيه بعد ثبات التكليف الظاهري بالعلم الاجمالي بوجوب
في الواقع مع المقدمة التكليفية والثانيات يرتفع قطع ثم يحصل حيث يحصل لعله من جنس سبب فعل لاجل المقام فيما يستتبع وجوبه في الواقع من
احد الفعلين ووجوب احدهما لانه لا في مقدار رفع احد المقصلين فيه لا يلزم رفع العلم الاجمالي بحيث والجنس المستتبع الذكر الواقع
عن لزوم ذلك قطعيا بارتفاع احد المقصلين معينا في الوجه مطلوب في الظاهر انه ثبت العلم بوجود الجنس في الواقع ثم بالمقدمة الكلية باصل
البراءة بانتفاء الندب الظاهري **المقام الخامس** فيما دار الامر بين الوجوب والكراهة والندب والحرمة والاحتمال الابتدائية يجمع بينهما هذا او
والقرعة اعتبار البدوي والاستمرار في ترجيح وموضحة على اقسام الاول ان لا يرجح احد الطرفين فيهما بعد الثالث ويوافق بالملحة والثاني
طرحا ويؤخذ بموافق الاصل المقتضي فيهما بين الندب والكراهة كذلك المقام السابق على ذلك الثالث انه طرحا ويؤخذ في الاول بالندب
الثاني بالكراهة او فيهما بان عمل لا ان يطعن في الاحكام او الثاني والثالث بلزوم الترجيح بلا مرجح والرابع بما مر من الوجوه المصححة
التخيير الاستمراري لما مر ولكن القسم الاول من الطرح لان نفي الاجمالي يبقى الثالث حجة بالدليل الرابع يبقى الاشكال في ان مقتضى الدليل المذكور
لا يبادر الثالث في المقام الرابع انه بما ابهم فلا بد من الاحد بالطرح بالمعنى الثالث فلا بد من الاحد لكن يحق لذلك ومقتضى الاحتياط هو الاحد
ما ترجح بالمعنى لاجل الاحتياط **فان قلت** اما قلت محققه بين انما اسلم الثالث فكيف تاخذ ما بالثالث **قلنا اولا** انهم ياخذ
بالثالث مع العلم الاجمالي بانتفائه كما لو دار الامر بين الوجوب والاباحة وعلم اجمالا انتفاء الثالث ثم مع ذلك يقولون بجريان الاحتياط وثانيا
لا ينافي ما فعل فيما نحن فيه ولا يخرج بنفس ثبوت الثالث لا نعلم وثانيا ان نفي الاجمالي يثبت الثالث فلما ثبت الاحد بالثالث لا يمكن
الاحتياط فالاحتياط ولكن الاول ولو دار الامر بين احتمال الظن وعدمه الثالث الموافق للاحتياط فيهما العمل بالثالث على الظن لوجهه انه لا بد
حكم العقل فلذلك لا نحتاج الا بعد البيان اولى والحسن تعارض مع ما تحمله العقل كما تعارض الوجوب والاباحة ولعلهما كانهما الثالث
بنا العقلاء الثالث يحقق احتياط الاحتياط لما نحن فيه الرابع اطلاق كلما الاحتمالات تقدم حسن الاحتياط المانع منه بحيث لو اراد الامر
بين الوجوب وغيره ما عدا الحرمة فالاحسن الاحتياط واخذ جانب الوجوب والثم يعمل بالواقع ملازم الدليل بعد ما ذكرناه من حجية الظن لعدالة
الادلة المذكورة فانتا به لا اشاره به حجية الظن في الثالث ولعله بالثالث كالاشارة به بالعلم الاجمالي الثابت في الثالث والعمل
بالثالث هو الندب فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة ونحو ذلك فالمثال دور الامر بين الوجوب والاباحة لا يعلم الندب ثم ابدل الفعل
ما يحوم تامة وقد نفاد ما لا يعلم المكلف الدليل على الفعل لا يرتفع ولا دافع بل يقول عامر بالملحة الفعل وقلنا الحكم بالندب عامة
ومن ما لم يقدر ولو تمسك الواقع المحتملات من جهة والصفة الموافقة للحجة فذلك لا يتحقق ووجوده انما حكم بان الواقع لا يخرج عن احد الامرين
اما الوجوب او الاباحة ولا يستوجب فرض من يتحمل بها غير ما احتمله من الواقع فيهما يقتضي بان المحتمل الواقع ليس صحيحا بل هو احد الامرين
للعلم الاجمالي فكيف يكون المحتمل ثالثا فيه وان الندب يبقى في ما عرفتها لا يثبت العمل بالعلم الاجمالي فاما حكم الله تعالى انه نعم
اما الوجوب واما الاباحة فكذلك نحو ما نقول فيما نحن فيه من الندب فلا فيه حجة لا دليل ونفيا ينقضه الحكم الثالث لعدم الامر
للنفي الاحتياط بل للاعادة فيما نحن فيه لا يعرف من دليله حكم الثالث والقول بالندب او الامر لا يمكن بل فيه نفي ما لا يقول
الامر بين الوجوب والاباحة فرق فرض لا احتياط ما لحكم ثبوت الاثبات حالا ما نحن فيه ملحوظ في المتنافي لا حق
ولا يخالفه لعدم تبنيه بما يقول بالندب او الامر والترجيح **المقام السادس** فيما دار الامر بين الوجوب والاباحة والحظر
الكلام فيهما فيما سيأتي بحث اصل البراءة وفي احكام على ... من موافق الاحتياط ... ونحو ذلك
هو تقسيمه للمقامات الستة العلم الاجمالي ... مقتضى الاجماع المركب ... ولو بعينه ... الثالث
ذلك على الثالث والاحتياط بها الحق ... والتخيير ... الاحتياط ... الثالث ...
يتكلم في حجية الظن لا اصل ... **اما المقام الاول** ...
من ... الرابع ...

[illegible]

الثالث مجتمعا مساو في الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث مجتمعا مساو في الموضوع المستنبط وحصل الظن بنفي الثالث ونحو
تجب به تقدم فيتوقف في الترجيح لانه الاصل في اللغات **اصل** اذا تعادل الامارتان عند المجتهد وبنى على التخيير فان كان ذلك في نحو
الصرف افتى بالتخيير اذ المجتهد ليس الا نائبا عن المقلد حتى يختار احدهما ويفتي بالمختار او في المعاملات كتعارض البينات ونحو مسئلة ارث ابن
البنت وبنت الابن بالمختار اذ الحكم بالخيار لا يرفع الخصومات او في الاحكام العملية افتى بالخيار اقول اذا ترجح احد المتعارضين على الآخر
بمرجح داخلي او خارجي في سند او دلالة او معاضد اخذ بالارجح لاجماع العلماء وبناء العقلاء وبناء … ترجيح
ترجيح المرجوح والترجيح بلا مرجح ويتم الامر في غير تلك الصورة بالاجماع المركب **واما المقام الثاني** ففي التكلم في المقامات الستة فالمختار فيها بعد
هو المختار في تعارض الخبرين لعين ما مر الا في المقام الاول من المقامات الستة اعني ما اذا دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة فان معنى تعادل الخبر
التعادل الاحتمالي تعبدا نية الخبر دون المعارض مثل الشهرة فيقدم ولا يحكم بالتخيير واما في المقام الثاني من المقامات الستة فلا تخيير حتى يرجح
احد الظنين او يختار بل يتوقف كما مر وهكذا في سائر المقامات الحكم الحكم والدليل الدليل ثم ان ما ذكرنا من فرض تعادل الخبر من حيث لا يمكن
على مذهب المتبطلين الا هو بتمام عند الوصفيين فيسقط الكلام في تعادل المختلفين رأسا على قول المتعبد بل على ما قلناه في المقام الاول
ايضا من ترجيح الخبر لاحتمال تعبدية حتى على مذهب الوصفيين يرجع الكلام الى باب الترجيح ايضا الا ان يقال ان التعادل هو التساوي في تحقق
المجتهد وهو في المقام الاول من المختلفين ممكن على القول بالوصف وله تعارض غير الخبرين والملفق كتعارض الشهرتين مثلا اذا …
فهو ينقسم على اقسام ثلاثة الاول تعادلهما اما في الاحكام الشرعية الثاني في الموضوعات الصرفة كتعادل امارتي القبلة الثالث
الموضوعات المستنبطة كتعارض الغلبة النوعية مع الغلبة الشخصية فيما اذا استعمل لفظ في معنى لم يعلم انه حقيقي ام مجازي اما الاول
فالحق فيه الحكم ما حكمنا به في تعارض الخبرين باقسامه الاثني عشر والدليل الدليل اما الثاني فاعلم ان التعادل في الموضوعين اما في الامارتين
كتعادل امارتي القبلة واما في الخبرين كخبر عدلين دال احدهما على ان القبلة كذا والآخر على خلافه اما الاول فان ظن فيه بانتفاء الثالث
فحجية الظن الحاصل على نفي الثالث في الاول ايضا اما ان يكون من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين الظنيتين المعتبرتين من كونه
واما من الظنون الحاصلة بعد تعارض الامارتين التعبديتين والكلام الآن في الامارتين المتعارضتين في الموضوع الصرف فاعلم ان ما علم فيه
بنفي الثالث له جهتان من الكلام جهة بالنسبة الى حجية هذا العلم الاجمالي وجهة بالنسبة الى احكام المتعارضين في المقامات وهكذا ما ظن فيه
بنفي الثالث اما الجهة الاولى فما علم فيه بنفي الثالث فلا اشكال فيها اذ العلم حجة بلا ريب اما الجهة الاولى في ما ظن فيه بنفي الثالث بما في
غير التعبديين فالحق عدم حجيته لان الظن الاجمالي انما نحن لا نقول بحجية الظن التفصيلي في الموضوع الصرف فضلا عن الاجمالي نعم من يقول بحجية
الظن التفصيلي فيها يمكن له القول بحجية الظن الاجمالي ايضا بالاستدلال عليه بالنحو الذي مر في حجية الظن الاجمالي في تعارض الخبرين المتمانعين في
الشرعيين في المقامات الستة في اوائل البحث بعد قولنا بحجية الظن التفصيلي في الاخبار الشرعية واما الظن الاجمالي الحاصل بنفي الثالث
التعبديين عن الامارتين كتعارض بعض النجوم المعينة للقبلة مثلا في بعض الامكنة مع بعض فهل هو حجة وبعض ما يثبت الامارتين معتبرة
ام لا الحق العدم اذ الدليل الدال على كون كل من الامارتين معتبرة اما لبي فلا يشمل صورة التعارض فان الامر فيه غير متيقن واما لفظي كالاخبار
الدالة على ان تلك الامارة امارة فنقول ان تلك الاخبار اما تدل على كونها امارة عينا مطلقا او تخييرا او عينا في كل مقام الا في صورة التعارض
وهكذا من الاحتمالات التي ذكرناها وابطلناها في الاستدلال على حجية الاخبار الشرعية المتعارضة بالآيات في تعادل الخبرين المذكور فتلخص
التلفيق وغير الخبرين والملفق فظهر انه لا دليل على حجية الظن الحاصل بنفي الثالث في الامارتين مطلقا لا في التعبدية من الامارات ولا في غيرها
هذا هو الكلام في الجهة الاولى من تعارض الامارتين واما الجهة الثانية في تلك المقامات اعني ما حصل فيه العلم بنفي الثالث وما حصل الظن
بنفي الثالث بناء على القول بحجية الظن الاجمالي في قسمي الظن كالعلم الاجمالي فالحق فيه الرجوع الى معيار وهو انه ان كان احدى الامارتين
موافقة للاصل فان امكن الجمع والاحتياط اخذ به كما لو تعارض امارتا القبلة والوقت مثلا فعليه الجمع والاحتياط بعد القول بحجية الظن
بنفي الثالث وان لم يمكن ذلك ايضا تخير ايهما شاء ان لم يكن مفر عن العمل كما لو ضاق الوقت عن اكثر من صلاة عند تعارض امارتي القبلة
وان امكن الغاء الطرفين كما لو تعادلت البينتان في المعاملات في المسئلة الارث مثلا فعليه التوقف كما مر لعدم الدليل على نفي الثالث …
وليس الامر دائرا بين المحذورين ايضا حتى يحكم العقل بالتخيير ثم ان كان ذو سبب انتقال ما تعارض فيه البينتان من الحق الى الثالث كان ذلك
الثالث ذا اليد فبعد التوقف رجع المال اليه والا فلا واما الكلام في تعارض الخبرين في الموضوعات الصرفة فالحق فيه ايضا عدم حجية الظن
بنفي الثالث لما قلنا من عدم حجية الظن في الموضوعات الصرفة لكن على فرض الحجية فالرجوع فيه الى المعيار المذكور **واما المقام الثالث**
من المقامات الثلاثة وهو في الموضوعات المستنبطة فاعلم انه لو تعادل امارتين في الموضوعات المستنبطة وظن بنفي الثالث كما لو استعمل لفظ في
معنيين بينهما جامع قريب تعارض فيها امارة الحقيقة والمجاز اعني غلبة ذلك مع امارة الاشتراك اللفظي اعني ضعف الاستعمال في الحقيقة
لو قلنا به وظن بنفي الثالث اي الاشتراك المعنوي فهل هذا الظن معتبر ام لا الحق الاعتبار لما نعتبر الظنون التفصيلية في الموضوعات
المستنبطة كما عليه العقلاء فيتم حجية الاجمالي بالنحو الذي اثبتنا حجية الظن الاجمالي في الاحكام في تعادل الخبرين في الفروع واذا قلنا بنفي
الثالث الحجية للظن الاجمالي فهل يؤخذ باي من الامارتين الحق الرجوع الى المعيار المذكور وانما الكلام لا يتصور هنا الا الاخير اعني
الوقف والرجوع الى الثالث ان وجد فيه **ضابطة** اذا تعادل الامارتان عند المجتهد في المسئلة الفرعية او غيرها وبنى على التخيير فهل للمقلد

في تعارض الخبرين في الموضوعات الصرفة

دليل لا معارض له عموماً وخصوصاً مطلقاً ما لم [illegible] العالم [illegible] لا يشترط في الترجيح كونه [illegible] لشهرة مرجح وإن لم نعلم [illegible]
الغائص ونحوه وهل المراد على المرجحات المختلفة [illegible] ارسال الظن مطلق فالدليل [illegible]
اثنين [illegible] تعارض فيلاحظ فيها التعادل [illegible] الفتوى [illegible] في الآخرة [illegible]
[illegible] الظاهرين [illegible] من الفقه [illegible] الثالث من العشر السادس من المائة الثالثة من الألف

ولزوم تعطيل الأحكام [illegible] لأنه تجاوزت [illegible] فاسد [illegible] فصل
[illegible] **الأولى** في موضوع [illegible] مع المقلد
حتى [illegible] **الثانية** [illegible] **والثالثة** [illegible]
[illegible] الخصوص [illegible]
[illegible] **الرابعة** [illegible] المجتهد [illegible]
[illegible] المقلد [illegible]
[illegible]
[illegible] رحمه الله هو [illegible]
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

١٢٧٢